

Antropología e Identidad.

**Reflexiones interdisciplinarias
sobre los procesos de
construcción identitaria en el
siglo XXI.**

Charles David Tilley Bilbao
(Coordinador)

Antropología e Identidad

**Reflexiones
interdisciplinarias sobre
los procesos de construcción
identitaria en el siglo XXI**

Valladolid, 2015

F.I.F.I.E.D.

*Fundación para la Investigación y Formación en Interculturalidad
y Educación para el Desarrollo.*

Quedan reservados todos los derechos de edición y reproducción, total o parcial, de la presente publicación.

Título: Antropología e identidad. Reflexiones interdisciplinarias sobre los procesos de construcción identitaria en el siglo XXI.

Editorial: Fundación para la Investigación y Formación en Interculturalidad y Educación para el Desarrollo (F.I.F.I.E.D.).

Impresión digital

I.S.B.N.E.: 978-84-606-5879-5

ÍNDICE

8. Índice de tablas, esquemas, imágenes y mapas

10. **Prólogo.** *Dra. M. Mercedes Cano Herrera, Dr. Jesús M. Aparicio Gervás y Charles David Tilley Bilbao.*

I. Las comunidades de vivos y muertos.

Luis Manuel Usero Liso

- 12. La identidad y la muerte
- 15. Ritos en torno a la muerte en residencias de ancianos
- 19. El culto a los antepasados en África
- 26. La comunión de los santos
- 30. Bibliografía

II. La identidad étnica mapuche en Chile en el contexto de la globalización: más allá del territorio.

José Luis González Llamas

- 32. Introducción
- 34. Identidad y globalización: el proceso cultural homogeneizador
- 37. Territorio, identidad y cultura
- 39. La sociedad mapuche: entre la persistencia y la transformación cultural
- 41. Causas de la inmigración: el desplazamiento forzado
- 42. El mapuche en la urbe: la creación de nuevas identidades
- 44. Identidad étnica mapuche: un territorio común
- 47. Conclusiones
- 49. Bibliografía

III. Identidades en movimiento. Mbyá-guaraníes en Misiones.

Dr. Eleder Piñeiro Aguiar

- 51. Introducción
- 53. Mitos que viajan
- 54. Identidad en proceso: el viaje y el contacto
- 60. A modo de conclusión

63. Bibliografía

IV. Patrimonio e identidad: una exploración de las múltiples caras del patrimonio.

Silvia Pérez Simón

65. Breves anotaciones iniciales sobre identidad y patrimonio. La identidad como búsqueda

67. Identificando el patrimonio

73. Patrimonio social

75. Bibliografía

V. Alzheimer e identidad: algunas claves de trabajo con personas que afrontan la enfermedad.

Carolina Pastoriza Serradilla

77. Introducción

79. Algunos aspectos generales sobre la enfermedad

79. Cómo actúa en el cuerpo

79. Trastornos cognitivos asociados a la EA

80. Pronósticos

80. Etiología y tratamiento

81. Incertidumbre y desafíos

81. Alzheimer e identidad: distintas voces, distintas identidades

84. Herramientas y recursos

84. El trabajo con las hojas de vida

86. Taller de cuentos: cuentos vivenciales como narración compartida

89. El uso de las Tic: participación social y terapias no farmacológicas

91. Trabajo en equipo y clima organizacional

95. Bibliografía

VI. Comunidad indígena jenipapo-kanindé: educación e identidad

Daniel Valeiro Martins

97. Jenipapo-kanidé

101. Las primeras visitas a la comunidad

103. Una pequeña notable

- 105. La educación diferenciada
- 107. Reflexiones finales
- 109. Bibliografía

VII. El proceso de abolición de la esclavitud en Brasil

Charles David Tilley Bilbao

- 111. Introducción
- 112. Contexto sociohistórico
- 114. La esclavitud en Brasil
- 116. El proceso de abolición de esclavitud en Brasil
- 122. Consideraciones finales
- 123. Bibliografía

VIII. Construcción identitaria de los antepasados indígenas del centro-oeste panameño: Paleolítico IA-IB

Cristina San Juan Velasco

Dra. M^a Ángeles Delgado Burgos

Dr. Jesús M^a Aparicio Gervás

- 125. Introducción
- 127. I. Marco genérico de la controversia sobre la procedencia de la población indígena y vías de su acceso al continente americano
- 130. II. Reseña geográfica del Panamá originario
- 132. III. Concreciones interdisciplinarias sobre los primeros pobladores de Istmo
- 139. IV. Apunte reconstructivo interdisciplinar de los patrones adaptativos de los antepasados paleolíticos indígenas panameños
- 143. IV. 1. Período IA. Recolector-pescador-cazador inferior. Primera Edad
- 151. IV. 2. Período IB. Cazador superior. Primera Edad
- 158. V. Conclusiones
- 162. VI. Bibliografía

ÍNDICE DE TABLAS, ESQUEMAS, IMÁGENES y MAPAS

Tablas

115. Tabla 1. *Estimación del número de esclavos africanos enviados a Brasil por los portugueses*. Fuente: Andrés-Gallego, J. (2005).

115. Tabla 2. *Desembarque de esclavos africanos en Brasil (1781-1855)*. Fuente: Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística.

121. Tabla 3. *Población esclavizada en Brasil*. Fuente: Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística.

Esquemas

71. Esquema 1. *Diversas consideraciones sobre la identidad*. Elaboración propia (Silvia Pérez Simón).

71. Esquema 2. *Apropiación del discurso patrimonial por los antropólogos*. Elaboración propia (Silvia Pérez Simón).

Imágenes

17. Imagen 1. *La comunidad despide a una persona fallecida en una residencia de ancianos católica*. Autoría propia (Luís Usero Liso).

43. Imagen 2. *Tres chemamull en la plaza principal de Pucón*. Autoría propia (José Luís González Llamas).

59. Imagen 3. *Mbya fumando petynguá (pipa sagrada)*. Comunidad Marangatú, Misiones, Argentina. Autoría propia (Eleder Piñeiro Aguiar).

83. Imagen 4. Serie *Los invisibles*. Autor: Jérôme Scullino.

92. Imagen 5. *Modelo Ecológico de U. Bronfenbrenner aplicado a EA*.

104. Imagen 6. *La Cacique pequeña en la fiesta del Marco-vivo, 2012*. Autoría propia (Daniel Valeiro Martins).

113. Imagen 7. *Esclavos trabajando el café*. Autor: George Leuzinger (1870 Aprox.). Fuente: Corrêa do Lago, B. (2005).

118. Imagen 8. *Mujer en pequeño carruaje con sus esclavos, en São Paulo*. (1860 Aprox.) Fuente: Vasquez, P. (2003).

121. Imagen 9. *Uma família e suas escravas domésticas no Brasil* (1860. Aprox). Fuente: Corrêa do Lago, B. (2005).

Mapas

Mapa 1. *Extensión de Panamá hace 12.000 años A.C.* Fuente: Jaén (1981:15).

Mapa 2. *Posibles rutas a través de Bering de los primeros amerindios, ocurrida al menos 12.000 años atrás. Note que éstos serían los únicos que penetran en el continente, se quedaron en el extremo norte los esquimales y aleutianos.*(Adaptado de Laughlin y Harper, 1998). Fuente: Barrantes (1993:32).

Mapa 3. *Lugares con restos arqueológicos en Panamá.* Fuente: Cooke y Sánchez (2004:10).

PRÓLOGO

El presente libro, debe su nacimiento al esfuerzo común realizado por un grupo de jóvenes investigadores, quienes desde diferentes disciplinas pero fundamentalmente desde la antropología, se han propuesto ahondar en una temática muy concreta: la identidad. Para ello, tal y como se indica en el título de esta obra, proponen una serie de reflexiones interdisciplinarias sobre este complejo tema.

Y es que la identidad se configura como una realidad dinámica que hace referencia a determinados hechos cruciales para los seres humanos como el saber quiénes somos, o quiénes somos frente a “otros”. Así, y en este sentido, la identidad se articula también como una frontera, pero la identidad no sólo separa, sino que también une, de hecho, es la unión la que genera la diferencia.

Por nuestra parte, consideramos a la identidad como a un objeto de estudio complejo, ya que su estudio presenta complejidades intrínsecas como el problema e la heterogeneidad o el hecho de ser una construcción tanto individual como social simultáneamente. Reconocer los límites de la identidad grupal, la funcionalidad que en ocasiones adquiere la misma, o la forma en que se estructura, son cuestiones a las que, en general, no es nada sencillo responder.

Esto es así, porque en la construcción de la identidad se conjugan elementos tales como la autopercepción, la propia historia de la persona y/o del grupo, la categorización realizada por los Otros, etc. Es por esto, que la antropología ha intentado abordar este “resbaladizo objeto de estudio”, el cual se encuentra, hoy más que nunca, con total vigencia.

En este sentido, los autores del libro han realizado la compleja e interesante labor de aproximarse a la identidad, a través de diversas investigaciones en torno al mismo denominador común. Y lo han hecho abordando distintas realidades, fruto de sus trabajos de investigación, los cuales son inéditos y originales, “viendo de esta manera la luz”, a través de la presente publicación.

Así, las investigaciones expuestas en el presente libro abordan la situación de los pueblos originarios en el contexto de las relaciones sociales y políticas, la enfermedad y la muerte, determinados procesos históricos o el patrimonio, entre otros. Todos ellos, temas de gran interés y siempre en relación con la identidad.

Por ello, aunque se trata de un libro de tamaño reducido, es igualmente intenso en cuanto a contenido, proporcionando varias aportaciones al campo de la antropología, que de seguro, no dejarán al lector indiferente. Sin más dilación, deseamos que el lector disfrute descubriendo por si mismo este libro y adquiriendo una visión más profunda sobre un tema que nos atañe a todos.

Dra. M. Mercedes Cano Herrera. Titular de Universidad. Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valladolid.

Dr. Jesús M. Aparicio Gervás. Titular de Universidad. Departamento de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Sociales y de la Matemática de la Facultad de Educación y Trabajo Social de la Universidad de Valladolid.

D. Charles David Tilley Bilbao. Doctorando del Programa de Estudios Latinoamericanos del Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca.

Valladolid, enero de 2014.

I. LAS COMUNIDADES DE VIVOS Y MUERTOS

Luís Manuel Usero Liso

Dedicado a Marisol y Alfonso

RESUMEN. En el siguiente capítulo se estudian determinadas actitudes individualistas y comunitarias frente a la muerte, exponiendo los comportamientos y rituales que, al respecto, pueden observarse en algunas residencias de ancianos españolas y en algunas sociedades tradicionales africanas, en el contexto de las semejanzas que presentan los cultos africanos a los antepasados y el dogma católico de la Comunión de los Santos.

PALABRAS CLAVE. Antropología de la muerte, residencias de ancianos, cultos africanos a los antepasados, Comunión de los Santos, comunidades de vivos y muertos.

LA IDENTIDAD Y LA MUERTE

Comenta Adam Kuper en *Cultura, la versión de los antropólogos* (2001) que, aunque suele darse por sentada, la noción de identidad no es algo sencillo de definir. Así, si nos ceñimos al individuo, con la palabra identidad podemos referirnos tanto a la continuidad de una personalidad en el tiempo (“se es idéntico a lo que se era”), como al “yo real” que contiene elementos y propiedades esenciales que definen la verdadera naturaleza de la persona que somos, y que muchas veces, nos resulta difícil reconocer. Pero la identidad no es solo una cuestión privada, se vive en diálogo con los otros, de modo que “el yo interior”, participa en la identidad de una colectividad (nación, clase, grupo, etc.). De este modo, añade el autor, la identidad se descubre dentro de uno mismo, pero implica necesariamente identidad con otros, advirtiéndole además que, en el contexto de lo estrictamente individual, la palabra identidad podría conformar un oxímoron, porque ¿cómo un individuo puede no ser igual (idéntico) a sí mismo?. (Kuper, A. 2001)

Es posible que parte de la aparente contradicción que advierte Kuper, provenga del hecho de estar tratando a un solo individuo como si fueran los dos

términos de una igualdad, o también de ser, precisamente, el transcurso del tiempo lo que impide la estabilidad y permanencia de esa identidad, no sólo porque la construcción de la identidad es, en realidad un proceso, sino porque la continuidad de toda identidad individual, es muy limitada. Nos referimos al límite marcado por la muerte biológica de los seres vivos.

Cuando los individuos se unen unos a otros formando comunidades, surgen las identidades colectivas. Aunque la continuidad de las identidades así constituidas, se puede ver amenazada por múltiples factores, (no sólo la muerte biológica) se tratan no obstante de identidades estables y duraderas, de continuidad indefinida. La configuración comunitaria de la identidad es propia de todas las sociedades tradicionales, en las que el individuo se identifica como parte de un grupo, ya sea este de edad (niños, ancianos), de parentesco (linaje, clan), comunitario (aldea, asociación), etc.

“La realidad primera es el grupo y no el individuo. Se trata de sociedades fuertemente participativas en las que el conjunto de las relaciones sociales tiene como función básica afirmar la vida y la conciencia del grupo más que la del individuo”. (Abad, L. 1994: 28)

Algunos autores consideran que en la conciencia de grupo puede estar el origen del pensamiento religioso. Por ejemplo Durkheim (1982), opinaba que la idea de religión es inseparable de la idea de comunidad. Entre los pueblos australianos que Durkheim estudió, los *tótems* de cada clan constituyen los cuerpos visibles de sus divinidades. Para este autor, el clan, la sociedad, es la que despierta en los hombres el sentimiento de lo sagrado que, a su vez, es transferido al *tótem*. Así, el sentimiento religioso nace de la sociedad, no siendo los dioses otra cosa que la propia sociedad pensada de forma simbólica.

Es en este contexto donde podemos encontrar identidades comunitarias ilimitadas. Nos referimos a comunidades como los linajes *mel*, las *bualas bubu* y otras comunidades africanas basadas en el culto a los antepasados. Estas formaciones surgen del pensamiento religioso y a veces son la extensión sobrenatural de colectividades terrenales existentes. Aunque se trata de construcciones ideales tienen, no obstante, un gran peso en la realidad social, implicando a veces al grupo entero. Estos peculiares colectivos forman parte de lo que aquí vamos a denominar, “las comunidades de vivos y muertos”.

Aunque la configuración comunitaria de la identidad propia de las sociedades tradicionales, no tiene por qué dar lugar a creencias de tipo trascendente, sí que suele contener “un concepto fecundo de la muerte”. Según Abad Márquez (1994), en estas sociedades los seres humanos mantienen estrechos vínculos con la naturaleza, siendo muchas veces los acontecimientos de la vida social reflejo de los acontecimientos naturales. Por eso la muerte se contempla como signo de fecundidad pues, en la naturaleza, la muerte orgánica es condición necesaria para la reproducción posterior de la vida según ciclos definidos. Del mismo modo, la muerte de los miembros de un grupo es la que permite la llegada de otros nuevos, garantizándose así la supervivencia de la familia, del linaje, del clan y de la sociedad en su conjunto. *“La identidad del grupo permanece a lo largo del tiempo precisamente porque mediante el nacimiento y la muerte se renuevan los individuos que la integran”*. (Ibídem: 29) Además, por esta razón, la muerte no es un asunto individual y privado, sino colectivo, originando todo un conjunto de tradiciones y rituales que refuerzan y cohesionan al grupo.

A diferencia de la identidad colectiva, la construcción de la identidad individual, del ego propio como valor fundamental, es un fenómeno “relativamente reciente”, asociado a los procesos de modernización social que se producen en Occidente a partir del siglo XVIII, como consecuencia en parte de la industrialización y la urbanización. Afirma Abad Márquez, que la intensidad de la conciencia de la muerte, (nosotros diríamos temor), es consecuencia directa de la emergencia de la individualidad como valor fundamental, pues provoca un elevado sentimiento de ruptura y pérdida, generando estados de ansiedad mucho más intensos que los que se producen en las sociedades tradicionales, donde la muerte se integra más espontáneamente en los procesos de la vida colectiva.

En contraste con lo que ocurre en las sociedades tradicionales, en las que la muerte tiene un significado fecundo, en la moderna sociedad occidental, alejada de la naturaleza, y cuyos principales valores son el individualismo, el utilitarismo y la productividad económica, la muerte es considerada estéril, improductiva, de modo que es negada públicamente, desterrándose al dominio de lo privado, reduciendo o eliminando los ritos, haciéndose cada vez más

frecuente la muerte anónima en la soledad de los hospitales. Y si, en general, la actitud ante la muerte es negativa, cuando se trata de la muerte de ancianos se convierte en “una historia de marginación escandalosa”, pues “[...] *en la estructura de valores de nuestras sociedades desarrolladas, el abandono del anciano y la negación de la muerte representan actitudes axiológicas coherentes entre sí y complementarias*”. (Ibídem: 38- 39)

De alguna forma, para nuestra sociedad, la muerte -considerada estéril e improductiva- de un anciano -considerado estéril e improductivo- resulta algo así como una doble negación de los valores dominantes. Precisamente por esto pensamos que las residencias de ancianos pueden ser lugares especialmente indicados para estudiar los vigentes comportamientos y actitudes sociales ante la muerte. A esto dedicaremos el siguiente epígrafe de nuestro trabajo.

RITOS EN TORNO A LA MUERTE EN RESIDENCIAS DE ANCIANOS

Con motivo de la realización de diferentes trabajos de investigación dirigidos por la Dra. Cano Herrera, tuvimos la oportunidad de estudiar, entre los años 2009 y 2012, las prácticas relacionadas con la muerte en cerca de una veintena de residencias de ancianos de Castilla y León y Galicia. No vamos a reproducir ahora aquellos trabajos, pero consideramos pertinente traer aquí algunos de los resultados obtenidos y que guardan relación con el eje central de este capítulo.

Tras llevar a cabo la investigación, encontramos que la muerte era tratada en los distintos centros gerontológicos de manera diferencial, según dos tipos principales de actitudes. Por un lado había centros en los que la muerte de los residentes se ocultaba al resto de los ancianos, (residencias donde la muerte era negada o residencias de tipo 1), como consecuencia de la intención declarada del personal y la directiva de los centros, de proteger a los ancianos de preocupaciones y de evitar los desagradables procesos de luto y duelo; mientras que, por otra parte, había centros en los que las muertes acaecidas eran comunicadas públicamente (residencias donde la muerte estaba integrada o de tipo 2).

En las residencias de tipo 1, el ocultamiento de los fallecimientos era seguido del silencio institucional sobre la persona ausente, mientras que en las

de tipo 2, el fallecido era honrado o despedido con rituales de tipo comunitario, religiosos o no, dependiendo del carácter confesional o laico de las entidades. Esto no quiere decir que en los centros de tipo 1 no se realizaran rituales en torno a la muerte, pues las maniobras que se llevaban a cabo para el ocultamiento de los procesos de evacuación de los cadáveres, dada la estructura de muchos de los edificios de este tipo¹, implicaban la realización de toda una serie de acciones colectivas excepcionales, (que se repetían cada vez que, y únicamente cuando, se producía un fallecimiento), en las que se empleaban algunas estructuras y objetos cotidianos de forma inusual (puertas, biombos, salas, ascensores y pasillos) y en las que intervenían la mayor parte de los ancianos y los empleados de los centros.

Estas acciones, paradójicamente, tenían un alto contenido simbólico y una elevada eficacia ritual (como sistema de comunicación entre el personal y los residentes y como fórmula de acceso al conocimiento de lo sucedido por parte de los ancianos), resultando ser semejantes a ritos de paso, con fases de separación, margen y agregación bien caracterizadas, siendo especialmente relevante la fase de margen, en la que los ancianos eran separados o aislados por el personal de la residencia, normalmente en una sala con las puertas cerradas, para evitar su contacto con la muerte.

Estos comportamientos rituales que nosotros denominamos de “cierre de las puertas” los pudimos encontrar, con diferentes variantes, en la mayor parte de los centros de tipo 1. Así pues, pudimos comprobar que, tanto en los centros de tipo 2, donde generalmente se llevaban a cabo alguna de las fases del ritual de exequias católico, por tratarse mayoritariamente de centros confesionales, como en los centros de tipo 1, en los que se realizaba el “cierre de las puertas”, la presencia de la muerte provocaba comportamientos rituales semejantes.

La práctica de estos ritos, aunque a veces fuera aparentemente inconsciente, no debería extrañarnos, pues la muerte siempre implica una separación y un tránsito que afecta tanto al individuo que parte como al grupo que lo pierde y, de acuerdo con el conocimiento antropológico establecido, la actividad ritual facilita este proceso, restableciendo el orden social alterado por

¹ Se trataba de viejos edificios, reconvertidos a la actividad residencial a partir de otros usos.

la muerte (Allúe, 1998). En general los rituales funerarios preparan al muerto y/o al cadáver para su destino final, de acuerdo con las diferentes costumbres y creencias y, simultáneamente, apaciguan la angustia que producen el cadáver y la idea de la muerte en los supervivientes.

No obstante, el análisis de los ritos de las residencias de ancianos estudiadas nos mostró que, en las de tipo 2, aunque los rituales siempre contaban con una nutrida participación comunitaria (de familiares del difunto, otros residentes y trabajadores del centro), tenían como centro o foco de todas las acciones al residente fallecido. Así, en los rituales de una de estas residencias, tras el velatorio nocturno y la misa de funeral, el féretro se situaba en el centro de una sala y era estrechamente rodeado por los familiares y los compañeros de la persona fallecida, a modo de despedida, mientras un sacerdote dirigía la oración comunitaria y asperjaba agua bendita sobre el ataúd, que posteriormente era sacado de la residencia en una breve procesión hasta el furgón funerario que esperaba fuera (imagen 1). Por el contrario, en los rituales practicados en las residencias de tipo 1 el protagonista, sin duda, era el grupo de los supervivientes, quedando el fallecido muy al margen, de hecho invisible, dentro del proceso ritual.



Imagen 1. *La comunidad despide a una persona fallecida en una residencia de ancianos católica.* Autoría propia.

La presencia de la muerte, por tanto, parecía tener efectos diferentes en los distintos grupos, de modo que, en las residencias de tipo 1, la muerte de un miembro parecía producir un cambio sustancial dentro de la comunidad, de ahí que fueran los supervivientes los protagonistas del rito de pasaje, expresándose de este modo la necesidad colectiva de afirmar y renovar su identidad como grupo de personas vivas, mientras que, en las residencias de tipo 2, solo parecía producirse el cambio de estado de uno de los miembros de la comunidad, cuyo paso de la vida a la muerte no parecía afectar a la integridad del grupo ni a la identidad colectiva. En otras palabras, el análisis de los comportamientos rituales ante la muerte revelaba que algunas residencias se comportaban como comunidades sólo para vivos, mientras que en las otras la muerte estaba perfectamente integrada. ¿Querría esto decir, igualmente, que en estas últimas estaban también perfectamente integrados los muertos?.

Durante la fase de investigación realizada en centros confesionales, pertenecientes casi todos ellos a congregaciones religiosas femeninas, tuvimos la ocasión de asistir a diferentes misas y actos de recuerdo dedicados a los difuntos, a veces de fallecidos recientes, pero otras en memoria de personas fallecidas mucho tiempo atrás. Estos actos de recuerdo se realizaban según calendarios específicos, existiendo, en algunos centros, listados, colgados en los corchos de noticias, de los aniversarios de los fallecimientos, en los que figuraban los nombres y apellidos de las personas por las que se iban a celebrar las misas.

En otros centros de mayor tamaño, en los que los años de actividad residencial habían acumulado una gran cantidad de fallecimientos, siempre se hacía, como mínimo, un recuerdo general por todos los fallecidos de la residencia. Es decir, los muertos estaban siempre muy presentes. Pero ¿por qué?, ¿qué significaban realmente los muertos para el grupo?.

En varias ocasiones, las Hermanas que amablemente nos invitaron a este tipo de actos, trataron de hacernos ver la importancia de las creencias, de la fe manifestada por los residentes que, masivamente, participaban en estos rituales, algo que, nosotros, más preocupados en tomar nota de los aspectos formales y de hacer fotografías, dábamos por sentado. Nos interesaba más ver lo que hacían los ancianos que preocuparnos por entender lo que creían. Sin

embargo, una tarde, la siguiente oración, correspondiente a la liturgia de las horas, que escuchamos, casi por casualidad, nos lo hizo pensar más detenidamente: *“Señor, haz que los difuntos descansen en tu paz eterna y que se afiance nuestra unión con ellos por la Comunión de los Santos”*.

¿Unión con los difuntos?, ¿por qué se le pide a Dios, nada menos, que asegurar la unión con los muertos?, ¿qué es esta Comunión de los Santos?. Volveremos más adelante sobre este asunto, pero ahora se hace necesario introducirnos en el culto a los antepasados en África, tan aparentemente distante y diferente al nuestro, pero que, en definitiva, hemos comprobado que existen importantes conexiones, que requieren de nuestro estudio, como veremos en el epígrafe siguiente.

EL CULTO A LOS ANTEPASADOS EN ÁFRICA

La creencia consistente en la existencia de algún elemento del ser humano, distinto del cuerpo (“sombra”, “doble”, “alma”, etc.), que sobrevive tras la muerte, está extendida con carácter casi universal, siendo una de sus primeras manifestaciones el denominado “culto a los antepasados”. Este culto se ha practicado desde la antigüedad, en muchos lugares del mundo (China, Japón, América, etc.), pero es África, el lugar en donde con mayor vigor se conserva todavía hoy, a pesar de la expansión de religiones como el Cristianismo o el Islam. Este tipo de culto que *“podría calificarse con mayor justeza de reverencia a los vivos-muertos”* (Murray, J. 1989: 31), se practica en extensas áreas del centro y sur del continente africano, particularmente entre los pueblos de habla *niger-congo*. No obstante, no todos los pueblos tradicionales africanos practican el culto a los antepasados pues, como veremos, no todos ellos creen en la existencia de la vida ultra terrena.

Con el nombre de Animismo o, también, de Religiones Tradicionales Africanas (RTA), se conocen una serie de creencias que suelen combinar un tipo peculiar de monoteísmo, consistente en la creencia en un Dios creador, pero generalmente “lejano y desinteresado de las cosas de los hombres”, al que, en correspondencia, no se suele rendir culto, con la creencia en los espíritus de la naturaleza y los espíritus de los antepasados, a los que sí se rinde culto porque tienen capacidad de influir en la cotidianidad y de intermediar entre éstos y

Dios. A pesar de sus múltiples variantes se puede afirmar que, en general, estas religiones africanas, son esencialmente comunitarias y “*sus valores máximos son la armonía y la unidad dentro de la familia y el clan, así como en relación con los vivos-muertos y los espíritus*”. (Ibídem: 33)

El culto a los antepasados no precisa de la utilización de templos, pudiendo realizarse en altares al aire libre, ante las tumbas de los antepasados, sobre rocas singulares, junto a ciertos árboles o en cualquier otro lugar. En algunas ocasiones, el culto se dedica al antepasado como fin único, pero en otras, el antepasado actúa como intermediario ante Dios. Durante los rituales, a veces se interpela a los muertos de manera anónima y colectiva, normalmente cuando se evoca a los antepasados lejanos, mientras que en otras ocasiones se les llama por sus nombres, en general cuando se trata de familiares recientemente fallecidos o de antepasados ilustres cuyos nombres son recordados. En el culto pueden realizarse invocaciones verbales, ofrendas de alimentos, libaciones de agua, cerveza o leche, sacrificios de animales, etc. (Akoun, et al., 1978)

Una de las consecuencias directas de la práctica de estos cultos es que, los antepasados, al ser considerados miembros efectivos de la comunidad, son tenidos en cuenta en todos los aspectos de la vida social, ya que se piensa, vigilan todo lo que pasa y todo lo que se hace. Así, los ganda (Uganda) creen que viven permanentemente bajo la mirada de sus ancestros (*muzimu*), sobre todo de los más inmediatos, que pueden premiar o castigar la conducta de los vivos, pudiendo también ayudar a los vivos en caso de enfermedad, accidente o cualquier otro tipo de crisis. Pero la influencia es, de algún modo, recíproca porque de acuerdo con las creencias ganda, los *muzimu* conservan todas las cualidades morales que tenían en vida, tienen deseos y pueden pasar frío, sed y otras necesidades que, los vivos, les pueden ayudar a satisfacer, por medio del culto. (Muhindo, 2009).

Los espíritus de los antepasados son los guardianes de las tradiciones y de la forma correcta de hacer las cosas, así los manianka, del sureste de Mali, creen que los espíritus de los antepasados pueden intermediar entre ellos y Dios (*Kle*), pero para que los espíritus de los muertos intervengan en su favor, los vivos deben conservar todo el legado de sus antepasados, manteniendo las

prácticas y costumbres tradicionales. En caso contrario pueden ser castigados con diferente intensidad, dependiendo de la gravedad de la falta.

Los espíritus de los antepasados pueden dirigirse a los vivos para manifestar su enfado o sus demandas. Así entre los sidamo del sur de Etiopía, los espíritus de los muertos pueden aparecer en los sueños de los vivos y, si se llega a la conclusión de que están en desacuerdo con algún miembro de la familia o están enfadados con la comunidad por algún motivo, les son ofrecidos sacrificios sobre sus tumbas. (Cortés, J. 2006)

La influencia de los espíritus de los muertos puede dejarse sentir tanto en los asuntos públicos como en los privados, incluyendo los aspectos más variados de la vida social. Por ejemplo M. Fortes, estudiando a los tallensi de Ghana, mostró las relaciones entre el culto a los antepasados y las instituciones jurídicas que regulaban la herencia de la tierra.

El culto a los antepasados también interviene en cuestiones políticas, así entre los ashanti (Ghana) se cree que la autoridad de los *oyoko*, los jefes de poblado, emana de los espíritus de los ancestros que les ayudan a gobernar, por lo que son los propio *oyoko* quienes han de ocuparse de su culto (sacrificios, libaciones, cuidado del altar, etc.). También los jefes de los zulú (Sudáfrica), para conseguir el buen gobierno de sus poblados, han de estar en contacto permanente con los antepasados. Por su parte, los jefes y los sacerdotes de los sidamo (Etiopía), cuando tienen que resolver un pleito o un problema grave, acuden a las tumbas de los antepasados, para alcanzar allí los acuerdos.

Un caso muy curioso de combinación del culto a los muertos con instituciones terrenales lo tenemos en los antiguos bubi de Guinea Ecuatorial. Los bubi tenían un tipo de sociedades secretas llamadas *bualas*. Estos *bualas* estaban formados por iniciados de la misma generación, de modo que podían convivir hasta cuatro *bualas* a la vez en un poblado. El *buala* cuyos miembros tenían más edad era el que ejercía la autoridad, siendo uno de sus miembros el jefe del poblado. Cuando el número de miembros del *buala* dirigente era muy reducido, el siguiente *buala* pasaba a ocupar el poder. Por otra parte, se creía que los espíritus de los muertos (*barimo*) vivían en una aldea del otro mundo, a la que se iban incorporando todos los fallecidos y, desde allí, podían intervenir directamente en los asuntos de los vivos; siendo que, los *barimo*, también

estaban organizados en *bualas*. Así, los iniciados de un *buala* terrenal podían comunicarse con difuntos de su *buala* correspondiente del otro mundo, según sus intereses, pero debían hacerlo en el lenguaje que el *barimo* hablaba cuando estaba vivo, que no siempre coincidía con la lengua del presente, así que, dependiendo de la antigüedad del antepasado, para llevar a cabo la comunicación, se debían conocer distintas variantes del idioma.

El culto a los antepasados también influye en cuestiones más domésticas. Entre los *bubi* era frecuente que, por diferentes razones, alguna muchacha contrajera matrimonio con un *barimo* y luego viviera en concubinato con otro hombre. Se pensaba que, en todo caso, los hijos que tuviera la muchacha pertenecían al difunto, por lo que debía cuidarlos el jefe del linaje del marido muerto. Existen tradiciones relativas a los “maridos-espíritu” también en otros pueblos, como los *kamba*, del sur de Kenia. Los vecinos de estos últimos, los *luo*, ponen los nombres a los niños recién nacidos consultando a sus ancestros: cuando el niño está llorando se comienzan a recitar los nombres de los antepasados y, el que se pronuncie en el momento en el que el niño deja de llorar, es el elegido para él. (*Ibidem*)

En general, en todos estos pueblos se realizan plegarias, ofrendas y sacrificios a los muertos para pedirles ayuda o protección en las actividades cotidianas. A continuación mostramos una plegaria *zande* (Norte del Congo) para pedir ayuda a los antepasados en las labores agrícolas:

¡Espíritu de mi padre, espíritu de mi madre y espíritus de mis familiares! ¡Oh espíritus!... Que este trigo que voy a sembrar aquí germine y germine bien [...] Que produzca en cantidad y crezca en todas partes con espigas rebosantes sin huecos ni vacíos [...] ¡Oh espíritus!... Considerad mi miseria. He sembrado estas pocas cosas, ¡Que produzcan y produzcan en abundancia!. (Ibidem: 417-423)

Los distintos pueblos solicitan protección y realizan ofrendas a los antepasados según sus propias fórmulas y criterios. Por ejemplo los *ha* del noroeste de Tanzania construyen por todas partes pequeñas cabañas para los antepasados en las que depositan ofrendas, prefiriendo dedicarlas a los espíritus de los personajes más notables del poblado. Los *hutu* y los *tutsi* de Ruanda y Burundi realizan ceremonias y libaciones de leche y cerveza para los

antepasados, pero limitándose a los de las tres generaciones anteriores. Los sidamo, cada cuatro o cinco años, ofrecen sacrificios a los antepasados en señal de lealtad, según una jerarquía espiritual presidida por *Abbo*, el antepasado cuyo espíritu es superior a todos los demás, siguiendo por los espíritus de los fundadores de los clanes, continuando después con el resto de antepasados y, finalmente, con los espíritus de los muertos más recientes, que apenas reciben veneración. Por su parte, entre los sotho, de Sudáfrica, cuando alguien quiere pedirle algo a Dios, le encomienda la petición a un hermano, esté vivo o muerto; este hermano se la transmitirá a su padre, éste al suyo y así sucesivamente hasta llegar a algún difunto que sea digno de acercarse a Dios y encomendarle la súplica. (*Ibidem*)

Una parte muy importante del culto a los muertos de todos estos pueblos es la relativa a los ritos funerarios, así como el cuidado de las sepulturas, que son objeto de gran veneración. Muchos de estos rituales funerarios resultan muy interesantes desde el punto de vista simbólico, siendo destacables los espectaculares enterramientos dogón (Mali) que se realizan en las alturas de la falla de Bandiagara, utilizando técnicas de escalada; los funerales y las ceremonias posteriores al entierro denominadas *okwabya-olumbe* de los ganda; o los solemnes ritos funerarios de los sidamo.

Como hemos señalado también hay pueblos africanos que no practican el culto a los antepasados, es el caso de los mbuti, los tchokwe, los nuer o los masai, entre otros. En el caso de los tchokwe puede deberse a que se trata de un pueblo que, históricamente, ha vivido continuos desplazamientos entre los actuales territorios de Angola y Congo “sin tener nunca un suelo propio”, ya que el culto a los antepasados suele estar ligado a un lugar determinado. Los nuer, que habitan la zona sur del Sudán, carecen de ideas religiosas precisas sobre la inmortalidad y todo lo que hacen con sus muertos es enterrarlos toscamente, sin volverlos a recordar ni visitar.

Los mbuti (Congo) no rinden culto a los antepasados, y aunque realizan ceremonias en torno a los difuntos, lo hacen más por temor que por honrarlos como miembros de la comunidad. Su temor a la muerte es tal que, cuando alguien fallece en el poblado, se trasladan a vivir a otro lugar donde la muerte no haya llegado aún. Los masai de Kenia y Tanzania, aunque tienen una conciencia

profunda de su identidad colectiva, no rinden culto a los antepasados, porque no creen en la inmortalidad del alma. Entre ellos nunca se hacen referencias a los muertos y sus ritos funerarios son prácticamente inexistentes pues, hasta hace poco tiempo, lo más común entre ellos era dejar los cadáveres insepultos en el campo a merced de los animales salvajes. También hacían lo mismo con los enfermos incurables, a los que abandonaban lejos del poblado, para evitar que fallecieran en una casa y ésta quedara contaminada y se transformara en impura. (*Ibidem*)

En claro contraste con los casos anteriores se sitúan los antiguos cultos de los mel (Guinea Conakry) o las prácticas de los actuales merina (Madagascar). Para los mel, *Kanu* era la divinidad principal y tenía a sus órdenes una serie de espíritus que regulaban la vida de los hombres, siendo el principal de ellos *Matiol* (que significa “medicina”). De acuerdo con el culto de los mel, una representación de *Matiol* en forma de pájaro, era colocada en el altar familiar de los distintos linajes, para que protegiera, no solo a los miembros vivos del linaje, sino también a los muertos, pues se consideraba que cada linaje estaba constituido por la unión de todos aquellos que tuvieran derecho de pertenencia al mismo, con independencia de si estaban vivos o muertos.

Los merina por su parte, constituyen el principal grupo étnico de la isla de Madagascar. Se dice que la cosa más apreciada para un merina es su tumba familiar, porque simboliza su pertenencia a una familia determinada con unos antepasados definidos, es decir, la tumba le otorga su identidad social. Aunque la mayor parte de la merina son actualmente cristianos, los ritos funerarios los siguen celebrando al modo tradicional.

Cuando una persona muere es enterrada provisionalmente mientras dura el proceso de putrefacción. Cuando solo queda el esqueleto, el cadáver se exhuma y es trasladado en procesión, acompañado por todos los parientes que puedan hacerlo, a la tumba familiar definitiva, donde están enterrados sus antepasados. Al llegar, el cadáver, envuelto en un sudario, es sostenido en brazos por las mujeres, mientras se le rinden honores, se rezan oraciones y se depositan ofrendas. Terminados estos actos, los familiares del muerto deben bailar con el cadáver sobre sus hombros, maltratarlo y burlarse de él. Así se

pretende destacar, de forma simbólica, que lo que queda es sólo un cadáver, mientras que su espíritu ya ha entrado a formar parte del mundo de los antepasados. Finalmente, se introducen los restos en la cámara mortuoria, para que el cuerpo del difunto descanse junto a sus ancestros. (*Ibíd*)

Para terminar este apartado quisiéramos hacer notar algunos puntos de contacto entre las prácticas en torno a la muerte de algunos de los pueblos africanos que acabamos de describir y las que se producen en las residencias de ancianos españolas. Cuando hablábamos de los ritos en torno a la muerte en las residencias de ancianos vimos que, en las que hemos denominado residencias de tipo 2 (muerte integrada), el ritual que se practicaba era un rito de paso funerario, en el que el fallecido era el protagonista. En cambio, el ritual en torno a la muerte que se producía en las residencias de tipo 1 (muerte negada), resultaba ser, más bien, un ritual de evitación de la muerte, donde el protagonismo lo tenía el grupo de supervivientes.

Si repasamos las actitudes y los ritos de alguno de los pueblos africanos citados, se puede apreciar un cierto paralelismo entre las actitudes y ritos de las residencias de tipo 1 y las de los mbuti y los masai, así como entre las actitudes y ritos de las residencias de tipo 2 y, por ejemplo, las de los merina. Sin pretender llevar estas comparaciones “mucho más allá”, nos parece que la actitud y prácticas de los mbuti, protagonistas de su propio y extremo rito de evitación consistente en el traslado de la población entera, o la de los masai que callan y olvidan mientras abandonan a sus muertos en el campo, son semejantes a las de los empleados de las residencias de tipo 1, que llevan a cabo el “cierre de las puertas” mientras evacúan cadáveres a hurtadillas.

Del mismo modo, al comparar los rituales de las residencias de tipo 2 con los funerales de los merina, considerando como unos rodean a sus muertos y los otros bailan con ellos a hombros, sin que la vista, o incluso el tacto, de la muerte provoque en ellos temor o rechazo, podemos pensar que se trata de actitudes y prácticas comunitarias, también, semejantes. Por lo tanto, bien podría ser que el hecho de compartir posiciones colectivas comunes (de negación o integración) en torno a temas universales (como la muerte) favoreciera la producción de respuestas simbólicas semejantes incluso en pueblos con contextos culturales tan dispares y alejados.

LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

Sabemos que uno de los principales objetivos de la antropología es hacer inteligible la diversidad cultural y lograr la comprensión del “otro”, de lo diferente, de lo ajeno, y en muchas ocasiones, a través de los “otros”, alcanzamos una mejor comprensión de nosotros mismos. Pero, como señala Nuria Fernández Moreno, para que eso ocurra, antes debe darse el proceso inverso, puesto que:

“[...] lo que llegamos a saber de los otros, sólo es posible desde lo que ya conocemos de nosotros mismos. Percibimos a los otros reconociendo lo que en ellos hay de diverso o semejante respecto a nosotros. La diversidad sólo existe por contraste”. (Fernández, N. 2004: 15)

Por lo tanto, creemos positivo intentar, sin prejuicios, conocer un poco mejor lo que tenemos cerca, sean cuales sean nuestros sentimientos y creencias particulares, aunque estemos tratando un asunto tan delicado como la religión, de otro modo estaremos expuestos a dar por sentadas apariencias que pueden resultar falsas. Un ejemplo de lo que consideramos un error, en relación con el culto a los antepasados, lo podemos encontrar, en una obra divulgativa en la que, G. Krausskopff, una experta en las creencias y rituales de las sociedades orientales, tras exponer las prácticas culturales de China, Japón y África, llega a afirmar que, en contraste:

“[...] el Occidente cristiano honra a sus muertos y rinde “culto” a alguno de ellos, santos o héroes laicos, pero los difuntos no desempeñan ningún papel (excepto como referencia espiritual) en los asuntos de los vivos”. (Krausskopff, G. En Bonet, P e Izard, M. 1997: 84)

Consideramos que afirmar esto es erróneo, ya que los difuntos desempeñan un papel importantísimo en la vida de los fieles, tanto en los asuntos más cotidianos como en los más graves o importantes. Bastaría recordar al respecto que uno de los requisitos para ser canonizado como Santo de la Iglesia Católica consiste, precisamente, en la presentación de cierta cantidad de milagros obrados por intercesión del candidato, o recordar también a San Antonio de Padua, al que en varias ocasiones hemos recurrido para

encontrar llaves perdidas, aprobar exámenes o sanar dolencias, mediante el rezo del siguiente responsorio:

“Si buscas milagros, mira: Muerte y horror desterrados; miseria y Demonio huidos, leprosos y enfermos sanos. El mar sosiega su ira, redímense encarcelados, miembros y bienes perdidos recobran mozos y ancianos. El peligro se retira, los pobres van remediados, cuéntenlo los socorridos, díganlo los paduanos. Ruega a Cristo por nosotros Antonio divino y santo, para que dignos de Sus promesas seamos. Amén.”

En la Iglesia Católica, a diferencia de lo que ocurre en las Iglesias protestantes, los fieles pueden rezar a los santos pidiendo su intercesión ante Dios, para así lograr su ayuda y protección en cualquier aspecto de la vida. No obstante, y esto es fundamental, para la Iglesia Católica santos son todos aquellos, vivos o muertos, que están en gracia de Dios (es decir, que se comportan según la voluntad de Dios), no sólo los muertos oficialmente canonizados. Y, a pesar de que cada uno conserva su individualidad espiritual, la unión de todos los santos forma un solo cuerpo, “el Cuerpo Místico de Cristo”, en el que cada miembro puede influir positiva o negativamente en los demás. Por eso se dice que la:

“Iglesia es un único sujeto en el orden sobrenatural, en el orden de la fe y de la gracia, una comunidad de creyentes. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de creyentes [...] La Iglesia es como una persona moral y mística a la que el creyente se incorpora mediante la fe.” (Ocáriz, F. y Blanco, A. 1998: 181)

En este contexto cobra su sentido la expresión “Comunión de los Santos” (en latín “*communio sanctorum*”²). La Comunión de los Santos indica, ante todo, la común participación de todos los miembros de la Iglesia en las cosas santas (*sancta*): la fe, los sacramentos, (en particular la Eucaristía), los carismas y otros dones espirituales. Designa también la comunión entre las personas santas (*sancti*), es decir, entre quienes están unidos a Cristo muerto y resucitado. La expresión “*Sancta sanctis*” (lo que es santo para los que son

² Se trata de un concepto que data de los primeros tiempos del cristianismo. La formulación latina “*communio sanctorum*” más antigua que se conserva es del año 388, y figura en un escrito del Emperador romano Teodosio.

santos) es lo que se proclama por el celebrante en la mayoría de las liturgias orientales antes de la distribución de la comunión.

Los fieles (*sancti*) se alimentan con el cuerpo y la sangre de Cristo (*sancta*) para crecer en comunión con el Espíritu Santo (*Koinônia*) y comunicarlo al mundo. Una parte de los miembros de la Comunión de los Santos están vivos en este mundo. Otros están ya muertos, purificándose en el Purgatorio y siendo ayudados por las plegarias de los demás; y otros, finalmente, están ya junto a Dios, intercediendo por el resto, pero todos juntos forman, con Cristo, una sola Iglesia. (Catecismo de la Iglesia Católica) Además, también forman parte de la Comunión de los Santos los ángeles, y también los no católicos, según su grado de unión con Cristo y con el espíritu de la Iglesia. El “Catecismo joven de la Iglesia Católica”, explica todo esto con otras palabras:

“A la Iglesia pertenecen los vivos y los muertos. Conocidos y desconocidos, grandes santos y personas insignificantes, todos podemos ayudarnos mutuamente sin que la muerte lo impida. Podemos invocar a nuestros santos patronos y a nuestros santos favoritos, pero también a nuestros parientes difuntos, de quienes pensamos que ya están junto a Dios. Y, al contrario, podemos socorrer a nuestros difuntos que se encuentran aún en proceso de purificación, mediante nuestras oraciones. Todo lo que cada uno hace o sufre en y para Cristo, beneficia a todos. La conclusión inversa supone, desgraciadamente, que cada pecado daña la comunión”. (Youcat, 2011: 91)

A grandes rasgos y de manera sencilla, en el párrafo anterior se resume parte del significado del dogma de la Comunión de los Santos, así como de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo. No obstante, a continuación reproducimos dos artículos del Catecismo de la Iglesia Católica que exponen, más formalmente, algunos aspectos de lo dicho anteriormente:

“947: Como todos los creyentes forman un solo cuerpo, el bien de los unos se comunica a los otros [...] Es, pues, necesario creer [...] que existe una comunión de bienes en la Iglesia. Pero el miembro más importante es Cristo, ya que Él es la cabeza [...] Así, el bien de Cristo es comunicado [...] a todos los miembros, y esta comunicación se hace por los sacramentos de la Iglesia”.

“962: Creemos en la comunión de todos los fieles cristianos, es decir, de los que peregrinan en la tierra, de los que se purifican después de muertos y de los que gozan de la bienaventuranza celeste, y que todos se

unen en una sola Iglesia; y creemos igualmente que en esa comunión está a nuestra disposición el amor misericordioso de Dios y de sus santos, que siempre ofrecen oídos atentos a nuestras oraciones" (Pablo VI, Credo del Pueblo de Dios: 30)

Estas doctrinas del catolicismo contienen elementos que, como vimos anteriormente, también aparecen en la mayoría de los cultos africanos a los antepasados: la fe en la vida eterna, la conexión con la divinidad, la importancia de lo comunitario, la posibilidad de comunicación e influencia recíproca entre los vivos y los muertos, la comensalía sagrada, etc. Todo ello parece formar parte de las características generales de las "comunidades de vivos y muertos" con independencia de que las encontremos en una aldea africana o en una residencia de ancianos religiosa de la ciudad de Valladolid.

Para finalizar, diremos que estas conexiones no han pasado inadvertidas. En el año 1994 tuvo lugar en Roma el Primer Sínodo Africano. En éste Sínodo se estudiaron los valores de la cultura africana y los aspectos de las RTA que tienen semejanzas con la doctrina cristiana. Los resultados de las deliberaciones del Primer Sínodo Africano fueron resumidos en sesenta y cuatro proposiciones. En la proposición número treinta y seis, se decía textualmente:

"Recomendamos que, habiendo tomado todas las precauciones necesarias para que no perjudique en modo alguno la adoración sincera de Dios y el papel propio de los santos, sea permitido el culto de los antepasados, con liturgias preparadas, autorizadas y propuestas por las autoridades competentes en la Iglesia".

Esta proposición constituye un verdadero hito histórico, por tratarse de la primera vez que un documento oficial de la Iglesia Católica recomienda al Papa que se reconozca y permita el culto africano a los antepasados dentro de la Iglesia. A partir del Sínodo del año 1994, un número creciente de teólogos africanos han investigado y publicado sobre estos temas, y actualmente, todas las conferencias episcopales católicas de los países africanos, disponen de un departamento de diálogo interreligioso. (Burgos, 2001)

BIBLIOGRAFÍA

ABAD, L. (1994). La construcción social de la muerte. Muerte y estructura social. En *Sistema, revista de ciencias sociales*, nº 122, pp. 25-41.

AKOUN, A. Et al. (1978). *Antropología. La antropología desde el hombre primitivo a las sociedades actuales*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

ALLUÉ, M. (1998). La ritualización de la pérdida. En *Anuario de Psicología* (Universidad de Barcelona), vol. 29, nº 4, pp. 67-82.

BONTE, P. e IZARD, M. (1997). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.

BURGOS, B. (2001). *¿Existe un diálogo del cristianismo con las religiones tradicionales africanas?*. En: <http://www.iglesiaviva.org/n208-11.htm> (Consultado el 6 de diciembre de 2012).

CORTÉS, J. (2006). *Pueblos y culturas de África. (Etnohistoria, mito y sociedad)*. Madrid: Editorial Mundo Negro.

DURKHEIM, E. (1982) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.

FERNÁNDEZ, N. (Comp.) (2004). *Lecturas de etnología: Una introducción a la comparación en antropología*. Madrid: UNED.

IGLESIA CATÓLICA. (2011). *Youcat. Catecismo joven de la Iglesia Católica*. Madrid: Ediciones Encuentro.

IGLESIA CATÓLICA. *Catecismo de la iglesia católica*. En: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (Consultado el 20 de noviembre de 2012).

KUPER, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.

MUHINDO, E. (2009). Cloud of witnesses in Hebrews 12:1 and Ganda ancestors: an incarnational reflection. En *Neotestamentica 43.1*. En: <http://neotestamentica.files.wordpress.com/2009/10/431ckalengyo-sample.pdf> (Consultado el 20 de octubre de 2012).

MURRAY, J. (1989). *África. El despertar de un continente*. Barcelona: Ediciones Folio, S.A.

OCÁRIZ, F. y BLANCO, A. (2008). *Teología Fundamental*. Madrid: Ediciones Palabra.

PARRINDER, G. (1980). *La religión africana tradicional*. Buenos Aires: Ediciones Lidium.

VAN GENNEP, A. (2008) [1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

II. LA IDENTIDAD ÉTNICA MAPUCHE EN CHILE EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN: MÁS ALLÁ DEL TERRITORIO

José Luis González Llamas

“Nadie puede vivir sin recordar y nadie puede vivir tampoco sin los recuerdos de la historia [...] la historia está allí orientando nuestros juicios a cada instante, formando nuestra identidad, determinando la fuente y toma de conciencia de nuestros valores.”
(Molano, O. 2008: 77)

RESUMEN. Inmersos en un mundo globalizado, aproximarse a la identidad étnica de los mapuche requiere tomar en consideración, por un lado, que esa identidad difiere bastante de la de sus antepasados debido a las transformaciones culturales, y por otro, que existe una dispersión de los mapuche en distintos ámbitos geográficos, que complica el abordaje de la cuestión identitaria y hace que sea necesario tener en cuenta la variable identidad-territorio. A pesar de las circunstancias diferenciales, comparten una identidad étnica que los hace distintos al resto de chilenos y a través de la cual se posicionan frente al poder hegemónico del Estado y ante los procesos homogeneizadores de la globalización. La revitalización de la cultura propia se utiliza como instrumento reetnificador-reivindicativo y la resignificación del patrimonio cultural como herramienta de revalorización de su identidad.

PALABRAS CLAVE. Mapuche, identidad, identidad étnica, cultura, territorio.

INTRODUCCIÓN

En las líneas que siguen, se pretende realizar una aproximación a la situación actual del pueblo mapuche de Chile, en referencia a una idea central, su identidad étnica en el contexto de la globalización. Para abordar estas cuestiones, se hace necesario tener presente que la identidad mapuche en la actualidad, es muy distinta a la de sus antepasados, debido a las lógicas modificaciones culturales y a las dinámicas transformadoras que se han acrecentado con la pretendida “modernización” que propician los procesos globalizadores. Por otro lado, no se puede olvidar que se trata de una sociedad

muy heterogénea, por lo que se deben mantener siempre las cautelas necesarias para no caer en falsas generalizaciones.

Uno de los aspectos diferenciales de la sociedad mapuche, se encuentra relacionado con el lugar en el que habitan y sobre el que existe un ineludible debate en torno a la identidad. Nos referimos a dos ámbitos con vivencias distintas; por un lado, el de una población rural, minoritaria, y por otro, una amplia mayoría que está asentada en el ámbito urbano. Tal diferenciación es pertinente teniendo en cuenta que existen dinámicas sociales y culturales distintas. Observamos por tanto, una distinción establecida básicamente desde la perspectiva identidad-territorio, inexorablemente unida a las transformaciones culturales.

La población que denominamos rural, continúa manteniendo parte de la cultura heredada de sus antepasados, por lo que de forma objetiva podemos considerar que están más próximos a una “identidad ancestral”, desde la premisa de que el principal rasgo cultural es el asentamiento en la tierra. Por el contrario, aquellos que pisan el asfalto han adquirido otras identidades en un proceso lógico de vivencias diferentes fuera de sus territorios, y configuran un segmento social disperso y dispar.

A tenor de lo dicho, se podría pensar que los que siguen asentados en las tierras de sus ancestros mantienen de manera fiel la cultura de sus antepasados y en consecuencia continúan con las antiguas tradiciones. No es así, la realidad es que, si bien siguen conservando parte del legado de su cultura, también han “sucumbido” a las naturales alteraciones culturales que se acrecientan, es necesario insistir, por los procesos globalizadores.

En consecuencia, la cultura de los mapuche en la actualidad se compone de una serie de elementos heredados y otros adoptados, que configuran una realidad en forma de movimiento pendular entre la novedad y la persistencia. Los argumentos que exponemos, giran en torno al concepto “identidad” al que queda incorporado automáticamente el término “cultura”, teniendo en cuenta que, como afirma Giménez (2012), se trata de una pareja conceptual indisoluble. Una relación simbiótica que nace del hecho de que la identidad es, finalmente, el repertorio cultural que distinguimos como propio y diferente al de los “otros”.

Expresadas las diferencias entre los mapuche de los distintos ámbitos, con modos de vida tan diferentes y culturalmente tan alejados, puede dar la impresión de que en nada se parecen, que incluso no hay nada que los una. Lejos de dar validez a esta consideración, anticipemos que sobre las realidades diferenciales respecto al lugar donde habitan, existe un elemento unificador dentro de esa sociedad diversificada, la identidad étnica. Se trata de un sentimiento de pertenencia a una cultura diferente al resto del que se sienten copartícipes.

Esto nos permite afirmar que se trata, por un lado, de valorizar su cultura propia como elemento integrador que se expresa a través del sentido de pertenencia a una identidad diferenciada frente a las dinámicas homogeneizadoras de la globalización, y un instrumento contra el poder hegemónico del Estado. Se trata, pues, de reivindicar-se y ser reconocidos como una cultura distinta, contra las pretensiones asimiladoras de un poder contrario a políticas a favor de la diversificación de la sociedad. Por lo expuesto anteriormente, nos movemos en un territorio conceptual (identidad-cultura-territorio) complejo, que requiere algunas precisiones de carácter general básico antes de una aproximación analítica de la sociedad mapuche.

IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN: EL PROCESO CULTURAL HOMOGENEIZADOR

En los tiempos actuales, e inmersos en la globalización, se hace más complejo que nunca el abordaje de cuestiones relativas a la identidad, lo que hace, por otra parte, que revista mayor interés académico. La identidad es, en definitiva, la respuesta a las preguntas que nos hacemos sobre quién soy, de dónde vengo, o con qué valores me identifico, cuestiones que jamás quedan definitivamente contestadas. Se trata por tanto, de una necesidad humana que nace de una acción auto-reflexiva. Es una indagación en la autoconciencia que, por analogía, en interacción con otras produce la identidad colectiva y va asociada, según Riveros (2005), a nuestra historia de vida. Depende de las vivencias, el lugar donde nos encontramos, la manera de concebir el mundo respecto a la época en la que vivimos. En definitiva, tiene que ver con el individuo, el grupo, la sociedad y la historia personal y social.

En las sociedades más “tradicionales”, se crean identidades socialmente definidas de antemano, sin embargo, en las que son más complejas, los procesos de socialización se convierten en una multiplicidad de trayectorias individuales (Pujadas, en Molina, F.) que perfilan la construcción de identidades. En consecuencia, la identidad cultural de una persona queda enmarcada en una identidad global; según Abou, en *“una constelación de identificaciones particulares en instancias culturales distintas”*. (en Molina, F.: 3) La identidad, que está compuesta por un repertorio cultural, provoca que ambos conceptos sean indisociables. En palabras de Giménez (2012), está constituida a partir de materiales culturales, lo que en definitiva, significa que ésta no sea más que la cultura interiorizada. Si partimos de la premisa de que cultura e identidad conforman una relación simbiótica, y puesto que la cultura no es estática sino que se modifica constantemente a lo largo de nuestra vida, estamos en condiciones de afirmar que la identidad también cambia. Dicho de otro modo más preciso, lo que ocurre es que la identidad se va configurando a través de la adquisición de otras identidades, lo que se puede calificar como una “redefinición adaptativa”, que depende de infinidad de circunstancias personales y sociales.

Así las cosas, los atributos culturales configuran un sistema de valores donde conviven las transformaciones con elementos que persisten, que permite establecer una diferenciación respecto a los “otros” y que, en definitiva, hace que podamos pertenecer a una colectividad de referencia. La cultura entonces se compone de elementos heredados y otros novedosos que se adoptan en un interminable proceso, por lo que se puede afirmar que es “algo vivo”. (Molano, L. y Olga, L. 2008)

El mundo, convertido en “aldea global”, provoca que desaparezcan las certidumbres de un aislamiento geográfico, donde se constituye un espacio de transformaciones culturales suaves donde mantener las “seguridades identitarias”. La nueva realidad desdibuja las diferencias, por lo que la globalización representa un elemento aniquilador de identidades y provoca la sensación de inseguridad, de modo que parece que ya *“no somos soberanos de nuestra identidad, sino que la globalización nos disuelve y decide por nosotros”*. (Aguirre, A. y Morales, J. 2000: 1)

La principal consideración a tener en cuenta a tenor de lo expresado, es el hecho de que a lo largo de nuestra existencia cambiamos nosotros, como lo hace la sociedad de la que formamos parte. La identidad, que como hemos señalado no es inmutable, sino cambiante y dinámica, se configura mediante un proceso continuo de reconstrucción. En su conformación intervienen dimensiones diversas, ya sean temporales, donde interactúan pasado, presente y futuro, y espaciales, que tienen que ver con lugares y contextos (Bartolomé, M. et al. 2000). Según Molano (2008) la identidad no es un concepto fijo, por el contrario se recrea individual y colectivamente y se va alimentando por influencias exteriores.

Por esta razón, y más en esta época globalizada, se hace necesario referirse a la “identidad” teniendo en cuenta su variabilidad y su interacción con otras identidades que, según Barros (2009), no son excluyentes, sino múltiples. El hecho es que las personas se sienten influidas de forma simultánea por corrientes identitarias diversas, que están motivadas por diferentes causas o efectos culturales o procesos socio-históricos que se agudizan en los tiempos de la globalización. En definitiva, se producen consecuencias inherentes a procesos identitarios contradictorios, entre la conformación de identidades por influencias externas o reafirmación de las propias (Bartolomé, M. et al. 2000). A la vez que se alimentan las identidades comunitarias, éstas se devalúan por el efecto rebote que desencadena el “reavivamiento” de esencialismos resistentes. (Molina, F.)

Las dinámicas globalizadoras llevan implícito un proceso homogeneizador que diluye las diferencias, y no obstante, más que antes, existe un interés inusitado por diferenciarse. No deja de ser una paradoja que un efecto haga acrecentar el contrario, lo que está provocando la revitalización de culturas locales o regionales. Para Barros, los procesos antagónicos de homogenización y heterogenización son inherentes a la globalización, pero mantienen una convivencia en tensión permanente. Reconoce que aunque existe una tendencia a la mundialización, y que ésta provoca erosiones en los particularismos culturales, *“una cultura mundializada no implica el aniquilamiento de las otras manifestaciones culturales, cohabita y se alimenta de ellas”*. (2009: 33)

TERRITORIO, IDENTIDAD Y CULTURA

Unas breves consideraciones generales sobre lugar, identidad y cultura permitirán que posteriormente podamos aproximarnos a la realidad de la sociedad mapuche. Lo cierto es que durante demasiado tiempo la cultura se ha asociado con agrupaciones humanas ligadas a un espacio concreto. El estudio de un grupo humano culturalmente unitario no se entendía sino vinculado a un territorio perfectamente delimitado.

Sin embargo, en los tiempos actuales se ha roto esa tendencia; ya no se concibe la existencia de una clasificación identitaria establecida por medio de fronteras geográficas. Vivimos una etapa en la que las identidades están siendo desterritorializadas, lo que Edward Said ha llamado “*una condición generalizada de desarraigo*” (en Gupta, A. y Ferguson, J. 2008: 239), por lo que es necesario desvincular espacios concretos con la idea de cultura como algo localizado. La identidad se entiende desde la pertenencia a una colectividad de referencia o grupo específico, pero éste no tiene por qué estar perfectamente localizado geográficamente, de modo que no quedan excluidos refugiados, desplazados o emigrantes. (Molano, L. y Olga, L., 2008)

Desvincular frontera con territorio no significa inexistencia de delimitaciones diferenciadoras, es decir, que no queda desterrado el concepto “frontera”. Por el contrario, se hace necesario indagar con más profundidad dónde encontrar demarcaciones donde se identifican los iguales y se diferencian del resto, pero desde perspectivas socio-culturales que resultan enormemente subjetivas. De este modo, la frontera es algo que está en la mente, es decir, una “*construcción intelectual y simbólica*” (Maya, M. 2012: 2). Es lo que Giménez (1999: 31) llama “*territorios culturales*”, cuyos límites sobrepasan los geográficos.

Este territorio, que es la cultura, se entiende como un “*tupido entramado de relaciones simbólicas*” (*Ibidem*: 32), por lo que concebimos cultura como lo hace Clifford Geertz (1989), al definirla como una “telaraña de significados”, configurada a través de “pautas de significados”. En definitiva, se trata de entender la cultura desde la perspectiva de una significación simbólico-expresiva que se encuentra en todos los ámbitos de la vida. Está en todas partes,

por lo que se puede afirmar que no es otra cosa que un conjunto de signos, valores, símbolos y actitudes.

Naturalmente, el concepto “frontera” se ha convertido en algo más genérico e impreciso, puesto que ha dejado de entenderse como algo estático. Sin duda así es, si tenemos en cuenta, como hemos señalado anteriormente, que la cultura mantiene una dinámica de remodelación continua. Esta lógica indefinición produce la paradoja de que cultura y frontera cobran más prominencia (Gupta, A. y Ferguson, J. 2008) y en consecuencia, espacio y lugar son más centrales que nunca en los estudios antropológicos.

Estos argumentos forman parte de las tesis de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras*, que marcó un antes y un después en el concepto de frontera en relación a los grupos étnicos. Ésta, según Barth, debe concebirse desterrando la vinculación entre territorio e identidad, afirmando que *“los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos”* (1976: 17), sino que se establece a través de la diferencia que procura el compartir un sentimiento de pertenencia común, una identidad étnica.

Según lo expresado, podemos entender que para mantener una identidad no es preciso estar establecido en un territorio concreto y que interactuar con “otros” y modificar los rasgos culturales no significa la desaparición de dicha identidad. En consecuencia, y aún pareciendo una contradicción, estar desplazado fuera de los territorios de origen y mantener una interacción con “diferentes” provoca una transformación en el repertorio cultural de origen, debido a la asimilación o pérdida de elementos culturales, pero no una pérdida de “su identidad”, por mucho que adquiriera otro tipo de identidades.

En cuanto a los desplazados, en relación a su “tierra natal”, es preciso tener en consideración que éstos suelen mantener el lugar de origen como un símbolo unificador muy poderoso, aunque este pueda ser ciertamente “desconocido”. En cualquier caso existen nociones propias que vinculan el sentimiento identitario con el lugar, aunque sea como referencia simbólica. Al respecto, Giménez sostiene que *“El territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial”*. (1999: 34)

Profundizando más en las consideraciones de Giménez en cuanto a la importancia que tienen los territorios como lugares de adscripción, señalamos algunos aspectos relevantes. Hemos indicado que no debe vincularse identidad con un territorio perfectamente delimitado, estableciendo con ello una disociación entre frontera geográfica y cultura, construyendo ésta, precisamente, los imprecisos límites fronterizos. A pesar de ello, el territorio, según este autor, no deja de ser por sí mismo un *“espacio de inscripción de la cultura”* (Ibídem: 33). Los territorios siguen funcionando como *“espacios estratégicos”* (Ibídem: 27) en los que se mantiene el poder simbólico de las diferencias culturales a pesar de la presión homologante de la globalización. De este modo, el territorio es utilizado como *“un espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales o colectivas”*. (Ibídem: 29)

Y es que la desterritorialización física no implica la desterritorialización en otros aspectos más subjetivos, de modo que el abandono físico de un territorio no significa la pérdida en términos simbólicos, puesto que esa es la referencia que conserva el emigrante sobre su patria. Es el recuerdo perpetuado sobre el que se sustenta la nostalgia del que afirma que lleva la *“patria adentro”* (Ibídem: 34). En síntesis, el territorio, de acuerdo con Raffestin (en Giménez, G. 1999: 27), sería el *“espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente- por los grupos humanos”*.

LA SOCIEDAD MAPUCHE: ENTRE LA PERSISTENCIA Y LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL

Los mapuche en la actualidad no representan una imagen homogénea, por lo que es necesario mantener ciertas cautelas al sacar conclusiones, huyendo de las generalizaciones. La realidad es que un 62,4 %³ de la población mapuche habita en las zonas urbanas, mientras que el resto lo sigue haciendo en las comunidades, dentro del ámbito rural, por lo que existe ya un aspecto diferencial de base. Ante esta realidad se puede considerar que, obviamente, los modos de vida son diferentes entre quienes siguen asentados en el territorio de

³ En: *Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile, Censo 2002*.

sus ancestros y aquellos que se han alejados geográficamente de sus lugares de origen.

Si bien es cierto que, objetivamente, quienes siguen asentados en las tierras de sus antepasados mantienen una cercanía mayor con las tradiciones que forman parte de su cultura tradicional, también lo es que parte de ese acervo cultural apenas se conserva. Los procesos modernizadores, asociados a los cambios culturales del proceso globalizador, ha cambiado la manera de vida de los actuales mapuche, que dista mucho de la sus antepasados.

Los habitantes de zonas rurales son en gran medida quienes mantienen y reproducen algunas manifestaciones tradicionales. Se puede hablar de un movimiento pendular entre la persistencia, la reconstrucción y las transformaciones de la globalización, cuyo punto de apoyo es su vinculación a la tierra, sobre la que se asienta su cosmovisión. El apego a la tierra es la base fundamental de su cultura, es la que da significado a una concepción filosófica naturalista de concebir el mundo, de la que los seres humanos forman parte y en la que todo está ligado en una relación simbiótica. Profundizando en este asunto nada baladí de la tierra como pilar base de su cultura, no conviene olvidar de que su propio nombre indica ellos son la gente de la tierra, *Mapu-tierra, che-gente*.

Demos por hecho que los cambios culturales de los mapuche que viven en territorios rurales han sido y son menos radicales que los de aquellos que se han establecido en la ciudad, cuya distancia, “objetivamente” es mayor respecto de la cultura originaria. El modo de vivir del “mapuche urbano” ha sufrido unas transformaciones más acentuadas, puesto que no vive de acuerdo a las normas o relaciones sociales existentes en las comunidades. Éstos han adoptado nuevos modos de vida y por lo tanto han asimilado otras identidades, consecuencia lógica en un proceso de interrelaciones con “otros”.

En definitiva, las transformaciones culturales, dinámicas y cambiantes, son una realidad en los dos ámbitos. Si bien en las ciudades se han ampliado las distancias culturales, no es menos cierto que en el medio rural, a pesar de que se mantiene la conexión natural que aporta el mantenerse en el territorio propio, donde antes estuvieron sus antepasados, la esencia impregnada en ese “vivir en

la tierra” se ha resquebrajado, y en cierto modo, no deja de ser una ilusión la conexión natural entre la cultura y el lugar. (Gupta, A y Ferguson, J. 2008)

Causas de la migración: el desplazamiento forzado

Entender por qué se produce el desplazamiento a las ciudades, que arranca en los años treinta del siglo XX, requiere retrotraerse a los últimos años del siglo XIX. La fecha determinante es la de 1883 con la derrota mapuche por el incipiente Estado chileno, que puso fin a la mal denominada “Pacificación de la Araucanía”, porque en la práctica la pretensión era la conquista del territorio. Una usurpación que favorece los intereses de extranjeros y colonos criollos que se apropian de la tierra. En 1884 se activa el plan de “reducciones”⁴ que confina a los mapuche en pequeños espacios y provoca la desaparición de las tierras comunitarias. Esto supone la progresiva desintegración de la sociedad mapuche y de las bases fundamentales de su cultura, al ser integrados en los Estados de Chile y Argentina, donde se les impone un sistema socio-político y cultural hegemónico. Proceso ante el que han mantenido una fuerte oposición de resistencia y reivindicación étnico-cultural. Lo que Saavedra denomina una “*subcultura étnica de resistencia*” (2000: 20).

Lo cierto es que a partir de esta compartimentación territorial, muchas familias pierden sus tierras, debido a la expropiación ilegítima y son obligados a vivir en pequeñas parcelas valladas, donde los recursos apenas son suficientes para subsistir. Se inicia así el camino hacia la proletarización y el deterioro de las condiciones de vida, puesto que se ven obligados a desplazarse a la ciudad con la esperanza de una vida mejor, soñando en muchos de los casos con conseguir ahorros suficientes para retornar a su comunidad, algo que no ocurre con frecuencia. Por un lado, el desplazamiento causa un efecto traumático al tener que romper lazos con la familia, y por otro, las expectativas no se cumplen en la mayoría de los casos, y el resultado es que viven en condiciones aún peores de las que tenían.

⁴ Compartimentos territoriales entregados a los mapuche bajo un título de merced.

El mapuche en la urbe: la creación de nuevas identidades

Una vez en las calles asfaltadas, el mapuche encuentra un territorio hostil en el que su vida cotidiana poco se diferencia de la de cualquier chileno pobre. Los empleos que encuentran están mal remunerados y finalmente terminan por vivir en condiciones muy precarias. Se trata de una nueva realidad en la que pasan por distintas fases, primero por un periodo de resistencia al cambio y una posterior adaptación, que viene dada por la necesidad de ser aceptados. Son objeto de discriminación, fruto de prejuicios raciales sobre ideas falsas que han pasado de generación en generación y que se traducen en el desprecio al que consideran inferior. Algunos mapuche ocultan cualquier rasgo visible que los identifique, no dan continuidad a tradiciones propias e incluso cambian su nombre. Lo cierto es que no es fácil reproducir en este contexto urbano una cultura que va ligada al medio rural, lo que va a propiciar que ésta se diluya y ellos se vuelvan “invisibles”. Es preciso tener en cuenta que se trata de una sociedad heterogénea, por lo que se hace necesario mantener ciertas cautelas respecto a las generalizaciones.

El grado en el mantenimiento cultural difiere bastante, dependiendo de diversas circunstancias. En este sentido conviene no olvidar que fruto de uniones entre mapuche y no mapuche, se produce un mestizaje que provoca en ocasiones un alejamiento mayor de la cultura ancestral. Por otro lado las diversas generaciones se adscriben a esa cultura en grados distintos, y por lo tanto produce contrastes en el sentimiento identitario de unos y otros. Así mismo, existe una cohabitación entre quienes llegan recientemente, los que llevan más tiempo y los nacidos allí; diferencias entre generaciones que provocan una amalgama de sentimientos y sensibilidades en intensidades distintas.

El mapuche alejado de la tierra se encuentra en una situación ambigua. A la discriminación que sufre al llegar a las ciudades hay que añadir la que llega de aquellos, incluso mapuche, que afirman que en puridad no pueden serlo quienes se han alejado de su territorio ancestral y los califican como “ahuincados”⁵. En este sentido, conviene precisar que el hecho de alejarse físicamente no significa

⁵ Huinca significa “nuevo inca”. Es un término utilizado por los mapuche para nombrar a los conquistadores españoles y por extensión se utiliza de forma despectiva para calificar a los no mapuche.

dejar de mantener el territorio como punto de referencia, por lo tanto un desarraigo respecto a su lugar de origen. De hecho, lo más común es que exista una interacción entre inmigrantes y comunidades, en la que existe una dependencia mutua (Bello, A. 2002). Para Oemichen (en Bello, A. 2002: 4), la comunidad es *“una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones sociales primarias significativas que permiten a los que se han ido de ella mantener su membresía”*.

Los migrados serían considerados como parte de una comunidad extraterritorial y que aunque estén fuera de los límites territoriales históricos, se conforma esa comunidad a través de elementos simbólicos. En este sentido, Giménez señala que sobre el “lugar”, sobre la tierra natal se mantiene un apego afectivo como *“lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como geosímbolo”*. (1999: 29)



Imagen 2. Tres chemamull en la plaza principal de Pucón.
Autoría propia.

IDENTIDAD ÉTNICA MAPUCHE: UN TERRITORIO COMÚN

La diferenciación entre mapuche rural y mapuche urbano se basa fundamentalmente en vivencias distintas. Los mapuche de las ciudades se han ido adaptando a circunstancias nuevas, para lo cual se han reapropiado, como indica Chenard (2006), de particularidades culturales ajenas, de modo que comparte con el “chileno” múltiples identidades. A este respecto, es preciso insistir en que los individuos se auto-inscriben en asociaciones identitarias cuyas características representan constructos diferenciados.

Aunque en el medio urbano los cambios son más acentuados, todos, unos más que otros, han sufrido transformaciones culturales, que sirven como argumento a algunos para aplicar distintos grados de “mapuchidad”, es decir, considerando que algunos son más mapuche que otros. En contra de argumentos de este tipo, apoyamos la tesis de Chenard, quien afirma que la diferencia entre el mapuche rural y el urbano no nace del propio mapuche, sino del medio en el que vive y al que ha debido adaptarse.

En cualquier caso existe un hecho irrefutable, que son diferentes al resto de chilenos, lo es su origen y su cultura heredada. A pesar de cualquier hecho diferencial entre los mapuche, todos están unidos por una identidad étnica, que *“se sobrepone a la mayoría de los demás estatus”* (Barth, F. 1976: 20) y representa lo que podemos denominar como un territorio común. Al poner en valor identidad étnica como territorio, automáticamente estamos transfiriendo el concepto “territorio” desde una concepción de lugar, con sus fronteras delimitadas geográficamente, a otra basada en una perspectiva socio-cultural.

Lo cierto es que la herencia cultural no desaparece con el alejamiento físico, por el contrario, persiste el sentido subjetivo de pertenencia. Los rasgos tomados en cuenta, dentro de contenidos culturales, para establecer diferencias *“no son la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas”* (Maya, M. 2012: 5). A este respecto, Hickman (en Millán, 2008) afirma que los grupos étnicos que viven en zonas urbanas no pierden la identidad, sino que toman elementos de la cultura dominante como estrategia de supervivencia, pero los mecanismos de resistencia en relación a su identidad étnica son mantenidos. Retomamos aquí la tesis de Barth, quien sostiene que la interacción con los “otros” no provoca

una pérdida de su identidad étnica, sino que se siguen manteniendo las “fronteras” en virtud de una expresión y ratificación continuas (1976: 17). Lo que equivale a decir que los grupos se definen a través del límite étnico, no por el contenido cultural, a pesar de que es virtualmente imposible entender la etnicidad sin la cultura. (Bartolomé, M. 2000)

La identidad étnica, que es una especificación de la identidad social, persiste porque está constituido por un atributo dado, por tanto estático. Como indica Maya (2012), es capaz por sí misma de definir un grupo social específico. Profundizando más, se puede afirmar que la identidad étnica denota que miembros de categorías étnicas están dotados de una percepción o conciencia étnica que existe porque los individuos se saben poseedores de rasgos diferenciadores que les proporciona el conjunto de herencia cultural. Ésta fuerte significación supone una característica que se sitúa por encima de otras de otro tipo. Es decir, que los rasgos étnicos que poseen influyen sobre otros rasgos culturales, sociales o territoriales (*Ibídem*).

La pertenencia a un grupo étnico se basa en la consideración propia, en una autoadscripción que lleva implícitos una serie de conocimientos, conductas, valores y sentimientos compartidos que parten de un origen común. En este sentido, Bernal y Knight sostienen que identidad étnica se configura como una construcción psicológica definida por las autoideas sobre uno mismo como miembro de un grupo étnico. Se trata por tanto, como afirma Isajiw, de un fenómeno subjetivo de sentido de pertenencia y unicidad que tiene un significado histórico, con lo que se puede concluir, parafraseando a Smiht (en Bartolomé, M. 2000), que la identidad étnica es una suma de sentimientos que se identifican con un grupo diferente y que en definitiva no se pertenece a él por elección, sino porque ha nacido dentro y está ligado a través de emociones y símbolos.

Los atributos culturales del grupo étnico marcan la diferencia con otros grupos, pero éstos son renegociados en otros planos, lo que le proporciona un carácter subjetivo. La fragilidad de los rasgos comunes, costumbres, lenguaje, religión, de un grupo étnico hacen que no sea fácilmente asumible como un todo estático, sino que hay modificaciones producidas por la interacción y una subjetiva concepción de sí mismo respecto al grupo. La continuidad

diferenciadora está basada en un carácter simbólico (Maya, M. 2012), por lo que la autoidentificación con ciertos contenidos propios está llevada al plano de lo simbólico. Esto a pesar de que como indica Esteva (en Arias, L. 2006: 5):

“si bien el conocimiento de los símbolos de una cultura no es requisito para la identidad étnica, representa una condición para valorar relativamente el grado de adecuación entre la identidad étnica expresada y la forma o sistema cultural a que remitan dichos elementos culturales”.

Aunque sea a través de un alto componente simbólico, los mapuche llevan interiorizada una cultura que asumen como propia y mantienen un gran interés por su revitalización. Se trata de una reconstrucción o resignificación de un universo cultural que nutre su identidad étnica. En este sentido, todos, independientemente del lugar en el que viven, se sienten unidos por un interés común, básicamente por la devolución de sus territorios. Con el mantenimiento de una causa que los unifica, las diferencias se disipan. Esto queda ejemplificado en las palabras de un mapuche joven, recogido en el trabajo de Millán (2008: 173), quien manifiesta que *“formamos parte de un proceso mucho más amplio de reconstrucción de nuestra historia familiar, de nuestras historias personales, de nuestras historias como jóvenes, como mapuche, como pueblo mapuche”*

Resulta paradójico que sean los jóvenes urbanos, doblemente alejados de una cultura tradicional, con un grado mayor de desconocimiento, los que se sitúan habitualmente a la vanguardia de los movimientos reivindicativos. Así fue a principios de los años noventa del pasado siglo y así sigue siendo en la actualidad. Ellos son los que fomentan la resistencia y se reafirman en la recuperación de prácticas tradicionales, promoviendo una reapropiación cultural de la que se sienten herederos. Son sujetos, asegura Barros, que *“viven en tensión: desean mantener su cultura tradicional, luchar a favor de la demanda indígena, a la vez que se apropian de elementos mundializados, muchos de ellos útiles a su causa.”* (2009: 42) Para Bello (2002: 4), los mapuche urbanos, a pesar de no conservar gran parte de su cultura tradicional, mantienen una continuidad de:

“ciertos atributos culturales que definen la identidad étnica en términos objetivos, así como sus aspectos subjetivos y subjetivados, que no pueden ser comprendidos si se excluyen las relaciones que estos sostienen con las comunidades de origen.”

La ciudad se ha convertido en un lugar de sensibilización, donde reivindicar una cultura tradicional. Las causas del interés juvenil por las iniciativas reivindicativas nace de un sentimiento de pertenencia que se reafirma por el hecho de sentirse sometidos y sufrir el desprecio de los que los consideran inferiores. El sometimiento provoca un efecto de reafirmación, puesto que este les recuerda que son distintos. Sobre el cambio cultural, con unos nuevos marcadores identitarios, nos recuerda Giménez (2012), o gracias a ellos, se produce una redefinición y revitalización. La conciencia étnica está enmarcada en lo que Bonfil (en Arias, L. 2006: 3) llama una *“relación asimétrica de subordinación/dominación”* y por tanto, de acuerdo con Bengoa, la exclusión indígena es la base de la conciencia indígena.

A través de la reivindicación de los jóvenes mapuche urbanos por la defensa de una identidad étnica se manifiestan, señala Bello (2002), las pulsiones y tensiones de los conflictos indígenas. Se trata de una pugna contra un poder que impone su hegemonía con políticas asimilacionistas por el miedo a romper la unidad del país y que en definitiva marcan el camino hacia la homogeneización. Con ello se obliga a los pueblos originarios a ser chilenos y no otra cosa, de modo que no se reconoce el carácter plurinacional. Los mapuche se posicionan frente a las tendencias homologantes del Estado, un poder hegemónico al que demandan al igual que a la sociedad chilena el reconocimiento de la diversidad y unos derechos que les corresponden como pueblo originario. (Barros, M. 2009)

CONCLUSIONES

Las reivindicaciones del pueblo mapuche en la actualidad están enmarcadas en un escenario de confrontación con el Estado chileno. Éste se muestra insensible con los derechos de los pueblos indígenas y favorece a las multinacionales, que esquilman los recursos naturales de sus territorios ancestrales. Sobrevive el interés común de los mapuche por seguir defendiendo el escaso territorio que hoy siguen ocupando y la recuperación del que fue

usurpado con anterioridad. A las pretensiones de carácter territorial se une la de reivindicarse por medio de la revitalización de su cultura, no sólo contra el poder hegemónico sino ante los procesos homogeneizadores de la globalización.

Lo cierto es que la cultura, se caracteriza por ser un proceso continuo de aprendizaje y por lo tanto se remodela constantemente, integrando elementos heredados que persisten y otros asimilados. El cambio cultural constante recibe influencias exteriores que se van adoptando y novedades de carácter local, que conviven con una memoria histórica repleta de elementos simbólicos. Todo ello configura un repertorio cultural que bien podría ser considerado, según Barros (2009), como la idealización de una cultura ancestral, pero que sirve como un instrumento revitalizador.

La cultura tiene importantes funciones sociales que pasan, en primer lugar, por favorecer una estimación de sí mismo y una cohesión entre la colectividad. Es indispensable, apunta Verhelst (en Molano, L. y Olga, L. 2008), para cualquier tipo de desarrollo, ya sea individual o colectivo. En este sentido se pronuncia Giménez, (1999) al afirmar que a cultura hace existir una colectividad en la medida que constituye su memoria, y añade que contribuye a legitimar y cohesionar a sus actores. No cabe duda, por tanto, que la utilización del patrimonio cultural, tanto material como inmaterial, es un instrumento de gran utilidad. Aunque esté configurado a través de la reconstrucción o reinención de un pasado histórico, sirve para posicionarse y revalorizar lo propio. La educación patrimonial, supone, de acuerdo con Álvarez y Godoy *“una contribución al desarrollo colectivo de la historia local, inspirándose y contribuyendo a resignificar todas las creaciones culturales constituyentes de nuestra identidad.”* (2001: 5)

La influencia en el desarrollo social, e incluso económico, de una región, requiere la participación de toda la población. La identidad compartida, constituye, según Giménez, una dimensión importante para el desarrollo regional, y afirma que, no puede existir un desarrollo endógeno sin identidad colectiva. En conclusión, la identidad está ligada a la historia y al patrimonio cultural, que nos presenta un relato histórico compartido según referencias ancestrales. De acuerdo con Molano, L. y Olga, L. (2008), no puede existir identidad cultural sin la memoria, sin reconocer el pasado aunque sea a través

de elementos simbólicos que suponen un referente y ayudan a construir el futuro. Tampoco es posible manifestar una identidad, sino a partir del patrimonio cultural, que existe de antemano, independientemente de su valoración o reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, A. y MORALES, J. (2000). *Identidad cultural y social*. Barcelona: Bárdenas.

ÁLVAREZ, R. y GODOY, M. (2001). Experiencias rurales de educación patrimonial en la Décima Región. Comunidades mapuche Huilliche de Huiro, Astilleros y Rauco. En *Revista Austral de Ciencias Sociales*. N° 5, pp. 29-38.

ARIAS, L. (2006). *Identidad étnica y la reproducción cultural-social. El caso de la comunidad indígena mapuche lafkenche Trauco Pitra, Chile*. En: Chile <http://www.latinoamericaviva.com.ar/texts/identx/mapuches.pdf> (Consultado el 4 de agosto de 2011).

BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, M. et. al. (2000). *La construcción de la identidad en contextos multiculturales*. Ministerio de Educación, Cultura y deporte, Secretaría general de Educación y Formación Profesional (C.I.D.E). N° 149. España: Colección Investigación.

BARROS, M. (2009). La(s) identidad(es) mapuche(s) desde la ciudad global en Mapurbe venganza a raíz de David Aníñir. En *Revista Chilena de Literatura*. N° 75, pp. 29-46.

BELLO, A. (2002). Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades. En *Asuntos Indígenas (IWGIA)*. N° 3-4, pp. 40-47.

CHENAR, A. (2006). *La identidad mapuche en el medio urbano*. En: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article177> (Consultado el 20 de octubre de 2012).

Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile, censo 2002. Instituto Nacional de Estadísticas - Ministerio de Planificación Nacional. Programa Orígenes MIDEPLAN-BID. Santiago de Chile.

GEERTZ, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GIMENEZ, G. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. En: <http://medioexpresivoscampos.org/wp-content/uploads/2012/04/LA->

CULTURA-COMO-IDENTIDAD-Y-LA-IDENTIDAD-COMO-CULTURA1.pdf
(Consultado el 8 de noviembre de 2011).

GIMENEZ, G. (1999). Territorio: cultura e identidades: la región socio-cultural. En *Época* II. Vol. V. N° 9, pp. 25-27.

GUPTA, A. y FERGUNSON, J. (2008). *Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia*. En: <http://132.248.9.1:8991/hevila/Antipoda/2008/no7/10.pdf>. (Consultado el 2 de septiembre de 2012).

MAYA, M. (2012). *Las fronteras socio-culturales y la cuestión de la identidad del territorio*. Revista *TheLos*. N° 3.

MILLÁN, M. (2008). La construcción de la identidad mapuche en los contextos urbanos y rurales de la Wall Mapu (Argentina). En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina* pp. 159-179. Colección 50 años FLACSO. Quito: Ed. Fernando García.

MOLANO, L. y OLGA, L. (2008). Identidad cultural un concepto que evoluciona. En *ópera*. N° 7, pp. 69-84. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

MOLINA, F. *Educación, multiculturalismo e identidad*. En: <http://www.aulainter-cultural.org/IMG/pdf/Educacion.pdf>
(Consultado el 5 noviembre de 2012).

RIVEROS, E. (2005). *Religión e identidad mapuche*. CEME. Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez, versión electrónica. En: http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/cultura_tradi/POcultradi0004.pdf (Consultado el 8 noviembre de 2012).

SAAVEDRA, A. (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

III. IDENTIDADES EN MOVIMIENTO. MBYÁ-GUARANÍES EN MISIONES

Dr. Eleder Piñeiro Aguiar

*"Tiempo mbyá es tiempo mbyá".
Dedicado a todos los que me permitieron disfrutar de él.*

RESUMEN. En la provincia argentina de Misiones, los mbyá entran en las últimas décadas en contacto con “la sociedad envolvente” de dicho país. En el presente capítulo, analizaremos diferentes componentes de la cosmovisión y del imaginario colectivo mbyá, para relacionarlo con los procesos actuales de contacto. Con ello, expondremos cómo los cambios y la relación con la “sociedad blanca”, implican cambios en la tradición y en las prácticas comunitarias, conformando nuevos procesos identitarios en torno a este grupo étnico.

PALABRAS CLAVE. Identidad, mbyá-guaraní, frontera, etnicidad.

INTRODUCCIÓN

Las identidades étnicas son constructos históricos que hemos de entenderlos como una creación procesual, no como un primordialismo; en este sentido, la identidad cultural se configura como una relación, que surge de un contexto y de una interacción. Según Bartolomé, (2006) la identidad étnica es un tipo específico de identidad, y recalca que no tiene por qué excluir a otras, si bien implica la necesidad de comprenderlas y distinguirlas. Además, no se trata de una identidad esencial, sino que depende de los contextos de interacción así como de las intenciones político-morales de dicha interacción. Es en confrontación y en alteridad con otras identidades donde se expresan los criterios de membresía. Por otro lado, podemos enfocar la identidad como una ocasión o potencialidad, que puede ser asumida o no, por los posibles miembros de un grupo que se definen en torno a ciertos elementos clasificatorios. Identificarse en torno a algo supone una lealtad, pero ésta puede ser porosa y mutable. En este sentido:

“La identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación.” (Bartolomé, A. 2006: 43)

En la provincia de Misiones, la más situada al noreste del territorio argentino y demarcada en la zona conocida como “la Triple Frontera” (Brasil, Paraguay y Argentina), habitan en torno a cien comunidades guaraníes de la parcialidad mbyá, que albergan a unos siete mil individuos aproximadamente. Los guaraníes fueron designados a lo largo de la historia por distintos nombres como chiripá, kaingúá, monteses, apyteré, tembekuá, mbyá, entre otros.

Muy semejantes en su cultura, pero diferenciados por el modo de hablar la lengua guaraní, de practicar su religión y por las diversas maneras en cómo se relacionan con la naturaleza, los pueblos guaraníes que actualmente viven en la región de “la Triple Frontera”, así como en Bolivia y en ciertas zonas de Uruguay, son los mbyá; los pãi tavyterã (conocidos en el Brasil como kaiowá); los avá-guaraní, (en Brasil llamados ñandéva: “los que somos nosotros”); y los aché, (antes conocidos como guayakí).

Todos ellos se reconocen entre sí como parte de un gran pueblo que trasciende las fronteras nacionales de los cuatro países, si bien el concepto de “pueblo” está sujeto a diferentes interpretaciones. De hecho, incluso sería más apropiado entenderlos como una gran “hermandad”, así los tratan diferentes autores, e incluso las propias interpretaciones de varios guaraníes avalan este punto. Si bien existen ciertas “barreras” entre los diferentes grupos, sobre todo en cuanto a su forma de entender la religión y la lengua. Es clave en esto, el concepto de discontinuidad como marcador de diferencias culturales, pues *“forma el punto de partida desde el cual se teoriza el contacto, el conflicto, y la contradicción entre las culturas y las sociedades”*. (Gupta, A. y Ferguson, J. 1997: 33-51)

En cualquier caso, se llaman a sí mismos con palabras que en su lengua significa que ellos son verdaderas y auténticas personas, y tienen conciencia de ser gente, personas, seres humanos. Además de la ubicación territorial y de las diferencias lingüísticas, una de las más importantes bases culturales de la

identificación diferencial de las parcialidades, se fundamenta en las variaciones de sus concepciones cosmológicas y mitológicas.

MITOS QUE VIAJAN

Una de ellas se asienta en el mito de los gemelos, Sol y Luna, *Kuarahy* y *Yacy*. Independientemente de diferentes variaciones interpretativas de este mito, la línea argumental considera que *Ñanderuvusú*, Dios Padre Primigenio de los guaraníes, al sentirse deshonrado por su mujer (estaba encinta de su hermano), toma camino de la morada celestial y encomienda a ésta la labor de ir a buscarlo, fundando el camino que su futuro hijo, *Kuarahy* (y su hermano *Yacy*) han de recorrer lidiando con enemigos, conociendo y creando especies de la fauna y la flora, estableciendo las estaciones, las normas comunales, prácticas alimenticias... creando cultura. Como nos recuerda Rodrigo Simas de Aguiar:

“La reacción guaraní a los problemas surgidos del contacto interétnico se parecen en mucho a la actitud de Ñanderuvusu, el Dios creador, ante el descubrimiento del adulterio de Ñandecy en la leyenda Apapocuva de la creación del mundo: simplemente recoge sus pertenencias y parte.”
(Simas de Aguiar, R y Ferguson, J, 2010: 159)

Otro campo en donde podemos rastrear la importancia del viaje como conformador de identidad para los guaraníes, es en el mito de la Tierra Sin Mal. Siguiendo a Pierre Clastres (1993), los europeos que primero contactaron a tupís y guaraníes, los hallaron reunidos en torno a una inquietud: se instaba por parte de los líderes religiosos a abandonar “el mundo malo” para poder ganar la morada de los dioses, “la Tierra Sin Mal”.

Las direcciones de las diferentes migraciones hacia ese lugar (que la relación con los jesuitas redujo a una búsqueda del Paraíso Terrenal) eran variadas, de este a oeste y viceversa. Incluso se hablaba de dicha Tierra Sin Mal más allá del Océano Atlántico. Según Clastres, el profetismo de tupís y guaraníes no era más que una traducción al plano religioso de una profunda crisis (como todo milenarismo). El autor francés asocia esto a la pronta emergencia de jefaturas poderosas, un nuevo orden político separado que amenazaba con romper la tradicional organización y así transformar las relaciones.

Existieron sin duda, diferentes motivaciones para emprender las migraciones, siendo una de ellas la búsqueda de esta Tierra Sin Mal. Dicha tierra es una tierra fértil, apacible, donde habría alimentos suficientes y las flechas irían solas a la caza. Los males, por otro lado son una tierra yerma, verse entre monocultivos, devenir el territorio en desierto. También es un mal el que aumenten las enfermedades y la inanición debido a que los alimentos del monte escasean, así como las desavenencias políticas entre las aldeas e incluso entre miembros de la misma familia en una misma aldea. Uno de los mayores males es el verse invadidos y su selva destruida.

El colonialismo europeo, tanto portugués como español, explotó la mano de obra guaraní, causando muerte y destrucción cultural. También trajo cambios a la organización política y religiosa, variando su identidad en cuanto grupo. El neocolonialismo actual es más agresivo al despojar a los indígenas de sus tierras y fragmentar su territorio, lo que los lleva a nuevas movilizaciones.

Los Estados nacionales ocuparon las tierras de frontera con otras “poblaciones extrañas”, invisibilizando a los pueblos originarios. De hecho, Misiones se ha constituido durante el siglo XX con mucha población migrante del centro de Europa. Por otro lado, las fronteras nacionales de los Estados modernos, provocaron la fragmentación de los guaraníes, aun de los del mismo grupo étnico. De esta forma, siguen permaneciendo en los discursos de los mbyá contemporáneos, el anhelo de un lugar mejor. Hecho que debemos considerar, atendiendo a la situación particular de cada comunidad en su contacto con la sociedad envolvente, que la lleva a un procesos de movilidad diferentes. En este sentido, coincidimos con Ladeira cuando expresa *“pienso que el estigma de errantes o de nómadas se intensifica cada vez más, en la medida en que se intensifican los movimientos migratorios, en oposición a la escasez de la tierra.”* (Ladeira, M. y Azanha, G. 1988: 27)⁶

IDENTIDAD EN PROCESO: EL VIAJE Y EL CONTACTO

Y es que como dice María Inés Ladeira (2007), el pueblo guaraní es un pueblo que emigra para continuar siendo él mismo, si bien esto no es siempre fácil. Más allá de la actualización de los mitos y el peso que puedan tener en la

⁶ Traducción del autor.

conformación del “paisaje ideológico” (*Appadurai*) de los mbyá, el ritual actual (que actualiza el pasado) también está poblado de referencias al viaje. El ceremonial más importante, el *Ñemongaraí*, tiene que ver, además de con rituales en torno a la cosecha del maíz y la (re)producción de normas comunales, con la imposición de nombres a los más pequeños de la comunidad. El alma, íntimamente unida a la palabra, viaja de la morada celestial por medio del ritual que lleva a cabo el chamán, el *opyguá*, para asentarse en el nuevo ser. Por medio de cánticos, sueños y rezos, el chamán, mediador entre mundo terrenal y cósmico, conoce la palabra-alma que es enviada de uno de los cuatro puntos del espacio celestial, donde moran cada uno de los cuatro dioses y sus esposas, uno de los cuales dará nombre al niño. Además estará determinado por unas funciones dentro de la comunidad relacionadas con esa palabra-alma.

Este ritual es mucho más que un bautismo, pues tiene que ver no sólo con la imposición de un nombre y con las funciones que el niño va a tener en la comunidad, sino que se establecen las normas conductuales del grupo. Entre los consejos que se les da a los padres está que el varón no se ausente por periodos prolongados y, de tener que hacerlo, vaya dejando marcas (por ejemplo rompiendo ramitas de los árboles) para que el pequeño pueda saber por dónde se dirige su progenitor. Es decir, el viaje ha de ser controlado para que el pequeño no se sienta desvalido. Y para evitar, por ejemplo, que debido a esa indefensión caiga enfermo. Así, las ausencias prolongadas están mal vistas, pues éstas pueden afectar incluso a la salud del pequeño.

“El varón guaraní se ausenta por largos períodos del Teyy, la familia nuclear sufre la ausencia periódica del padre, con el resentimiento y la desintegración de la funcionalidad familiar y psico-social de los individuos”. (Vara, A. 1984: 30-31).

Pero estas ausencias son más habituales cada vez. En este sentido, algunos mbyá van a trabajar a la capital, Posadas, en diferentes organismos estatales (Ministerio de Educación, Ministerio de Salud, Instituto Nacional de Ayuda al Indígena, etc.), como funcionarios y a la vez como mediadores entre sus comunidades y la sociedad argentina. Dichas mediaciones suponen la aparición de formas nuevas de autoridad y potencialmente pueden producir (y en algunos casos producen) procesos de fisión de cara a las comunidades.

Hay mbyás que viven en su comunidad, trabajan en la capital de Misiones y con frecuencia visitan otras comunidades, no sólo en Argentina sino que a veces cruzan a otros Estados. Son agentes de comunicación intercultural y símbolos de su cultura. El viaje los traspasa y les genera un tipo de subjetividad diferente a aquellos que se quedan en la aldea. Al respecto, Gupta y Ferguson (1997) se preguntan a qué lugares pertenecen las culturas ubicadas en el postcolonialismo, y abogan por no asumir de forma esencialista la existencia e identidad de “la comunidad primitiva”, sino estudiar cómo se formó en cuanto comunidad⁷. Estos procesos de los que hablamos, se suman a las transformaciones identitarias que actualmente se están dando en las comunidades.

Desde los años 1960 hasta 1990 prácticamente todo el sur de Mato Grosso do Sul, en Brasil, fue “desmontado” y esta destrucción masiva se expandió a Paraguay, donde toda la franja del Río Paraná se convirtió en una gran área dedicada al cultivo de soja. Para los guaraníes, esto significó la destrucción de su mundo y llevó a muchos grupos a migrar a Misiones. Ellos eran habitantes de la selva, todos sus conocimientos, desde niveles muy prácticos sobre plantas y animales hasta su cosmovisión y espiritualidad, estaban vinculados al monte. Estos cambios tan rápidos y profundos, causaron entre los guaraníes desequilibrio y desesperación que se manifiestan de diversos modos como puede ser el aumento del alcoholismo, el aumento de la violencia interna, especialmente en las mismas familias, o el incremento de suicidios, sobre todo desde los años 1990, con una de las tasas más altas del mundo.

Un síntoma del deterioro en la calidad de vida de los guaraníes en los tres países se percibe también con la creciente instalación de pequeños grupos familiares en viviendas precarias, generalmente de materiales de desecho, en el borde de las carreteras y en las periferias de ciudades y pueblos, donde los niños y las mujeres recorren las zonas céntricas mendigando y recogiendo basura. Los guaraníes, ahora despojados de sus cultivos, tienen que comprar su comida en los almacenes.

⁷ Incluso la gente que permanece en sitios familiares y ancestrales piensa que la naturaleza de su relación con el lugar ineluctablemente ha cambiado y la ilusión de una conexión natural y esencial entre el lugar y la cultura se ha fraccionado. (Gupta, A. y Ferguson, J. 1997)

No hemos de entender a la población indígena actual como “sobrevivientes” de los guaraníes reducidos por los jesuitas, pues éstos migraron o fueron exterminados durante los conflictos nacionales e internacionales. Los guaraníes de Misiones, han sido y continúan siendo denominados kaingúá, término que ha generado confusión, puesto que se trata de un calificativo y no de una denominación tribal, significando “monteses” y ha sido aplicado a grupos guaraníes que no pasaron por la evangelización jesuítica. Por extensión se ha aplicado a otras muchas parcialidades lo cual genera error. Los indígenas actuales que habitan Misiones se autodenominan mbyá, y su historia en territorio argentino es bastante reciente. A pesar de la escasez de datos disponibles, su ingreso es factible de ser diacronizado, según Miguel Bartolomé (2007), en dos momentos que él denomina “antiguo” y “contemporáneo”.

En el primero, comenta que en un principio no había grupos mbyá sino que éstos fueron llevados por los jesuitas provenientes de Paraguay, si bien escaparon debido a los ataques mamelucos y a la posterior expulsión de la Orden. Tras este periodo, la Provincia fue habitada por los kaingang, del grupo Ge, no guaraníes. Tras la reducción de éstos, algunos grupos mbyá de Paraguay se comenzaron a establecer en Misiones. En un segundo momento, argumenta Bartolomé que las migraciones continúan hasta la actualidad, siendo las motivaciones muy variadas, desde el anhelo mesiánico hasta la devastación de la selva por empresas madereras. Según Meliá, podemos percibir la migración guaraní como historia y como proyecto, siendo un rasgo característico de estos grupos el concepto de “búsqueda”, que estructura tanto su pensamiento como su praxis:

“es la síntesis histórica y práctica de una economía vivida proféticamente y de una profecía realista, de pies en el suelo. Anímicamente el guaraní es un pueblo en éxodo, aunque no desenraizado, ya que la tierra que busca es la que le sirve de base ecológica, hoy como en tiempos pasados y como será mañana.” (Meliá, B. 1991: 15)

Quizá esto último suene de un modo un tanto esencialista, pero sirve para acercarnos al tipo ideal de lo que puede significar el viaje para los guaraníes actuales, pues conforma su identidad de forma palpable. No obstante, dicha identidad sufre transformaciones debido al contacto.

El plano de la organización política es un objeto de conocimiento clave que nos hace entender esta realidad. La antropóloga Gorosito Kramer (2006), expone las transformaciones sufridas en la actualidad en cuanto a la organización política indígena. Dice que cada aldea tiene un *tekoaruvichá* (jefe de las casas) o *ñande ru* (“nuestro padre”). A éste, la sociedad occidental lo denomina como cacique, que según ella para nada se trata de un término local y su uso implica una imposición foránea a las comunidades por parte de la “sociedad blanca”. Además, éste “cacique” es el cabeza de familia y todos ellos son los integrantes, también, de las asambleas (*aty* o *aty guasú*) que incluso pueden durar varios días, y se resuelven por consenso. En ellas es clave el protocolo de la cesión de la palabra, asimismo es importante que se cuente con líderes religiosos en estas asambleas. Pero este contexto es modificado por contactos interétnicos, por la desaparición de espacios selváticos y por la creación de organismos (gobiernos y ONGs) de desarrollo de políticas indigenistas. Todo ello lleva a modificaciones, por ejemplo, en los usos de las lenguas nacionales y el aumento de la tensión: se incrementa la vigilancia para mantener el prestigio en las comunidades y algunos miembros se transforman en interlocutores ante la sociedad envolvente. Por todo ello, debemos observar la importancia de la división de funciones entre los jefes políticos y los líderes religiosos. El líder político sería la primera línea de defensa frente a los extranjeros, mientras que el líder religioso formaría parte de la retaguardia encargada de velar por el equilibrio espiritual de las comunidades, y de las relaciones armoniosas entre los hombres y los dioses.

Los contactos de las personas indígenas con las diferentes agencias indigenistas, era llevado a cabo por aquellos intermediarios de la comunidad que mejor conseguían expresarse en el idioma nacional. Se les llamaba sujetos bilingües o lenguaraces. Resultado de ello fue una serie de conflictos y de crisis de representación: el *ruvichá* exhortaba por el respeto a las tradiciones mientras los caciques podían distribuir ropas, alimentos y otros bienes obtenidos sin trabajar. Como resultado de ello, surgieron una serie de relaciones clientelísticas, tanto de la agencia indigenista al bilingüe como del bilingüe a la población. Ello hizo aumentar el poder y el carisma por parte de los agentes indigenistas, y estas relaciones y acontecimientos se refuerzan mutuamente.



Imagen 3. *Mbya fumando petynguá (pipa sagrada)*. Comunidad Marangatú, Misiones, Argentina. Autoría propia.

Uno de los episodios más trascendentes de este tipo, fue la movilización realizada por parte de decenas de mbyá en la plaza central de Posadas en el año 2005. Según Noelia Enríz (2011) se trata de la primera y hasta el momento única manifestación con características relevantes en cuanto que supuso, no sólo la visibilidad indígena en una zona urbana de la región (con gran seguimiento mediático), sino una crítica a las políticas estatales y por tanto al Estado en sí, en cuanto que las demandas exigían un replanteamiento del propio concepto de Estado, el cual debía ser más inclusivo para con sus minorías. Un mbyá con el que pudimos charlar en varias ocasiones comenta que en esas manifestaciones:

“Lamentablemente hubo unos negocios por debajo de la mesa. Se levantó la plata y salieron beneficiadas 3 ó 4 personas y otros salieron con las manos vacías. Ahí es donde se pierde la confianza en los líderes de los guaraníes. Algunos salieron con sueldo. Eran los líderes que estaban llevando a cabo la pelea.” (Conversación mantenida el día 29 de Marzo de 2010 en el Instituto Nacional de Ayuda al Indígena. Posadas, Misiones, Argentina)

Por su parte, un Juez Federal nos comentaba sobre estos acontecimientos, que según su opinión podían ser leídos como un acto de resistencia, como un movimiento social. Se hablaba de tierra, de pobreza, de higiene. Los antecedentes estarían hacia el año 1987, en donde una Ley derogada por el partido radicalista es contestada por los mbyá. En cuanto a su propia participación en los acontecimientos de la plaza, el juez comenta que ayudaron con víveres y que la policía los perseguía. Relata que la plaza estaba tomada por personas indígenas, lo cual era visto como una insurrección. Además, a éstos se sumaron figuras políticas y grupos de apoyo e indigenistas de otras provincias, hasta Abuelas de la Plaza de Mayo.

En este contexto, se llevó a cabo un movimiento para cambiar al director de la Dirección de Asuntos Guaraníes (DAG), pues lo comandaba “un blanco”, y en las manifestaciones se deseaba que éste fuese cambiado por un mbyá. La irrupción indígena en el ámbito urbano se debía a la reclamación para que se cumpliera un plan de gobierno denominado “Plan Nacional Alimentario” que el Ministerio de Bienestar Social debía hacer llegar a través de la DAG se esperaba que llegase a las comunidades alimentos y aperos de labranza y dado que esto no se produjo, la manifestación tenía como objetivo que se reuniesen las autoridades de gobierno con autoridades guaraníes, si bien dicha reunión nunca se produjo, siendo la vuelta a las comunidades en una situación de debilidad (Enriz, N. 2011). Comentaba el citado juez que la sociedad se dividió a favor y en contra de los indígenas.

“Nosotros llevábamos víveres a escondidas. Y además era absolutamente pacífico. Hasta pasaban películas. Había muchas familias, muchas mujeres. La religión también participaba a favor de ellos”. (Entrevista mantenida el día 18 de Diciembre de 2009 en la sede del Centro de Estudios en Antropología y Derecho. Posadas, Misiones, Argentina)

A MODO DE CONCLUSIÓN

La autodenominación mbyá, no define solamente a una parcialidad. La identidad se marca por su competencia ritual y social en ciertos principios. Es una cuestión de grado que se consolida mediante la rutina diaria, las alianzas, la comensalía, el hablar, el tipo de casamientos y en general el modo de vivir.

“En realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no quiénes somos o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como lo mismo que cambia’.” (Hall, S. 2003: 17-18)

Hay trabajadores de diferentes organismos, antropólogos e incluso algún mbyá que hablan en términos de una “Nación Guaraní”. Esto puede deberse a una confusión terminológica entre los conceptos de Nación, pueblo y etnia. Como Nación, la vieron los antiguos conquistadores europeos y los colonos que los conocieron y *Guaraní Retã*, que es como se denomina un proyecto reciente de mapeado de diferentes parcialidades guaraníes en la zona de la Triple Frontera llevado a cabo durante cinco años por un equipo multidisciplinar.

Retã no significa sólo una población, un pueblo o ciudad, sino tierra, una patria, un País, una Nación. Dicha identidad es clave entenderla dentro del *Guaraní Reko*, un modo de ser y proceder con características propias. Su territorio, el suelo que se pisa, es un *tekoá*, un lugar físico, la tierra y el espacio geográfico donde los guaraníes son lo que son, donde se mueven y donde existen. Debemos puntualizar que estamos hablando de la construcción de un modelo etnonacionalista que a pesar de utilizar términos propiamente guaraníes e incluso contar con la labor de muchos mbyá, estaríamos en el campo de una representación de la identidad que no es propiamente guaraní y que respondería más bien a un proceso de ingeniería nacional. Además, el hecho de que los guaraníes sean migrantes no significa en absoluto que sean nómadas ni mucho menos que no conciban una residencia. Quizá el que sean así categorizados desde posiciones de poder es sólo un discurso político para tratar de enajenarlos.

“La extranjería no se demuestra tanto como consecuencia de los viajes y del cambio de país, sino por desacomodar las clasificaciones convencionales de unos y otros grupos, aun en la misma sociedad. El extranjero no es sólo el que está lejos o del otro lado de la frontera, son también el otro cercano que desafía nuestros modos de percepción y significación.” (García, N. 2009: 5)

En muchas comunidades hemos podido comprobar como los mbyá son buenos horticultores, y muchas veces tienen animales domésticos como gallinas, pollos, cerdos e incluso cultivan miel o tienen un acuífero para peces, lo que muestra que hablar de nomadismo, está alejado de la realidad. La migración, más bien movilidad o simplemente cambio de residencia, se suele dar cuando en una comunidad un grupo marcha a otro lugar, quedando otro grupo en el lugar de origen. Esto no nos puede hacer pensar en la descomposición de la unidad guaraní sino en su reestructuración. Al respecto, Miguel Bartolomé (2009) asume que ninguna sociedad indígena en la actualidad es igual a la del tiempo de contacto y se pregunta quiénes son los mbyá actuales:

“tanto en relación con los otros grupos o parcialidades guaraníes como con respecto a sí mismos. Habla de la importancia de conocer los deseos que les llevan a vivir una vida seminómada y los define como una configuración étnica, basada en una colectividad cultural y lingüística preexistente, pero transfigurada a partir del desarrollo de un culto milenarista, promovido o guiado por líderes chamánicos ejemplares medianizados”. (Bartolomé, M. 2009: 87-88).

Defiende que dicho proceso se habría dado hacia los siglos XVIII y XIX y que esto los estructuró como diferentes a otras parcialidades guaraníes. Su doctrina salvacionista asentó las bases para organizar al grupo, es decir, conformó una etnogénesis que se conceptualiza como *ogüerojerá* (un desplegarse de algo preexistente), lo que *“contribuyó al desarrollo de fronteras interactivas con los otros grupos guaraníes”* (Ibidem: 88) Dicho “despliegue preexistencial” sería un discurso mítico-político que trataría de naturalizar, esencializar una identidad. En otras palabras, la existencia no es un artefacto cultural creado sino que es anterior a toda creación.

“Todos aquellos que no aceptaron las congregaciones en los pueblos (tava) coloniales, ni en las reducciones misionales, pasaron a ser denominados genéricamente “monteses” (ka’a ynguá), aunque estaban internamente diferenciados a nivel político, lingüístico y presentaban algunas variantes sociales y culturales. De hecho, las reducciones jesuíticas nunca incluyeron a la totalidad de la población nativa de las regiones que ocupaban, por lo que gran parte de los Guaraníes conservaron una relativa independencia hasta el siglo XIX (M. Rehendfeldt, 2000). Ser un montés era sinónimo de barbarie, de no evangelización, designaba -en suma- al no colonizado.” (Ibidem: 89).

Cada grupo experimentó un proceso específico, lo que repercutió tanto en sus rasgos culturales como en su lengua. Estas singularidades los definen hoy en día como grupos étnicos diferenciados, aunque con una raigambre común y en cierto sentido “asimilados”. Los mbyá serían también monteses, si bien no todos los monteses serían mbyá.

El repliegue y la defensa frente a las invasiones colonizadoras, fueron estrategias frecuentemente utilizadas por esta parcialidad, que serían descendientes de aquellos indígenas que lograron permanecer un tanto al margen del “experimento colonial” jesuita entre los siglos XVI y XVIII. Aún así, este grado relativo de autonomía no supuso la posibilidad de mantenerse totalmente fuera del proceso colonial que llega hasta el presente. Sí supuso, a diferencia de otras parcialidades, la oportunidad de tomar distancia del mismo, conocerlo, rechazarlo y construir una identificación social definida por la confrontación y el contraste con el mundo de los *juruaá*, de los “barbados”, primero extranjeros y hoy mestizos, con los que no se identifican, aún en el caso de encontrarse ante un paraguayo que sepa hablar guaraní.

Finalmente, debemos advertir que es importante tener en consideración que en la actualidad existe una dependencia de dicho contacto con “el otro” (con el *juruaá*), con diferentes consecuencias en las diferentes comunidades, y con diferentes usos de los recursos (reales y potenciales) provenientes de él.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, A. (2007). *Librar el Camino. Relatos sobre Antropología y Alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BARTOLOMÉ, A. (2007). *Parientes de la Selva. Los Guaraníes Mbyá de la Argentina*. Paraguay: CEADUC.

CADOGÁN, L. (1956). Las Reducciones del Tarumá y la Destrucción de la Organización Social de los Mbya-Guaraníes del Guairá (Ka'yguaá o Monteses). En *Estudios Antropológicos Publicados en Homenaje al Doctor Manuel Gamio*, pp. 295-303.

CADOGÁN, L. (1960). En Torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. En *América Indígena*. N° 20 (2), pp. 133-150.

CLASTRES, P. (1993). *La Palabra Luminosa. Mitos y Cantos Sagrados de los Guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

ENRIZ, N. (2011). *Políticas Públicas para Familias Indígenas en Misiones*. En *RUNA XXXII*. N° 1, pp 27-43.

GARCÍA, N. (Dir.) (2009). *Extranjeros en la Tecnología y en la Cultura*. Buenos Aires: Ariel.

GOROSITO, A. (2006). Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. En *Avá*. N° 9, pp. 16.

GUPTA, A. y FERGUSON, J. (1997). Más allá de la Cultura. Espacio, Identidad y la Política de la Diferencia. En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, pp. 33-51. London and Durham: Duke University Press.

HALL, S. (2003). *Introducción ¿Quién Necesita Identidad?* en Id. y Du Gay, Paul (eds.). Buenos Aires: Amorrortu.

LADEIRA, M. y AZANHA, G. (1988). *Os Índios da Serra do Mar. A Presença Mbya-Guaraní em São Paulo*. San Pablo: CTI.

LADEIRA, M. (2007). *Caminar sob a Luz*. San Pablo: CTI.

MELIÁ, B. (1991). *El Guaraní. Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC.

SIMAS DE AGUIAR, R. y MULLER, A. (2010). Cultura Material e Identidade Étnica Guarani. En Rodrigo Simas de Aguiar, Jorge Eremites de Oliveira y Levi Marques Pereira (Organizadores) (2010). *Arqueología, Etnología e Etno-Historia em Iberoamérica*. Pp. 159-184. Dourados: UFGD.

VARA, A. (1984) *La Construcción Guaraní de la Realidad. Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

IV. PATRIMONIO E IDENTIDAD: UNA EXPLORACIÓN DE LAS MÚLTIPLES CARAS DEL PATRIMONIO

Silvia Pérez Simón

*“Tal vez no hay pájaro ni soy
ese del patio en donde estoy”*

(Del poema *Identidad* de Octavio Paz. Poemario *Identidades*.)

RESUMEN. El presente capítulo pretende analizar la construcción del patrimonio desde su gestación, y comprender desde este proceso, su relación con la identidad. Abordaremos sendos términos entendiéndolos como una búsqueda de autodefinición. En la exploración de los mismos sugerimos incorporar un nuevo tipo de patrimonio no tratado hasta ahora: el patrimonio social.

PALABRAS CLAVE. Patrimonio, identidad, búsqueda, proceso, social.

BREVES ANOTACIONES INICIALES SOBRE IDENTIDAD Y PATRIMONIO. LA IDENTIDAD COMO BÚSQUEDA

Trabajar sobre los conceptos de identidad y patrimonio no es sencillo, sin embargo, ambos se encuentran íntimamente unidos, y por eso, hemos considerado de interés ofrecer estas reflexiones. Y encontramos que no es sencillo por varios motivos. El primero de ellos sería la espesura filosófica del término “identidad”. Vinculado con la construcción del “*self*”, con la idea de yo que voy forjando, se vuelve doblemente complejo si lo extrapolamos a lo colectivo. “Salto” que hay que considerar para comprender las limitaciones que puede conllevar, pues una colectividad no construye uniformemente su identidad, ni puede ser depositaria de un sentir o pensarse autónomamente como uno y diferente, de la manera en que lo hace un individuo. En segundo lugar, las alteraciones por las que ha pasado el concepto de patrimonio a lo largo de la historia, merced de una imprecisión etimológica adaptada a los vaivenes sociales, culturales y económicos que le han influido.

Por último, habría que señalar la importancia y vigencia del uso de ambos conceptos. Por un lado, lo patrimonial aparece relacionado desde sus orígenes, y tanto o más en la actualidad, con implicaciones económicas y políticas a escala internacional. Esto puede provocar un sesgo en su interpretación debido a cierta tendencia a alabar las virtudes del mismo sin tener apenas en cuenta sus limitaciones salvo algunas voces críticas que aquí tendremos en cuenta. El concepto de identidad, que resulta clave en ciencias sociales para comprender los procesos de interacción social, también se ha visto cada vez más “manoseado políticamente” en un interés por controlar las diferencias y exhibirlas de modo que posicionen a grupos étnicos, comunidades o Estados en los nichos de poder deseados.

Acerca de la identidad, como hemos señalado anteriormente, no podemos declamar a la ligera sobre la “personalidad”, la identidad o la “esencia” de una sociedad, tal y como señala Gilberto Giménez (2004: 9):

“las identidades colectivas carecen de autoconciencia y de psicología propias; no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y no constituyen un “dato”, sino un “acontecimiento” contingente que tiene que ser explicado.”

Sin embargo, esto no obsta para que un grupo o colectivo posea, al igual que sucede con las identidades individuales:

“la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un “campo” y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal”. (Ibídem: 10)

Eso sí, debemos tener en cuenta la multiplicidad de casos, como los que señala Barth (1976), donde la idea de la supuesta homogeneidad cultural-identitaria se ve comprometida ante el cambio cultural, las minorías étnicas, la estratificación social o las diferencias interindividuales.

Podría decirse que cada subgrupo dentro de una cultura posee su propia subcultura. Pero además de que la identidad colectiva se encuentra circunscrita a varios grupos con diferente nivel de adscripción (familia, barrios, pueblos, categoría profesional, grupos de edad, nivel educativo, etc.), la identidad

individual se construye desde diferentes aspectos como la propia biografía, la red de relaciones personales o el apego a distintos objetos. Así, podemos observar que existe una identidad parcial y fragmentada.

El dinamismo de la propia idea de identidad está presente desde el mismo momento en que se concibe su significado, pues se trata de una construcción recíproca entre varios actores sociales. El actor trata de mostrarse según las pautas sociales deseables escogiendo un rol que le defina y los demás interpretan su actuación desde unos códigos disponibles para todos los miembros de una cultura. La identidad es lábil en su construcción dialogada, social, pero también lo es en el proceso interno de gestación.

Ante esto, para evitar el decantarse hacia un personalismo o hacia la reificación colectiva, Giménez (2004: 5) señala una solución terminológica intermedia: hablar de “identidades colectivas”. Y aún así, entendemos que sigue tratándose de un proceso inacabado por lo que consideramos que tanto hablar de identidad como de identidades, equivale a hablar de un proceso de búsqueda. ¿Podríamos, por lo tanto, identificar idéntico con identidad, al igual que ocurre en un fragmento del *Leviatán*?

Si idéntico quiere decir semejante, muy parecido, ¿por qué cuando hablamos de identidad hablamos de diferenciación y oposición? El diccionario de la Real Academia de la Lengua señala que identidad podría definirse como el “*hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca*”. Y con ello volvemos al punto de partida de nuestras reflexiones: la identidad como búsqueda; pero ¿qué buscamos exactamente?, o mejor dicho, ¿hasta cuándo o hasta dónde buscar? Parece que ante la actual demanda de reconocimiento y aceptación de sus diferencias por parte de los distintos pueblos, así como la búsqueda de los orígenes y de lo tradicional, encuentran en el patrimonio, una herramienta por excelencia para tal fin.

IDENTIFICANDO EL PATRIMONIO

El patrimonio posee una serie de valores: de uso, simbólico, formal, etcétera, pero podemos observar cómo el proceso, hasta llegar a tener estas aplicaciones y valores, refleja resignificaciones a veces contrapuestas y siempre al servicio de unos pocos.

Originalmente el concepto procede de la República Romana, donde se gestó en el seno del derecho. Su significado se adquirió por una trasposición de la costumbre al propio término donde “*patri*” se refiere a padre y *monium* quiere decir “calidad de, acción estado o condición”. En ese sentido, el ser padre brindaba la oportunidad de transmitir bienes, permitía la “condición” de transmitir una herencia, así como se entendía que, del matrimonio, derivaba la condición o el estado (entendido como posibilidad o derecho) de ser madre.

Ya en la antigüedad, el patrimonio se empezó a referir a los tesoros conseguidos en las batallas, viajes de conquistas de los diferentes conflictos bélicos. Se entendía vinculado principalmente con la propiedad privada y al valor económico. Según señala Llul Peñalba (2005) fueron los reyes de la dinastía Atálida de Pérgamo, los primeros que acumularon objetos por su valor artístico más que por su valor económico. Pero patrimonio, en estos primeros tiempos, no sólo implicaba enriquecimiento material derivado de la adquisición de tesoros sino que, paradójicamente con respecto a la consideración actual, representaba la influencia de nuevos modelos estéticos y generación de un sincretismo patrimonial. Esto fue debido a la apertura progresiva a otras culturas. (*Ibidem*)

El coleccionismo se siguió desarrollando durante la Edad Media y el Renacimiento de la mano de las élites y de la iglesia. Se consideraron otro tipo de tesoros además de los litúrgicos, como los elementos exóticos (fósiles, reliquias, etc.) y elementos artísticos como pinturas y esculturas. En la Edad Media se extendieron las Cámaras de las Maravillas mientras que, en el Renacimiento, el coleccionismo se vinculó con el mecenazgo artístico.

Durante el S. XVIII se empiezan a considerar otros referentes culturales a parte de Roma y Grecia debido al auge de las expediciones científicas y excavaciones arqueológicas. Se valora la importancia de dar derecho al pueblo a conocer y contemplar las obras de arte coleccionadas, lo cual genera que se comiencen a abrir “museos disciplinares” en los primeros años de la Revolución Francesa. Así, se pasó de la colección privada y lucrativa de antigüedades a entender el coleccionismo como la proclamación pública de la notoriedad de una Nación (Fernández de Paz, E. 2006). Además, según señala esta autora, la

Ilustración se consolidó como un punto de no retorno a la hora de considerar el valor histórico del patrimonio.

Pero el impulso definitivo que vincula patrimonio e identidad se da en el S. XIX, donde el Romanticismo llega a establecer una vinculación emocional entre las personas y su pasado histórico-artístico, bajo la premisa de la existencia de un “espíritu nacional de los pueblos”. El Romanticismo vincula la identidad con una serie de expresiones colectivas y aparece cargado de una fuerte conciencia nacionalista. Sobre todo, tuvo un destacado papel el Romanticismo alemán de la mano de poetas e intelectuales como Goethe o Herder.

De este último, Valdés Gázquez (2010), destaca tres ideas fundamentales: la capacidad expresiva del hombre, la idea de pertenencia y el *Volksgeist*. En primer lugar, Herder considera que el hombre se caracteriza por una necesidad de expresarse y una gran capacidad de comunicación, pero el individuo se expresa no sólo a través de palabras, sino de gestos, de “artefectos” (entendible como hechos, creaciones culturales) que comunican y dan cuenta de su personalidad. En el caso de referirnos a grupos en lugar de a individuos, Herder mantiene que los elementos culturales expresarían lo que distingue a ese grupo. Y cuando se trata de grupo, no habría autoría sino, esencialmente, transmisión de lo heredado y compartido. Eso sería el *Volksgeist*, el espíritu o la forma de expresión particular de un pueblo.

Valdés Gázquez (2010) da un paso más y relaciona el pensamiento de Boas con el romanticismo herderiano y concluye señalando el gran peso que han tenido dichos planteamientos en la Antropología a la hora de reificar la cultura, de fetichizarla. Esto podemos observarlo si seguimos analizando el proceso de evolución del concepto de patrimonio desde comienzos-mediados del S. XX. Después de la II Guerra Mundial se extendió una sensación de fracaso entre los países por haber permitido la devastación humana y material que se provocó. Los organismos internacionales decidieron involucrarse en la conservación del patrimonio.

Destaca la Convención del año 1954 de la UNESCO, en que se acuñó por primera vez el término de “bien cultural”, lo cual supuso el primer paso para dejar de considerar solamente el aspecto material e histórico del patrimonio. En

el año 1968, en la Recomendación de París, se emplea el término de patrimonio etnológico y en el año 1972 se celebra la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural y Natural. Posteriormente, se adopta la noción de “paisajes culturales” para superar la dicotomía entre naturaleza y cultura, y se dictan las *Recomendaciones para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular*. Vemos que progresivamente, a lo largo de medio siglo, se va “dando la vuelta” al concepto de patrimonio, ampliándolo hasta incluir a la cultura como un bien a proteger en sí mismo. (Fernández de Paz, E. 2006)

Aunque entendemos que la identidad siempre ha estado ligada al concepto de patrimonio, la “identificación” de ambos conceptos se empieza a dar, hoy más que nunca, según esta autora, cuando las comunidades empiezan a defender el patrimonio propio como reafirmante de las identidades. La legislación, al determinar los aspectos considerados patrimonio y las medidas de protección, revela aspiraciones políticas de los gobiernos e instituciones que las promueven. Debemos reconocer el riesgo de sesgo en la selección de lo patrimonial vinculada a intereses políticos. Los ciudadanos ante esta perspectiva, ejercen como receptores pasivos del patrimonio a los que se les pide asumir el patrimonio como propio, valorarlo, protegerlo y compartir aquellos bienes cuya importancia ha sido dictada por otros.

Pero además, el empuje democratizador de la cultura logrado desde el reconocimiento del patrimonio cultural, ha generado un fuerte empuje a la gestión cultural y a la industria del ocio y el turismo cultural. El sesgo en este caso se encuentra en que la selección ahora se vincula con criterios que buscan lo espectacular, lo atrayente con vistas al aprovechamiento mercantil de lo patrimonial.

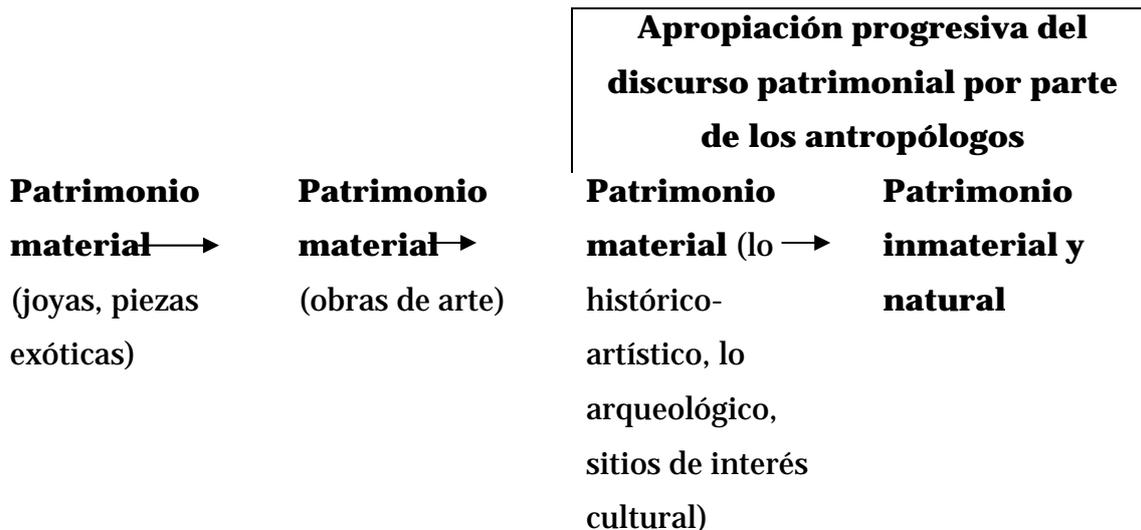
El papel que ejercen los ciudadanos ante este planteamiento suele ser el de espectadores y consumidores (Llull, J. 2005). De esta manera vemos que el patrimonio pasa de entenderse como tesoro, a tomarse como elemento que refleja la historia de un pueblo, posteriormente se toma como cultura y a continuación, como identidad. De ahí pasa a ser considerado recurso.



Esquema 1. *Diversas consideraciones sobre la identidad.* Elaboración propia.

Analizando este esquema (esquema 1), podemos ver que no se trata de una cuestión eliminatoria sino sumatoria. Los elementos patrimoniales se siguen considerando tesoros, reflejos de la memoria histórica, muestra de la cultura y, además, elemento de identidad.

Hay otro proceso que resulta interesante y es motivo de orgullo entre los antropólogos, se trata precisamente de esa búsqueda de nuevos elementos que enriquezcan el concepto y lo llenen de contenido cultural más abarcable y “protegible”. En ese proceso cabe aclarar que se pasó de considerar patrimonio a lo antiguo, lo singular, lo monumental, lo obsoleto, lo escaso y lo pretendidamente auténtico, a incluir todo lo relativo a la cultura y el patrimonio natural. Aún así, ha seguido teniendo mucho peso la visión historicista de patrimonio, muestra de ello es la lista de Patrimonio Mundial que la UNESCO había elaborado hasta el año 1992, en donde se primaba lo monumental, lo histórico-artístico y de acuerdo con cánones estéticos occidentales, limitados por tanto, a unos pocos países.



Esquema 2. *Apropiación del discurso patrimonial por los antropólogos.* Elaboración propia.

Esta lucha de los antropólogos por reconocer el valor de la cultura en su sentido amplio como elemento patrimonial explicaría esa satisfacción para la disciplina antropológica. En este “salto”, los profesionales de la antropología viraron el interés patrimonialista del objeto histórico-artístico hacia la cultura, volviéndola ella misma una cosa, como señalábamos anteriormente. Un objeto de estudio que, así, queda reificado.

Y en todo este engranaje histórico, político-académico y socio-cultural, lo que vemos de nuevo es una exploración conceptual, y en ella, curiosamente, encontramos una progresiva vinculación a las identidades colectivas con cada paso que da el patrimonio en su re-significación. Podríamos añadir el símil de una búsqueda especular: el propio concepto como un proceso de autodefinición. La cultura como el “maná” donde tomar elementos patrimonializables y, finalmente, la identidad como inquietud infatigable por completarse, definirse en *pro* del fortalecimiento del *Volkgeist* o “espíritu colectivo”. Un “espíritu colectivo”, que es la mejor “arma” que cuentan los pueblos para presentarse ante el mundo globalizado.

Podemos observar en ese cambiante proceso, que, de considerar patrimonio lo conquistado y externo, en la actualidad se valora lo tradicional. Vemos también que los bienes incluidos en el patrimonio se han ampliado considerablemente (de piezas exóticas a paisajes culturales) y observamos así mismo, los cambios en el rol del propietario de dicho patrimonio. Comprobamos de esta manera que patrimonio es una construcción y confirmamos que, como afirma Prats (2005) “construye quien puede más que quien quiere”.

En sintonía con los estudios de Barth, en nuestro trabajo de campo en Sierra de Gata pudimos ver la ambigüedad de ciertos referentes identitarios y cómo se construyen cara a fuera. Por ejemplo, en la fiesta del Capazo de Torre de Don Miguel se da una renovación e incluso una invención festiva puesto que se incorporan elementos inventados y ajenos a la tradición local.

Tanto organizadores como participantes e incluso las personas mayores entrevistadas, participan de la novedad a sabiendas de que, hasta donde alcanza su memoria y las indagaciones de historiadores locales, ni “el camuñas” formó parte nunca del rito ni se recuerda haber interrumpido el aspecto caótico-ritual

del baile y el fuego para cantar a la virgen dentro de la iglesia con talante recogido. Hay a quienes no les gusta la propuesta puesto que valoran la fiesta tal y como era y, por tanto, estos añadidos les resultan una falsedad innecesaria. Lo que destacaríamos es que, a pesar de que el objetivo confeso es conseguir un reconocimiento institucional (además de turístico e intercomarcal) y la consiguiente compensación económica, la comunidad participa.

Los que saben lo que hubo, lo recuerdan y nada más (aunque las voces críticas refuerzan su pertenencia afectiva a la localidad reclamando en el ámbito privado la autenticidad del ritual pasado), pero las demás personas, no sienten su autoestima local herida por estas modificaciones formales, se implican con la renovación considerando que, tal vez, suponga una mejora de las condiciones de vida locales. Estos casos de autogestión patrimonial, que disocian la idea de lo auténtico y lo tradicional, ante la identidad y el patrimonio, nos acercan a lo que plantea Limón Delgado (1999: 15): *“Escuela Superior de Sabiduría Popular en lugar de una Escuela Popular de Sabiduría Superior”*. ¿Por qué?. Creemos que porque nos invitan de nuevo a observar, a escuchar, incluso a plantearnos el sentido de lo que algunos para estas circunstancias demonizarían: el dejar hacer. Así las cosas ¿Qué patrimonio es verdaderamente el que le importa a la gente?

PATRIMONIO SOCIAL

Queremos empezar este epígrafe ilustrando con un ejemplo nuestra reflexión sobre el concepto de patrimonio. En el escenario, el virtuoso violinista Ara Malikian recrea su último espectáculo. Entre una y otra canción, en un momento dado de la actuación, se detiene, se acerca al micrófono y empieza a contar el origen de la próxima melodía. Malikian explica que, hace algunos años, se encontraba en la buhardilla de su casa cuando encontró un legajo sobre una vieja maleta con lo que parecía una partitura y notas musicales.

Por entonces ya era aficionado a la música, pero no supo descifrar el contenido de la misma. Y no sólo eso, el escrito musical sólo mostraba un fragmento de una pieza que, sin duda, debía de ser más extensa. El contenido le intrigaba bastante pues se trataba de un documento que atribuyó a su padre, de origen armenio. Con el paso de los años aprendió a interpretarlo, pero al no

encontrar el resto de la partitura también la completó. Incluso la rehizo totalmente de manera que sólo quedaron algunas notas del original y una composición prácticamente nueva inspirada en sus raíces musicales. Tras su exposición, Malikian ríe comentando qué podría pensar su padre si le escuchara tocar, ya que, seguramente no reconocería la pieza original.

En esta historia podríamos señalar con facilidad cuál sería el bien material (el legajo) y el inmaterial (la música), ambos así considerados dentro de la lógica de la construcción de los bienes culturales. Podríamos incluso decir que Malikian tiene un gran valor en tanto que ha transmitido esa pieza musical (interpretándola y otorgándole un significado). Pero esta valoración la estaríamos haciendo partiendo de conceder protagonismo al producto, al hecho cultural que hemos experimentado. Creemos que se trata de una visión parcial. Si recordamos el papel de los ciudadanos ante el bien patrimonial a lo largo de su historia observamos que su papel ha sido considerado siempre secundario. Pasan de ser meros visitantes, testigos ajenos de las riquezas de otros a empezar a experimentar el papel contemplativo de lo artístico, y después de lo histórico y posteriormente de lo tradicional (y siempre de lo estético). Hasta que se les empieza a pedir que se involucren y asuman como propio lo que otros determinan que es valioso para finalmente asumir un papel como felices consumidores de la experiencia patrimonial.

Un papel intermedio tiene el de la figura de los Tesoros Humanos Vivos, reconocida internacionalmente en el año 1993 por la UNESCO⁸. Mediante ella se propone reconocer como valiosos a aquellos grupos o individuos que transmitan saberes tradicionales. Aunque creemos que, también aquí, el aspecto social sigue estando supeditado al valor cultural que se genera.

El producto cultural (en este caso la actuación musical y la explicación que la acompañaba), podría haber variado, y aún así podríamos seguir sintiendo que nos gustó tanto el bien inmaterial como el material. El violinista, en lugar de habernos contado algo, podría haber interpretado una obra propia y no ser Ara Malikian, sino un violinista callejero cualquiera que, además, siempre repitiera esa misma canción dentro del paisaje cultural de la ciudad que

⁸ Sin embargo, otros países bastantes años antes habían estado reconociendo la labor de transmisión de los actores sociales, como Japón, que desde 1950 había instaurado la figura de “Tesoros Nacionales Vivos”.

imaginemos... tal y como se plantea Barth ¿dónde reside la identidad?, ¿qué la delimita?

Ante la dificultad de responder, observamos que en el proceso de transmisión que refleja el relato presentado, vemos algo que funciona. Funciona lo emocionante del encuentro y del descubrimiento antes que lo perseguido. Funciona la vinculación afectiva y directa hacia “lo propio” más que las razones. Funciona el regalo recibido del otro, heredado, antes que el discurso paternalista-proteccionista... pero ¿cuál sería el patrimonio en el relato y en nuestro día a día?, ¿dónde termina la búsqueda?

Puesto que el patrimonio es una construcción, y proponemos construirlo desde lo ya valorado y que tenga en cuenta las necesidades sociales, ¿por qué no considerar patrimonio a las personas, a la sociedad?. Desde este propósito, tal vez ingenuo, queremos pasar del tener, al ser, y deseamos, desde una motivación participacionista (Canclini, N. 1999), aprovechar el concepto de patrimonio para no seguir dando vueltas sobre lo mismo, para que desde órganos legislativos, políticos y académicos se den pasos en función de criterios éticos de primer orden.

Para terminar, y hablando en términos generalistas, ni el patrimonio es una panacea económica o de rescate cultural, ni hablar de identidad parece aclarar mucho la situación, pues no es algo acabado. Entonces, si se trata de buscar, proponemos intentar, en relación con el planteamiento patrimonial e identitario que, “al darle la vuelta a la tortilla, entre todos llevemos la sartén por el mango”.

BIBLIOGRAFÍA

BALLART, J. y TRESSERRAS, J. (2001). *La gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.

BARTH, F. (comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1993). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

CACLINI, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En Aguilar, E. *Patrimonio etnológico, nuevas perspectivas de estudio*, pp. 16-33. Sevilla: Consejería de Cultura, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

DEL MARMOL, C., FRIGOLÉ, J. y NAROTZKY, S. (2010). *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona: Icaria.

FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (2006). De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado de patrimonio cultural. En *Pasos*, vol. 4, n° 1, pp. 1-22. La Laguna: Universidad de La Laguna, Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales.

FONTAL, O. (2003). *La educación patrimonial. Teoría y práctica en aula, el museo e internet*. Gijón: Ediciones Trea.

GIMÉNEZ, G. (2004). Cultura e identidades. En *Revista Mexicana de Sociología*. Año 66, n° especial, pp.18-44. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales.

GIMÉNEZ, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*. Guadalajara: III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales.

GOFFMAN, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.

LIMÓN, A. (1999). Patrimonio ¿de quién?. En Aguilar, E. *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, pp. 8-15. Sevilla: Consejería de Cultura, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

LLULL, J. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. En *Arte, Individuo y Sociedad*, vol. 17, pp. 175-204.

PRATS, LL. (2005). Concepto y gestión del patrimonio cultural. En *Cuadernos de Antropología Social*, n° 21, pp. 17-35. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

PRATS, LL. (2011). La viabilidad turística del patrimonio. En *Pasos*, vol. 9, n° 2, pp. 249-264. La Laguna: Universidad de La Laguna, Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales.

RODRÍGUEZ, S. (1999). Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología. En *XII Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra. Aracena (Huelva)*, pp. 43-68. Aracena: Diputación Provincial.

V. ALZHEIMER E IDENTIDAD: ALGUNAS CLAVES DE TRABAJO CON PERSONAS QUE AFRONTAN LA ENFERMEDAD

Carolina Pastoriza Serradilla

*A mis abuelos, a mis padres,
que me enseñaron el amor por las historias
y el valor del tiempo compartido.*

RESUMEN. En el presente capítulo se aportan algunas claves de trabajo en intervención psicosocial, relacionadas con la preservación de la identidad de las personas que afrontan la enfermedad de Alzheimer. También se aportan reflexiones personales derivadas de los testimonios de los afectados, y de la experiencia adquirida formando parte de un equipo de trabajo interdisciplinar en un centro de día especializado.

PALABRAS CLAVE. identidad, Alzheimer, narraciones, intervención psicosocial, Terapias No Farmacológicas.

INTRODUCCIÓN

Desde que Alois Alzheimer la describiera en el año 1906, la incidencia de la Enfermedad de Alzheimer (EA) no ha hecho más que incrementarse, suponiendo un gran desafío científico aún en nuestros días. La EA se ha incorporado al imaginario colectivo como una de las enfermedades más devastadoras por sus efectos, no sólo en la persona afectada, sino en su entorno familiar y social inmediato.

La trascendencia social de esta enfermedad ha llevado a que el día 21 de septiembre sea declarado por la OMS como el Día Internacional del Alzheimer. Según *Alzheimer's Disease International* en su informe del año 2010, se estima que actualmente hay 35,6 millones de afectados por demencia en todo el mundo, siendo la EA la más común, e incrementándose previsiblemente hasta los 65,7 millones de personas para el año 2030. En España se estima que, entre

personas diagnosticadas y familiares cuidadores, suman más de 3,5 millones de personas afectadas. (Minusval, Mayo 2008).

En el presente capítulo, trataremos de contextualizar la EA a través de las experiencias que nos brindan las personas que afrontan la enfermedad y que acuden diariamente a un centro de día especializado en EA, perteneciente a la entidad sin ánimo de lucro AFAVA (Asociación de Familiares de Enfermos de Alzheimer de Valladolid). A partir de nuestras actividades profesionales y de voluntariado, hemos tenido la oportunidad de aprender con ellos a comunicarnos salvando limitaciones y diferencias, a participar en actividades gratificantes y llenas de sentido, y en fin, a vivir el día a día sean cuales sean nuestras vicisitudes, con amor, humor y dignidad.

Para los profesionales que trabajamos con este colectivo, supone un reto desarrollar herramientas, recursos y formas de trabajo que permitan preservar el mayor tiempo posible la identidad de las personas que afrontan esta enfermedad. Apoyando su participación, aprendiendo junto a ellos, haciendo frente al aislamiento y la desconexión, y evitando las prácticas que favorecen la des-personalización (infantilización, vegetalización, invisibilización, etc.). En este contexto, es necesario explorar caminos innovadores, especialmente con los pacientes más deteriorados cognitivamente, manteniendo la motivación diaria ante resultados modestos pero significativos, y sin perder de vista que las personas diagnosticadas son más que su enfermedad, y ante todo, son personas con una vida por delante para aprender y disfrutar. También consideramos que es importante recoger las voces de los afectados y plasmar la experiencia de los profesionales que los atienden en primera línea.

Siguiendo el espíritu de la guía orientativa para cuidadores y familiares *La identidad reencontrada* de Marie-Jo Guisset–Martínez, nuestro propósito es poner en común acciones y herramientas específicas en un contexto cultural concreto, que sean de utilidad dentro de un amplio abanico de posibilidades, y que se inscriban en el marco de un movimiento que, en palabras del antropólogo Daniel R. George, “*tiende a concebir la demencia no como una pérdida de sí mismo, sino como un cambio de ese sí mismo*”. (En Guisset-Martinez, M. 2011: 181)

De este modo, tenemos en cuenta que el lenguaje e imágenes asociadas que utilizamos para definir fenómenos, afecta significativamente a nuestras prácticas y al espectro de emociones y actitudes que desplegamos como adecuadas. Así, afrontar la enfermedad de Alzheimer puede verse como algo más, o algo distinto de un conflicto bélico, “vencer la enfermedad”, “luchar contra ella” o a un eterno duelo “pérdida de la memoria”, “pérdida de los recuerdos”, “pérdida de la identidad”, y crear así un espacio legítimo para vivirla también desde la enorme variedad de emociones y sentimientos que acontecen durante el proceso, como afectado o como cuidador de un ser querido con demencia: humor, amor, compasión, reconciliación, aceptación, etc.

ALGUNOS ASPECTOS GENERALES SOBRE LA ENFERMEDAD

Cómo actúa en el cerebro

La enfermedad produce una atrofia cerebral, una lenta reducción del tamaño del cerebro, que conlleva una pérdida progresiva de neuronas y se forma una sustancia llamada amiloide, que se deposita en forma de placas en zonas específicas del cerebro, así como material celular que se deposita fuera y alrededor de las neuronas, a la vez que una importante reducción de neurotransmisores que imposibilita la comunicación entre las mismas.

Trastornos cognitivos asociados a la EA

Uno de los primeros problemas que se detectan, por parte de la persona que padece la enfermedad y por parte de sus allegados, es la pérdida de memoria con quejas amnésicas, que consiste en la formulación subjetiva de fallos de memoria. Con el tiempo van apareciendo otros síntomas que se designan como trastornos cognitivos. Incluyen alteración del pensamiento abstracto y alteraciones en la capacidad de juicio y otras funciones superiores:

- Trastornos del lenguaje (afasia).
- Incapacidad de realizar una actividad motriz a pesar de mantenerse intactas tanto la comprensión como las funciones motrices (apraxia).
- Imposibilidad de identificar ciertos objetos a pesar de mantenerse intactas las funciones sensoriales (agnosia).

Pueden aparecer también síntomas psicológicos y conductuales como ideas delirantes, alucinaciones y desinhibición. Suelen aparecer alteraciones en el estado de ánimo como depresión, ansiedad, irritabilidad, apatía o euforia. A menudo se destacan las alteraciones de la conducta como agitación, agresividad, deambulación y alteraciones del ritmo vigilia/sueño (Guisset-Martinez, M. 2011). Es importante señalar que no todos los trastornos que se van presentando son debidos a la enfermedad, sino que pueden obedecer a diversas causas:

- Reacciones ante la toma de conciencia de las limitaciones a las que tienen que hacer frente.
- Reacciones a la estigmatización social que representa su diagnóstico.
- Cambios en el entorno vital, ambiente hostil, ocurrencia de un acontecimiento estresante, etcétera.

Suele ser común que, a medida que avanza la enfermedad, la persona se repliegue más sobre sí misma al no poder seguir el curso habitual de las conversaciones, evitando el encuentro con allegados y amistades por vergüenza o sentimientos de inadecuación.

Pronóstico

El modelo médico describe tres etapas (leve-moderada-grave) y siete estadios que se van desplegando a lo largo de entre diez y quince años (o veinte, según algunas publicaciones científicas). La persona pasa de llevar una vida autónoma, hasta llegar a la dependencia total en la fase grave. Hay que tener en cuenta que la EA se manifiesta de distintas formas de una persona a otra, que no todas desarrollan en su totalidad el conjunto de síntomas descritos y que el avance de la enfermedad no se produce del mismo modo.

Etiología y tratamiento

Por el momento se desconoce la causa de la EA, si bien la edad es considerada un factor de riesgo, y actualmente no existe cura. El tratamiento médico se enfoca a tratar la sintomatología. El tratamiento no farmacológico se establece en base a terapias de psicoestimulación, fisioterapia, terapia ocupacional y actividades que intentan ralentizar el avance de la enfermedad, así como la adaptación continua del entorno de la persona que posibilite una

buena calidad de vida tanto para la persona afectada como para los familiares cuidadores principales.

Incertidumbres y desafíos

Ante este panorama, a los profesionales y voluntarios que trabajamos en el tratamiento no farmacológico y el apoyo a personas que afrontan esta enfermedad se nos presentan múltiples desafíos diarios, ¿cómo tratamos a las personas con esta enfermedad?, ¿a qué actividades y herramientas recurrimos?, ¿qué habilidades personales y grupales debemos y podemos desarrollar?, ¿qué objetivos de tratamiento establecemos?

Para ello nos es útil repensar qué entendemos por identidad, qué significa convivir con la enfermedad de Alzheimer y cómo crear espacios de desarrollo también para este colectivo. Necesitaremos recurrir a diversas disciplinas: Gerontología, Antropología, Intervención Psicosocial, Educación y Bioética.

ALZHEIMER E IDENTIDAD: DISTINTAS VOCES, DISTINTAS IDENTIDADES

A continuación transcribimos las voces de cuatro personas con EA:

“Soy Sylvia. Era Sylvia antes del diagnóstico y sigo siendo Sylvia después del diagnóstico. Sigo siendo la misma persona; trátenme, háblenme de la misma manera” Sylvia, Estados Unidos⁹

“Me llamo M. Vengo al centro para no olvidar lo que sé y a aprender, lo que más me gusta es aprender cosas nuevas”. M., España.¹⁰

“Soy A. Lo que me gusta cuando vengo aquí es estar con los compañeros y las compañeras y las profesoras porque son todas muy amables”. A., España¹¹

“No sé quiénes sois, pero sé que os quiero”. Antonio, España.¹²

⁹ Testimonio recogido en la obra: GUISET-MARTINEZ, M. (2011) *La identidad reencontrada*. Barcelona: Icaria.

¹⁰ Testimonio recogido en AFAVA en Agosto de 2012.

¹¹ Testimonio recogido en AFAVA en Agosto de 2012.

¹² Testimonio recogido en la obra: SIMON, P. (2012). *Memorias del Alzheimer*. Madrid: La esfera de los libros.

El ser humano no es un ser aislado, vive en relación con los otros y nuestra identidad se construye social e históricamente. Existe una idea en nuestro imaginario colectivo heredera del positivismo, según la cual no es sino a partir de nuestra integración en un grupo, cuando interiorizamos sus valores, actitudes y normas, adoptando una identidad con características que la dotan de unidad, coherencia, estabilidad y ciertas características individuales particulares.

No obstante, a raíz de la problematización de conceptos como identidad, ésta se puede entender como un constructo móvil, de límites difusos y cambiante en el tiempo (Hurtado, J. 2003), donde cada persona participa a la vez en distintos grupos sociales, cuyas actitudes, sentimientos, normas y valores a menudo se contradicen, y es la persona al fin, la que ha de resolver la tensión generada por dichas contradicciones.

El Alzheimer nos sitúa no sólo ante una noción de identidad personal móvil, de límites difusos y cambiante en el tiempo, sino que en este caso además tiende a la fragmentación, (producida por los efectos de la enfermedad por un lado) y a la suplantación de la misma por la identidad social construida de la enfermedad, lo que tiene conlleva la reducción de la identidad de la persona, a su enfermedad. Más aún, estudios transculturales como el de Martorell-Poveda et al. (2010: Conclusiones, 2), han encontrado que los sentidos, los significados y los cuidados de los familiares cuidadores, tienden a ser similares en distintos contextos culturales, influidos por la hegemonía del discurso biomédico. *“Así, las similitudes encontradas nos hacen pensar en cómo se ha tendido a la globalización de un discurso sobre la que ha sido considerada la epidemia del siglo XXI”.*

Las representaciones sociales de la EA se han forjado bajo patrones discursivos que enfatizan la “pérdida de sí mismo”, “una muerte en vida”, (George, D. 2010); que designan a las personas diagnosticadas como “víctimas” pasivas y a la enfermedad como un agente externo a combatir, constituyéndose como estrategia más eficaz la “guerra social” (“Todos contra el Alzheimer”, “la lucha contra el mal de Alzheimer”, etc.). Si bien estas metáforas han tenido su valor para visibilizar la enfermedad, movilizar recursos y unir fuerzas, una

comprensión más amplia de la EA puede iluminar el hecho de que la identidad nunca está completamente perdida hasta la muerte.

Para resituarnos, necesitamos un modelo del ser humano que integre todas las dimensiones de la identidad: biológica, psicológica, cultural, social y espiritual, donde la enfermedad, el declive y el sufrimiento encuentren su lugar, sin eclipsarlas. Desde esta perspectiva, los objetivos de intervención y atención no deben centrarse exclusivamente en amortiguar y neutralizar los efectos de la demencia, ni fijarse bajo estándares que lo considere un colectivo homogéneo, antes bien, necesitamos desarrollar herramientas y recursos que tengan en cuenta la heterogeneidad del colectivo, y que sitúen su centro en la persona, con sus intereses y preferencias, su biografía, sus déficits, pero también sus capacidades, y el papel activo que le corresponde como protagonista de su vida, en la medida de lo posible.



Imagen 4. Serie *Los invisibles*. Autor: Jérôme Scullino.
<http://www.jeromephotography.com>

En este entramado debemos situarnos también los profesionales y voluntarios que los apoyamos, ya que como decíamos al iniciar este apartado, somos esencialmente “seres en relación”. La memoria, deficitaria o no, no está únicamente situada en cada cerebro, sino que todos formamos una “memoria

colectiva”, y desde aquí, se torna significativa la apreciación de la psicopedagoga de AFAVA, Begoña Pérez, de que “*Alzheimer somos todos, y todos somos sus recuerdos*”. Así, en las prácticas diarias donde redoblamos esfuerzos por preservar la identidad de cada persona afectada, estamos también esforzándonos por preservar nuestra memoria colectiva y nuestra identidad como comunidad solidaria.

HERRAMIENTAS Y RECURSOS

A continuación presentamos algunos recursos y sistemas de trabajo que nos están resultando valiosos para los objetivos mencionados: las hojas de vida, el taller de cuentos, el uso de las TIC's, y una aproximación a la importancia del clima organizacional y a la coordinación de los equipos de trabajo para una atención de calidad.

El trabajo con las “Hojas de vida”

La hoja de vida es un registro en forma de ficha, donde consignamos información significativa para la persona: nombre, apellidos y fecha de nacimiento, profesión, ciudad de origen, lugar de residencia, logros, hobbies pasados y actuales, vínculos afectivos (si tiene hijos, pareja, nietos), etc. En el modelo más extenso presentado por Virginia Bell y David Troxel (2008) en su obra *Los mejores amigos en el cuidado del Alzheimer*, se incluyen valores, creencias y tradiciones, suponiendo un enlace de entendimiento fundamental entre la persona y sus cuidadores.

En esta práctica, como en todas las referentes a la recogida, manejo y custodia de datos personales de los usuarios, el centro ha de garantizar su confidencialidad. Este recurso nos permite:

- Trabajar expresamente sesiones de orientación en espacio, tiempo y persona con los usuarios más afectados cognitivamente.

- En sesiones grupales, recordar y hablar, a partir de datos significativos, como la profesión de cada uno, de vínculos afectivos, o eventos importantes (como el bautizo de un nieto o la boda de un hijo), fomenta la motivación para participar y compartir con los demás integrantes del aula, y la autoestima de la

persona a través del reconocimiento de los otros, y en los otros; favorece la preservación de la identidad de cada usuario a partir de lo que realmente le hace sintonizar y conectarse con los demás, aludiendo a la experiencia intransferible que le hace único, y a la vez, a lo que le iguala con los demás, reconociendo y empatizando también con los demás usuarios. La información, recogida y actualizada sistemáticamente, puede ser de gran ayuda además en muchas áreas, talleres diversos y momentos de intervención:

- Puede ayudar a establecer un puente para la motivación al empezar alguna tarea de manera que resulte un reto asequible o dotarla de sentido de acuerdo a las coordenadas individuales de cada usuario. Por ejemplo, ante el mismo material y nivel de ejecución para un taller de cálculo, si el usuario ha sido contable, maestra o ama de casa, se pueden establecer maneras de abordarlo de acuerdo a los contextos a los que están habituados y con los que se identifican.

- Nos ofrece claves como reforzadores positivos, ya que lo que es reforzador para una persona, no tiene por qué ser necesariamente un refuerzo positivo para otra. Hay quien da más importancia a la originalidad, al detalle o a la rapidez. Y hay a quien le estimula que le identifiquen por su sentido del humor, por su perseverancia o por su bagaje cultural. En línea con este enfoque, es importante señalar que en testimonios recogidos a través de entrevistas a algunos usuarios del centro (realizadas en Agosto de 2012), al pedirles que se presentaran, que se definieran e identificaran, lo hacían en términos mucho más amplios que los referidos a las limitaciones que presentan por su condición de enfermos de Alzheimer. Ponen énfasis en el grupo de edad al que pertenecen, a sus vínculos afectivos, su profesión o intereses a lo largo de su vida:

“Me llamo M, soy una señora ya jubilada, tengo 82 años. Soy madre de 6 hijos, he sido maestra, [...] lo que más me ha gustado siempre son las actividades culturales. Vengo al centro para, como dicen mis hijos `no olvidar lo que sé´ y también para aprender cosas nuevas.”

También es importante recoger nuevas aficiones y descubrimientos, puesto que como constatamos al escucharles, la identidad personal es un proceso en constante construcción también para ellos:

“Nunca antes me había puesto a pintar y ¡quién me iba a decir que iba a gustarme tanto! Se me da, yo creo que bien, y me lo paso muy bien pintando”.

Finalmente, también es importante constatar que puede haber datos biográficos que ya no resulten significativos, o que sean abiertamente rechazados y esto es necesario tenerlo en consideración, respetando en todo momento la coherencia de su mundo interno. Tener presentes estos aspectos, recogidos, ordenados y actualizados, al alcance de los profesionales que tratamos con ellos, nos ayudará a trabajar en sintonía con lo que les hace únicos y con lo que más les motiva de manera individualizada en el momento presente.

Taller de cuentos: cuentos vivenciales como narración compartida

Los cuentos son muy valiosos en nuestras vidas. Tienen valor educativo, explicativo, creativo y recreativo. Como sugiere la filóloga Pascuala Morote (2002: 160):

“los términos cantar y contar están inseparablemente unidos a la historia de la Literatura Universal y ambos conforman el placer de la escucha que conduce al individuo hacia la comunicación, la convivencia, la construcción verbal del mundo, la formación de su autonomía individual y humana y el amor a la palabra repleta de ideas y sentimientos, de realidades y maravillas, de inquietudes, de dudas, de certezas, de experiencias, de aventuras [...] en suma, repleta de cultura. La palabra, cuyo carácter evocativo establece vínculos de unión, abre las puertas a la memoria.”

Así, nuestra identidad se construye a partir de cómo nos narramos a nosotros mismos. Nuestra autobiografía, la narración de nuestra existencia, está inextricablemente entrelazada con las historias, creencias y mitos de la cultura a la que pertenecemos y de la(s) cultura(s) con las que nos relacionamos.

En la actualidad, existe una amplia variedad de propuestas educativas y terapéuticas para muy diversos colectivos, que utilizan las narraciones como herramienta central. El taller de cuentos que llevamos a cabo en el centro con periodicidad semanal, ha ido evolucionando de manera natural tanto en objetivos como en metodología conforme se ha ido desarrollando a lo largo de los últimos años.

El modo de trabajar, también varía dependiendo del nivel del grupo. En el centro, trabajamos con tres grupos según sus capacidades cognitivas y habilidades sociales. Las transformaciones han obedecido tanto a las dificultades como a las potencialidades que hemos encontrado en el camino, como si del desarrollo de un cuento se tratase.

En un primer momento, trabajábamos con los usuarios la temática y argumento del cuento antes y después de la narración, fomentando la escucha activa, la focalización de la atención, la memoria a largo plazo, y la memoria a corto plazo con las personas y grupos con menos déficits de memoria.

Para nosotros, inicialmente, la participación era un objetivo importante, pero con el tiempo se ha constituido en la clave central de las sesiones de cuenta-cuentos, no sólo antes y después de la narración, sino durante la narración. No se trata de contarles un cuento, sino de construir juntos una narración compartida.

Como dificultades para el desarrollo de actividades orales en grupo, muy a menudo nos encontramos con:

- Dificultades para focalizar la atención y mantenerla.
- Falta de motivación.
- Inhibición expresiva y participativa (por miedo a equivocarse, falta de fluidez verbal, falta de autoestima, etc.).
- Acaparamiento de la atención de los profesionales y falta de interés en la cooperación con los demás miembros del grupo, salvo con el compañero de mesa contiguo.

Estas dificultades presentes en el aula, tienen su correlación en la vida cotidiana de los usuarios, con resultados visibles en la merma de sus habilidades sociales. Sin embargo, nos dimos cuenta que el espacio de cuenta-cuentos, entendido como un espacio para ejercer todos de “cuenteros”, nos brindaba un espacio seguro donde desplegar las potencialidades comunicativas que todos los usuarios conservan, cada uno a su manera, superando en buena medida las limitaciones antes mencionadas. Todas las personas presentes en la sala, incluidos técnicos, las auxiliares que apoyan, voluntarios y alumnos en prácticas son invitadas a participar.

Nuestros materiales son historias que parten de cuentos populares de culturas diversas, y también de noticias actuales con narraciones, que de algún modo, nos impactan.

En ocasiones nos apoyamos en cuentos digitalizados mostrados con proyector, o en libros ilustrados. Los usuarios suelen pedir determinados temas o protagonistas. Por ejemplo, piden muy a menudo que aparezcan animales, o que hablemos más de diversos tipos de amor (de madre, de pareja, de amigos, de hermanos, etc.). Nuestra metodología de trabajo procura facilitar la expresión emocional a partir de lo que nos suscitan las situaciones en las que nos coloca la narración. Jugamos a ser compañeros de viaje de los protagonistas de la historia o, en algunos momentos, nos repartimos los papeles como si de una pequeña obra de teatro se tratara, provocando la hilaridad del grupo. En ocasiones, con pretendida rebeldía, cambiamos el final del cuento, los atributos de algún protagonista, o nos imaginamos caminos y desenlaces alternativos, explorando soluciones a la medida de cada participante. A veces, organizamos “porras” en relación a cómo va a acabar la historia, para mantener la expectación y asegurarnos la implicación de quien puede “perder” la atención en algún momento, cosa bastante frecuente en algunos usuarios. Introducimos nuevos personajes, sacados de la “chistera de la espontaneidad” de alguno de los narradores, y nos reímos celebrando las ocurrencias de los participantes. Conjeturamos moralejas o lecciones que nos llevamos cada cual de la experiencia del viaje recién compartido, debatimos sobre las decisiones morales que han tomado los protagonistas y sus consecuencias, y evocamos experiencias vitales que nos ha recordado la historia.

En suma, en cada sesión, iniciamos un viaje, nos encontramos por el camino y para cerrar, recordamos juntos lo vivido. Partimos con las alforjas ligeras de limitaciones y llegamos con ellas cargadas de experiencias compartidas y las sorpresas que nos ha deparado la travesía.

Ya hemos mencionado que trabajamos con tres grupos de tres niveles distintos. Nos gustaría señalar que, el taller de cuentos con el grupo de personas que están más deterioradas cognitivamente, merece también la pena y tiene muy buenos resultados, por momentos. Los que trabajamos conociendo sus limitaciones, realmente... ¡Atesoramos esos momentos!. Como particularidad,

en general, presentan menos inhibiciones a la hora de teatralizar pasajes de la narración, conservan un menor sentido de la vergüenza, y realmente disfrutan con ello, si bien también tienen mayores dificultades para prestar atención a lo largo de todo el recorrido narrativo o para expresarse verbalmente. Creemos que esto no debe de ser causa de desmotivación a la hora de llevarlo a la práctica. El hecho de que varias personas del grupo interactúen a la vez viviendo la trama, o que una persona que apenas se expresa en su vida cotidiana lo haga en momentos de inspiración, es un objetivo logrado y una gran alegría para los profesionales y sus compañeros. Compartir esos momentos de conexión, durante las diversas actividades terapéuticas, llena nuestra jornada de sentido.

El uso de las TIC: participación social y terapias no farmacológicas

El acceso generalizado a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC's) como puede ser Internet, teléfonos móviles, ordenadores portátiles, servicios telemáticos, redes sociales, etc. está produciendo una revolución en todas las facetas de nuestras vidas.

Ha supuesto entre otras cosas, romper las barreras del acceso a la información que se hallaba concentrada, y era transmitida, principalmente, por los medios de comunicación, muchas veces controlados por las esferas del poder. Y si hasta hace pocas décadas, el conocimiento se hallaba concentrado en las escuelas y universidades, actualmente podemos hablar del conocimiento distribuido a través de una tupida red de puntos de conexión que interrelaciona individuos, instituciones, y comunidades virtuales, difuminando así los límites espaciotemporales asociados a comunidades, culturas e identidades, y reconstruyendo otras nuevas. Por ello, consideramos que es necesario favorecer el acceso y uso de estas nuevas tecnologías al colectivo de personas con Alzheimer, incrementando las herramientas que posibilitan su participación social, y como punto de apoyo para desarrollar terapias novedosas no farmacológicas (TNF).

Analizando las actividades y talleres terapéuticos que se desarrollan en la asociación, tanto grupales como individuales, podemos constatar que ya están presentes en gran número de ellas, con la incorporación y adaptación continua de nuevos recursos tecnológicos y materiales didácticos:

- En los talleres grupales de orientación a la realidad (TOR), el uso de ordenador con acceso a Internet unido al proyector, está resultando un excelente recurso para comentar y debatir noticias diarias. Esto permite también tener en cuenta las preferencias individuales de los usuarios en cuanto a los medios de información que quieren consultar, o contrastar la misma noticia en medios diferentes, ampliar la información por medio de vídeos e imágenes, favoreciendo el mantenimiento de su atención, o esclarecer las dudas que surgen utilizando motores de búsqueda, de manera inmediata en tiempo real.

- En los talleres de reminiscencia las TICs, permiten acceder a múltiples recursos audiovisuales, como los videos de actuaciones de cantantes, actrices y actores que han marcado a diversas generaciones o a eventos sociales significativos para ellos como “las galas de Eurovisión”, las distintas ediciones de “las Olimpiadas”, etc. Enlazándolo con actividades de orientación temporal, nos facilitan la aproximación y preparación para ritos importantes en nuestro calendario como “la Navidad y los cotillones de Fin de Año”, “las procesiones de Semana Santa”, “el Carnaval” en diversas partes del mundo, “la Noche de Difuntos y el Día de Todos los Santos”, “la Hoguera de San Juan”, etc., o el visionado de cortometrajes en plataformas como *Youtube*, con los que poder trabajar muy diversas temáticas.

Así mismo, se han elaborado unidades didácticas con presentación en *Power Point* y guías de uso, especialmente diseñadas para el colectivo de personas con Alzheimer; atendiendo tanto a sus necesidades y objetivos específicos en el tratamiento de la enfermedad, como a las variables culturales y preferencias individuales de los usuarios. Hay que decir que, actualmente existe aún muy poco material audiovisual adaptado para terapia con este colectivo, por lo que resulta un esfuerzo importante su elaboración y adaptación por los profesionales del centro.

- En Talleres grupales de lecto-escritura, podemos por ejemplo, utilizar el ordenador y proyector para escuchar piezas de música, y visualizar en la pantalla palabras clave, con las que posteriormente establecer ejercicios de escritura, reconstruyendo la letra de determinadas canciones que tienen un significado afectivo para ellos, como “el Himno de la Alegría” de Beethoven

versionada por Miguel Ríos, “Adelita” de Antonio Negrete, “Angelitos negros” de Antonio Machín, etc.

- En el taller de cuentos, para hacer las sesiones amenas y versátiles, también en ocasiones utilizamos el proyector con el ordenador, enriqueciendo la comunicación verbal y gestual con estímulos visuales y musicales. Aprovechamos para traer a las aulas narraciones actuales de autores sensibilizados con temáticas de interés ético y social que invitan a la reflexión.

A la hora de poder ofrecer tratamientos terapéuticos individualizados con soportes tecnológicos avanzados, supone un reto movilizar los suficientes recursos económicos. Por eso son de especial interés las colaboraciones entre diferentes entidades para el desarrollo de proyectos para este colectivo. En este sentido deseamos mencionar el proyecto *El futuro de los recuerdos*, ganador de la VI Edición del Concurso Nacional 2011 *Construye un mundo nuevo* de la Fundación Vodafone, llevado a cabo en AFAVA por la psicopedagoga Begoña Pérez, y con el que se ha podido poner en marcha un programa innovador obteniendo resultados muy favorables.

Dicho proyecto, consiste en la realización de terapias cognitivas y motoras, con el apoyo de ordenadores con pantalla táctil y otros recursos tecnológicos, como videoconsolas, tabletas, etc. permiten establecer y mantener registros digitales, lo que facilita al terapeuta monitorear los resultados, utilizar esos datos para comprobar la evolución de la enfermedad, e identificar las terapias que mejor resultados generan de forma individualizada, atendiendo a sus preferencias y motivaciones. Así mismo, han resultado un elemento facilitador para unir intergeneracionalmente a niños y mayores, siendo los propios nietos, comúnmente familiarizados con estos nuevos artilugios, los que explican algunas actividades a sus abuelos y pasan un rato divertido jugando y colaborando en terapia.

TRABAJO EN EQUIPO Y CLIMA ORGANIZACIONAL

Para comprender los múltiples factores que intervienen en la vivencia de las personas con Alzheimer, y en particular, el papel del equipo de profesionales del centro especializado, puede resultarnos útil aplicar el modelo ecológico del psicólogo americano Urie Bronfenbrenner (1987). Como se aprecia (imagen 5),

con esta perspectiva podemos analizar cómo la persona influye, y es influida, de modo significativo, por las interacciones de una serie de sistemas anidados, desde los más cercanos (como la familia, los amigos, el centro de la asociación) a los más amplios y envolventes (como los valores y prácticas culturales, la percepción social de la enfermedad, las políticas sociales sobre dependencia, etc.). Se denominan microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema.

Para los usuarios que acuden a AFAVA, el centro constituye un nuevo contexto de desarrollo y convivencia donde re-construir su identidad a partir del diagnóstico de la enfermedad. Les permite adaptarse a un medio estructurado que les resulta comprensible y acogedor, relacionarse con personas que no les discriminan ni rechazan y participar en actividades adaptadas a sus necesidades y capacidades. Así mismo, el centro puede influir positivamente en su sistema familiar (y cuidadores principales), si se establecen buenas relaciones entre el equipo de profesionales y las familias, teniendo siempre presente que la asociación está al servicio tanto de las personas aquejadas de Alzheimer como de sus familiares.

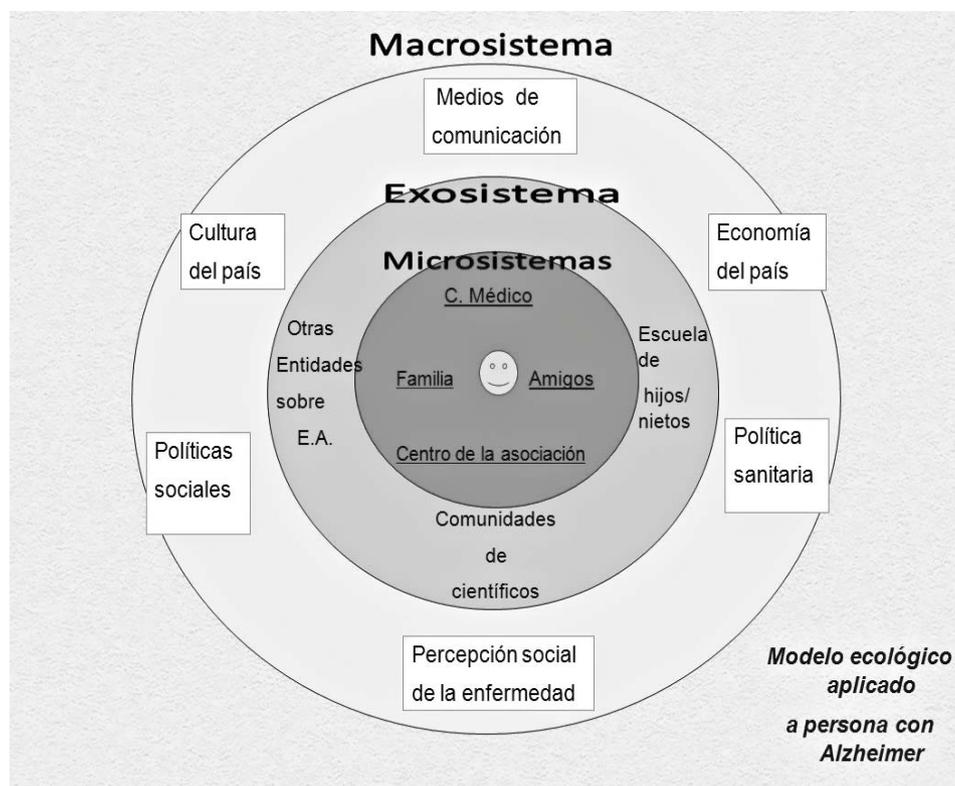


Imagen 5. Modelo Ecológico de U. Bronfenbrenner aplicado a EA.

Este aspecto es destacado especialmente por el reconocido psicogerontólogo Thomas Kitwood (2003), al señalar que el bienestar de las personas con demencia, depende de la calidad de las relaciones que mantienen con quienes les rodean. Por todo ello, se hace evidente, que el trabajo en equipo y el clima organizacional de los centros especializados en el tratamiento de la EA son claves importantes a la hora de ofrecer un contexto relacional acogedor dentro de un modelo de atención de calidad.

Podemos definir el clima organizacional como las características del ambiente de trabajo que tienen repercusiones en el comportamiento laboral, y el nexo que regula los factores del sistema organizacional con el comportamiento individual de los trabajadores, en particular de las auxiliares. De acuerdo con la educadora social y coordinadora de uno de los equipos del centro de AFAVA, Cristina Garrido, las auxiliares en un centro como éste son los pilares en los que se basa la calidad de la atención que recibe el usuario. Ellas son las que están “al pie del cañón” en los momentos más importantes y delicados de la persona afectada, las que en ocasiones tienen el trabajo más difícil, las menos reconocidas económicamente y las responsables en gran parte del grado de satisfacción del usuario.

Sin pretender realizar un análisis exhaustivo, las características más destacables del clima organizacional que hemos podido observar y que hemos recogido a partir de las apreciaciones de los miembros del equipo de trabajo, hacen referencia a los siguientes aspectos: apoyo mutuo, confianza, comunicación informal fluida, tolerancia al error, adaptabilidad, creatividad e innovación, calidez en las expresiones afectivas, vocación y compromiso de todos los miembros del equipo.

Lo más llamativo, ha sido el consenso encontrado al responder a la pregunta de, qué es lo que hace que el equipo y el clima de trabajo presenten estas características positivas. En todos los casos se ha señalado, como muy influyente, el estilo de liderazgo en la dirección y la coordinación de los talentos individuales que favorecen la sinergia del grupo. A este respecto, resultan elocuentes las apreciaciones de las componentes del equipo de trabajo (el personal es mayoritariamente femenino). Extraemos la siguiente muestra

representativa, en cuanto a cómo es el estilo de coordinación y las prácticas que lo caracterizan:

“C. (coordinadora), sabe sacar lo mejor de cada una, el toque especial de cada una [...] las habilidades que nos hace distintas y nos apoya para desarrollarlas, y eso revierte en el equipo; lo hace más competente, lo enriquece, y esto es fantástico porque revierte en ellos (los usuarios).” (Auxiliar de geriatría).

“Está pendiente de cómo se encuentra cada una, que todas estemos bien: sabe empatizar con cada una”. (Estudiante en prácticas).

“Cuando al recoger nos reunimos y repasamos la jornada, pone énfasis en los logros conseguidos cada día y eso lo hace muy motivador”. (Auxiliar de geriatría).

“Nos pide a todas nuestra opinión sobre las cuestiones referentes a los usuarios, pero también sobre nuestras condiciones de trabajo: turno de tareas, carga de trabajo, material que necesitamos [...] demuestra que nos tiene de verdad en cuenta”. (Auxiliar de geriatría).

“Todo se planifica sabiendo en todo momento qué tiene que hacer y cuándo cada una, y qué están haciendo las demás; se detallada en plantillas semanales para todas. Después, durante la jornada estamos pendientes de cómo lo llevamos y cómo podemos respaldarnos. Y esto posibilita también margen para la flexibilidad a la hora de ser eficaces ante eventos imprevistos”. (Técnico).

La experiencia personal que hemos tenido a lo largo de varios años, en esta asociación y en otras entidades gerontológicas, nos indica que los estilos de liderazgo pueden influir de manera decisiva como modelos de comportamiento para los trabajadores, y como moduladores del clima organizacional, lo que confirman los testimonios aportados anteriormente. Aunque todavía queda mucho camino por recorrer, afortunadamente está creciendo la sensibilización en orden a una mayor humanización de la gestión, especialmente en las entidades relacionadas con la atención socio-sanitaria.

Son muchos los ejemplos que encontramos a este respecto. Cada vez más, se investiga y divulga acerca de la prevención del *burning-out*, de los horarios anti-estrés, de la conciliación de la vida laboral y familiar, de la necesidad de mejorar la calidad de la atención, la formación en bioética, duelo y cuidados

paliativos, , etc. De acuerdo con José Carlos Bermejo¹³, humanizar y gestionar, lejos de ser actividades que obedecen a intereses contrapuestos, son dos niveles complementarios de actuación.

“Su nexa de unión está en la identidad que proporcionan los valores compartidos por ambos mundos, que no dejan de apoyarse siempre en la dignidad intrínseca de todo ser humano, desde el que gestiona, hasta el que investiga, hasta el que asiste o cuida, hasta el que recibe los cuidados o quien queda afectado por ser un familiar de cualquiera de los anteriores” (Bermejo, J. 2012, párr.12).

BIBLIOGRAFÍA

BELL, V. y TROXEL, D. (2008). *Los mejores amigos en el cuidado del Alzheimer*. Barcelona: Herder.

BERMEJO, J. (2006). *¿Es posible gestionar humanamente?*, en *Humanizar*. En: <http://www.josecarlosbermejo.es/articulos/es-posible-gestionar-humanamente> (Consultado el 8 de Octubre de 2012)

BRONFENBRENNER, U. (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

GEORGE, D. (2010). *Overcoming the social death of dementia through language*. En *The Lancet*, vol. 376, núm. 9741, 10 August 2010, pp.586-587.

GUISSET-MARTINEZ, M. (2011). *La identidad reencontrada*. Barcelona: Icaria.

HURTADO, J. (2003). *La identidad*. En *A Parte Rei*, núm. 28, Julio 2003. En: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/hurtado28.pdf> (Consultado el 10 de Septiembre de 2012)

KITWOOD, T. (2003). *Repensant la demència: pels drets de la persona*. Vic: Eumo.

MARTORELL-POVEDA, M., PAZ, C., MONTES-MUÑOZ, M., JIMENEZ-HERRERA, M., BURJALÉS-MARTÍ, M., et al. (2010). *Alzheimer: sentidos, significados y cuidados desde una perspectiva transcultural*, en *Index Enferm* (on-line) Vol.19, núm. 2-3, Abril-Septiembre 2012, pp. 106-110.

MÍNGUEZ, L (2001). *Alzheimer: familiares y cuidadores*. Valladolid: Caja España.

¹³ José Carlos Bermejo es experto en humanización de la salud, gestión, duelo y bioética, director del Centro Asistencial San Camilo para personas mayores dependientes y enfermos al final de la vida y docente en la Universidad Ramón Lull.

MOROTE, P. (2002). *El cuento de la tradición oral y el cuento literario: de la narración a la lectura*. En Mendoza, A. *La seducción de La Lectura en edades tempranas*. Pp: 159-197. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

SIMON, P. (2012). *Memorias del Alzheimer*. Madrid: La esfera de los libros.

Otras fuentes consultadas

MINUSVAL (2008). *Dossier Enfermedad de Alzheimer*, en *Minusval*. N° 168, abril-mayo 2008. En: <http://sid.usal.es/minusval.aspx?ID=168>
(Consultado el 10 de Septiembre de 2012)

VI. COMUNIDAD INDÍGENA JENIPAPO-KANINDÉ: EDUCACIÓN E IDENTIDAD

Daniel Valério Martins

A mi hermano Alexandre Valério Martins (in memoria)

RESUMEN. La comunidad Jenipapo-Kanindé, una de las 27 etnias indígenas reconocidas en el Estado de Ceará, en Brasil, viene desde hace más de dos décadas luchando por un reconocimiento de su identidad como medio para fortalecer el propio grupo, y como un sistema para conseguir sus debidos derechos como minoría étnica. Entre los objetivos de esta lucha se encuentra la educación diferenciada, la cual se articula como una importante herramienta para el desarrollo local, permitiendo entre otras cosas, la formación de profesores cualificados, la concienciación del alumnado, etc., así como también, el desarrollo de la interculturalidad.

PALABRAS CLAVE. Jenipapo-Kanindé, identidad Indígena, educación diferenciada, interculturalidad, desarrollo.

JENIPAPO-KANINDÉ

En un mundo cada vez más globalizado y cambiante, existe no obstante un proceso de aculturación en el que, como observaba Darcy Ribeiro (1982) en referencia a los pueblos originarios, el “contacto” no tiene por que ser necesariamente perjudicial para el sistema cultural indígena, mientras éstos tengan la oportunidad de convivir dentro de su grupo y de ser independientes económicamente. Sobre la base de ese pensamiento, se basa el trabajo desarrollado por “la Cacique Pequeña” en una comunidad indígena del grupo Jenipapo-Kanindé, donde los proyectos llevados a cabo por la comunidad, buscan un desarrollo local y una independencia económica, procurando la creación de empleos e introduciendo al mismo tiempo, mejoras en los sistemas de educación y de salud en el seno de la propia comunidad.

Hasta finales del S. XVII, los Jenipapo y Kanindé se conformaban como dos grupos indígenas diferentes, siendo denominados con anterioridad a esta

fecha como “de Payaku”. Pero a partir del S. XVIII, fueron considerados como un único grupo indígena, relacionado por los sistemas de parentesco y por la utilización de una lengua común.

Hasta mediados de la década de 1980, la población de Encantada¹⁴ no tenía “una conciencia clara” de su identidad como etnia indígena, no obstante, si es cierto que antes de empezar su “lucha identitaria”, ya sentían una profunda diferenciación cultural respecto a las demás comunidades de su entorno. “Los Cabelludos de Encantada”, como también se les denomina, pasaron entonces a ser el foco de ayudas por parte de la Pastoral y de algunos grupos estudiantiles, que contribuyeron en la defensa de la causa por los derechos de la tierra y en el reconocimiento de su identidad étnica. Es de señalar, que las tierras de esta comunidad, se encontraban en el punto de mira de grandes empresas. En este sentido, sostiene acertadamente Will Kymlicka (1996: 49) que *“en la actualidad, la principal causa de los conflictos étnicos en el mundo es la lucha de los pueblos indígenas para proteger derechos territoriales.”*

La comunidad no tenía entonces una marcada organización comunitaria, y tampoco unos conocimientos (tecnico-burocráticos) suficientes para iniciar una lucha con la que obtener un reconocimiento oficial como etnia, por lo que los apoyos externos para combatir los perjuicios que sufrían, además de afirmar su propia identidad como comunidad, eran bienvenidos. De hecho, ni siquiera el propio Estatuto del Indio (Ley N° 6001, de 19 de Diciembre de 1973), permitía desarrollar su identidad plenamente. Así podemos observar que:

“Cabe ao Estado preservar a cultura do índio que vivia em perigo de extinção. Para afastar essa ameaça seria necessário integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional”. (Art. I. Ley N° 6001)

En este mismo sentido, el cuarto artículo de dicha Ley, materializa una visión en la que, el ideal de civilización se relaciona con la integración del indígena al resto de la población nacional, dónde una “minoría debilitada”, se tiene que adaptar e incorporar a la cultura mayoritaria:

¹⁴ El término “Encantada” hace referencia a la localidad del municipio de Aquiraz (Ceará) que posee una laguna con el mismo nombre, en razón de la aparición de leyendas y mitos en la comunidad.

Art. 4º Os índios são considerados:

I. *Isolados – quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;*

II. *Em vias de integração – Quando em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais sectores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;*

III. *Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.*

De esta manera, el Estatuto del Indio refuerza e idealiza la integración de las comunidades indígenas al Estado Nacional, correlacionando la integración con la idea de progreso y poniendo a la comunidad indígena en una situación de vulnerabilidad, que hace, en cierto sentido, necesaria las ayudas exteriores para lograr su supervivencia. Al respecto señala Kymlicka, (1996: 40) que:

“estas actitudes racistas se están desvaneciendo lentamente, aunque a menudo han sido sustituidas no por la aceptación de los pueblos indígenas como naciones distintas, sino por el supuesto que son [...] grupos étnicos desfavorecidos, cuyo progreso exige integrarlos en el grueso de la sociedad”.

Debemos de tener presente que, la existencia de un clima de insatisfacción de la comunidad indígena, en relación a la dependencia estatal y a un claro proceso de aculturación, sofocaba su cultura, provocando a su vez el inicio de una lucha por su autonomía. En este contexto, comienzan a surgir varias movilizaciones públicas y demandas judiciales por la defensa de los intereses de la comunidad. Al respecto destacamos que:

“En la mayoría de los Estados multinacionales, las naciones que los componen se muestran proclives a reivindicar algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial, para asegurarse así el pleno y libre desarrollo de sus culturas y los mejores intereses de sus gentes [...] Según la carta de las Naciones Unidas todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación.” (Ibídem: 47)

En medio de este clima de reivindicación identitaria, los Cabelludos de Encantada, bajo la dirección de la Cacique Pequeña, pasaron a exigir en el año 1995 su reconocimiento como pueblo indígena. Para ello acudieron a la capital federal (Brasília) y exigieron la intervención de la FUNAI.¹⁵ Finalmente, en el año 1997, se realizó un estudio en el seno de la comunidad mediante el cual, la FUNAI reconoció a los Cabelludos de Encantada como una comunidad indígena.

Pero este hecho, fue apenas el inicio de una gran lucha respecto a la demarcación y a los derechos territoriales, antes de que la comunidad fuera expulsada de sus propias tierras debido a los intereses de determinadas empresas locales. Aunque el área fue delimitada en el año 1997, no fue hasta febrero del 2011, cuando los procesos de posesión de la tierra fueron tramitados con éxito, lo que supuso una batalla vencida, y el inicio de otras muchas, como la búsqueda de mejores condiciones de salud y de educación.

Desde que lograsen el reconocimiento legal como pueblo indígena, los Jenipapo-kanindé, a través de sus propios consejos indígenas, se vienen reuniendo para discutir algunas cuestiones referentes a la vida comunitaria, poseyendo así una voz activa y efectiva dentro de la comunidad, mediante el sistema del uso del voto.

En el año 1999 fue registrado en notaría, el Consejo Indígena Jenipapo-kanindé (CIJK), que controla la organización de la comunidad, creándose así la primera institución de este tipo. Anteriormente, era la asociación de la población de Trairucu (entidad de un pueblo vecino) quién “movilizaba” a los Jenipapo-Kanindé. La situación sociopolítica de la comunidad ganó un fuerte impulso cuando, Maria de Lourdes da Conceição Alves asumió el cacicazgo y se creó el CIJK, que perduró hasta el año 2002. Igualmente, fue creada la Asociación de mujeres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), que tenía como objetivo la defensa de los derechos de las mujeres, así como posibilitar mejoras en la calidad de vida de la comunidad, promoviéndolo a su vez la propia cultura indígena y la paz. (Estatuto das mulheres indígenas Jenipapo-Kanindé, 2004)

¹⁵ Fundación Nacional de Apoyo al Indio, órgano federal brasileño.

Posteriormente, en Enero del año 2004 se crea otro Consejo, con el objeto de alcanzar mejoras en la salud de los miembros de la comunidad. Por exigencia del Gobierno Federal se constituyó entonces el Consejo de Salud indígena Jenipapo-kanindé, basado en la gestión de política nacional de atención a la salud indígena, (Ley N° 9.836 de 23 de Septiembre de 1999), correlacionado con el Sistema Único de Salud (SUS). De esa forma, la institución del Consejo de Salud se tornó obligatoria al interior de las comunidades indígenas que fuesen reconocidas legalmente.

LAS PRIMERAS VISITAS A LA COMUNIDAD

Al igual que en otras muchas comunidades marcadas por la pobreza del nordeste brasileño, la comunidad Jenipapo-Kanindé sufre de evidentes problemas socio-económicos. Su sistema económico se basa principalmente en la agricultura, la recolección de frutas en determinadas épocas del año y en la pesca en un lago cercano. Otras pequeñas fuentes de ingresos se encuentran en la artesanía que venden a pequeños grupos de turistas que visitan la comunidad, en la gestión de rutas guiadas y del *Cantinho do jenipapo*, local que sirve comidas típicas a los visitantes.

Aunque desde hace algunos años la comunidad venía presentando evidentes señales de pobreza (como algunos casos de desnutrición infantil), en la actualidad esta situación ha mejorado sustancialmente, principalmente, después de que la comunidad pudiese obtener el reconocimiento de la posesión legal de la tierra.

En nuestra primera visita a la comunidad, allá por el año 1998, nos sorprendió enormemente la elevada pobreza en la que se encontraban muchos de sus habitantes. Junto con un grupo de profesores del Colegio Cascavelense, (una escuela privada situada en el municipio de Cascavel en Ceará), nos desplazamos hacia esta comunidad, en donde pudimos observar de cerca esa realidad marcada por la pobreza. Realidad, insistimos, frecuente en muchas comunidades indígenas del nordeste brasileño.

En nuestra segunda visita, algunos meses después y ahora con un grupo de alumnos de esa misma escuela, visitamos la comunidad con el objetivo de mostrar *in situ* a los alumnos, la realidad en la que se encuentran muchos

indígenas brasileños, una historia que habitualmente no viene relatada en los libros escolares y en general, totalmente ajena a la realidad cotidiana de los alumnos pertenecientes a la red privada de enseñanza brasileña.

El primer contacto de los alumnos de esta escuela con la comunidad indígena, produjo a los estudiantes un fuerte impacto, debido principalmente a la desinformación y a los estereotipos interiorizados. En un principio, incluso fuimos cuestionados por varios de ellos, quienes ponían en duda que se tratase de indígenas:

- ¿Profesor, ellos nos llevarán hasta los indígenas?
- ¿Profesor, dónde están las plumas? ¿Aquellos trajes bonitos?
- Profesor, ¡ella (la cacique) tiene un móvil!
- ¡Profesor, en mi libro no es así!

Los alumnos no podían creer que se tratase de una comunidad indígena, sino que pensaban que se trataba más bien de una de las muchas *favelas* existentes en Fortaleza, y que veían constantemente cuando se desplazaban al centro de la ciudad. Estaban acostumbrados a los estereotipos existentes sobre el “indio”, los cuales mostraban y perpetuaban muchos libros de texto. Respecto a los estereotipos que recen en Brasil sobre los indígenas, deseamos también reseñar que:

“[...] la historia de ignorar las minorías nacionales en el Nuevo Mundo está inextricablemente ligada con las creencias europeas acerca de la inferioridad de los pueblos indígenas que habitaban el territorio antes de la colonización europea. Hasta hace poco, eran considerados como pupilos [...] carentes del desarrollo político necesario para ser considerados naciones, incapaces de autogobernarse y necesitados por ello de la protección paternalista de los ‘superiores’ blancos”.
(Kymlicka, W. 1996: 40)

Al poco tiempo, los alumnos fueron comprendieron que aquella era una historia que no se narraba en sus libros y que esa comunidad, se podría beneficiar de su ayuda. Así, a través de la realización de varios trabajos por parte de los alumnos y profesores, especialmente de divulgación de la situación en que se encontraba la comunidad, esta fue adquiriendo un espacio público donde mostrar aquellos problemas que padecían, y conjuntamente con el apoyo de algunos profesores de las Universidades de Fortaleza, la comunidad fue

ganando una voz activa en los procesos reivindicativos que se estaban librando, principalmente en la lucha por el reconocimiento identitario y en la posesión legal de las tierras.

La comunidad, comprendía la importancia de la educación en sus vidas, pero no cualquier tipo educación, sino una educación diferenciada a la cual debían de tener acceso y que tendría que combinar la educación instituida por el Estado con una educación propiamente indígena, es decir, aquella basada en su identidad cultural. Se trataría por tanto de implementar un sistema educativo en el que sus hijos no necesitarían salir de la comunidad para poder educarse, un hecho este considerado de vital importancia, ya que uno de los mayores temores por parte de los miembros de la comunidad era el posible alejamiento de los jóvenes de su sistema cultural, tornándolo distante y pudiendo acabar en el olvido, de la misma manera que había ocurrido con su lengua tradicional con el transcurrir de los años.

De esta manera, se comienza a instaurar un proceso para responder a una necesidad sentida por la comunidad, la cual se encontraba inmersa en una situación previa de aculturación y “asilamiento”. Pero para poder dar los primeros pasos en la articulación y consolidación de un sistema de educación indígena, se hacía en primer lugar necesario, la adquisición de una serie de conocimientos que les permitiese llevar a cabo este proyecto, y a la vez, no dejar de ser actores políticamente activos en la búsqueda de sus derechos socio-culturales e históricos.

UNA PEQUEÑA NOTABLE

En el Brasil colonial, la base de sustentación del poder era la aristocracia rural y patriarcal, en la que el hombre era el actor principal, espejo de la sociedad europea coetánea. No obstante, en el Brasil actual, esta sociedad patriarcal se está desmoronando en gran parte, y las mujeres adquieren cada vez más espacios de poder. Las comunidades indígenas no son una excepción a este respecto. Durante nuestros periodos investigativos con los yenipapo-kanindé, tuvimos la oportunidad de conocer a la primera “cacique” mujer de Brasil, la Cacique Pequeña, quien posee una administración comunitaria incontestable,

así como una serie de recursos personales que la evidencian como una líder incotestable.

Es interesante poner de relieve que en el año de 2004, fue también elegida a través del voto la Cacique Creuza en la comunidad Umutina, ubicada en el municipio Barra do Bugre, en el Estado del Mato Grosso (Brasil), como otro ejemplo más de mujer cacique dentro de los grupos indígenas brasileños, enfatizándose el uso de la elección por medio de voto para acceder al cacicado. Sin embargo, la primera mujer nombrada Cacique en una comunidad indígena, fue Maria de Lourdes da Conceição Alves, la Cacique Pequena, en el año de 1995.



Imagen 6. *La Cacique pequena en la fiesta del Marco-vivo, 2012. Autoría propia.*

Quien tiene la oportunidad de conocer en primera persona a la Cacique Pequena, percibe rápidamente que se encuentra frente a un líder experto, quien con su carisma, practicidad y sabiduría, ha logrado diversas conquistas en favor de su comunidad. Entre ellas podemos destacar la dotación de autobuses

escolares, la construcción de centros de salud, la implementación de una escuela indígena diferenciada, etcétera, así como la existencia en la actualidad de un proyecto para la creación de un museo, y la construcción de la “posada del indígena”, que va a procurar mano de obra especializada formada por la propia comunidad, y que ansía constituirse como una fuente de renta, dentro del Plan de Turismo Local.

Al respecto, deseamos señalar que, aunque el turismo puede ser algo beneficioso para la comunidad, también puede conllevar riesgos para la propia identidad cultural de los habitantes. De hecho, en la comunidad se registraron con anterioridad varios casos de personas que dudaban de sus raíces indígenas, y que llegaron a pensar que la lucha por la identidad, se tratase en realidad de una estratagema utilizada para obtener beneficios derivados de la consideración de “comunidad indígena” por parte del Estado.

LA EDUCACIÓN DIFERENCIADA

La incesante búsqueda de la educación diferenciada procura, además de permitir la continuidad cultural, terminar con una práctica estructurada durante siglos, donde los profesores (no indígenas) se constituían como los principales autores en el proceso de la pérdida cultural, ya que eran ellos quienes decidían el Plan de Cursos de la escuela, en el cual no se tenía en consideración el número de alumnos de la comunidad, ni preveía ningún programa de atención a la cultura indígena.

Debido a esto, muchas comunidades indígenas pasaron a nombrar a determinados miembros de sus respectivas comunidades para que pudieran acceder a una formación específica, con el objetivo final de que *a posteriori*, tornasen profesores indígenas que ejercitasen la práctica docente en sus propias comunidades. Se trataría de:

“[...] uma redescoberta e mesmo um profundo apego às tradições culturais particulares, exaltando os valores do regionalismo ou mesmo dos grupos étnicos minoritários. Não é por acaso que os últimos anos têm sido palco de um imenso ressurgir de iniciativas de recuperação e divulgação das raízes culturais tradicionais dos diversos grupos sociais ou mesmo de determinadas regiões, acompanhadas de uma maior consciencialização dos valores que suportam essas mesmas tradições

[...] O problema das minorias é, cada vez mais, um problema complexo, que é preciso abordar social e pedagogicamente.” (Duque, J. y Duque, O. 2005: 26-30)

Procurando un desarrollo pedagógico en relación a una educación diferenciada para las comunidades indígenas, la Secretaria de Educación Básica del Estado (SEDUC) inició las primeras experiencias pedagógicas para la formación de profesores indígenas. Se desarrolló así el curso de Magisterio Indígena Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, conjuntamente con la FUNAI. En vista de los resultados de esta y otras experiencias, muchas escuelas que atendían a las comunidades indígenas y que no adoptaban un currículum diferenciado, pasaron a repensar esta situación.

Mediante la educación diferenciada, se busca un cambio mediante el cual evitar la desaparición de la cultura, utilizando para ello los medios de otro sistema cultural. Se trata en definitiva de divulgar el propio sistema cultural entre la juventud. De esta forma, son los jóvenes quienes darán continuidad a la cultura, concienciándose de un valor heredado, que además, es capaz de ser el medio (o motor) de diversas conquistas de carácter comunitario.

Buscando esta recuperación y transmisión de la cultura mediante las escuelas diferenciadas, en algunos casos (cabe destacar por sus logros a la comunidad Ticuna do Amazonas) se empezó a trabajar con metodologías pedagógicas específicas con los niños de las comunidades, los futuros propagadores de sus culturas. Pero desafortunadamente, la comunidad Jenipapo-Kanindé no pudo seguir todos los pasos exitosos de otras experiencias pedagógicas (como Ticuna), puesto que los Jenipapo-kanindé perdieron totalmente su idioma original, adoptando el portugués e intentando rescatar algunas palabras y tradiciones en Tupi-guaraní. No obstante, la comunidad si desarrolla actuaciones metodológicas concretas para el desarrollo cultural, como por ejemplo la utilización de materiales didácticos específicos y profesores únicamente indígenas.

Con la visión de que la comunidad puede ser desarrollada a través del fortalecimiento de las actividades pedagógicas, y siendo aprobadas en el año de 1999 la creación de Escuelas Indígenas en Brasil, definidas como *“colectivas, específicas, diferenciadas, multiculturales y multilingües”* (Grupionni, L. 2006:

53), la educación en la comunidad Jenipapo-Kanindé pasó a ser ejercida por la Escuela Diferenciada de Enseñanza Fundamental y Secundaria Jenipapo-Kanindé.

Actualmente, esta tiene un papel fundamental en la formación de su profesorado y la comunidad participa en sus decisiones. Así, la escuela tiene un profesor indígena como director y atiende a la Educación infantil, a la Enseñanza Fundamental, a la Secundaria y a la Educación de Jóvenes y Adultos (EJA). A partir del año 2004, la comunidad decidió que solamente el profesorado indígena permanecería en la escuela; profesores indígenas que concluyeran cursos de formación docente a través de programas estatales.

La etnopedagogía surge en este contexto como una herramienta con la que fortalecer un sistema cultural a través de medios pedagógicos, utilizando en este caso un material didáctico confeccionado por la propia comunidad, y siguiendo los parámetros estructurados por la Ley de Directrices y Bases de la Educación Brasileña (LDBEN, N° 9.394/96).

Dicha legislación permite la introducción de nuevas medidas legislativas, así como nuevas técnicas pedagógicas. Por esto, varias entidades gubernamentales entran en el escenario de la ejecución del Proyecto de magisterio para la escuela diferenciada, como SEDUC, MEC, FUNAI, UFC¹⁶, entre otras instituciones, las cuales elaboran el currículum académico, contando con el apoyo de especialistas en las áreas de conocimientos impartidas.¹⁷

Reflexiones finales

En la actualidad, una cuestión que genera tensiones en las comunidades indígenas es la contratación de profesores para la educación diferenciada en los cuadros efectivos del Gobierno. Algunos miembros de las comunidades

¹⁶ SEDUC: Secretaria de Educación del Estado; MEC: Ministério de Educação y Cultura; FUNAI: Fundación Nacional de Apoyo al Indígena; UFC: Universidad Federal del Ceará.

¹⁷ Asignaturas de formación específica, divididas en, básicas (historia, matemáticas y lengua portuguesa), y específicas (prácticas supervisadas, fundamentos antropológicos, fundamentos lingüísticos, gestión de la educación y currículo, legislación y fundamentos de la educación escolar, políticas indigenistas y políticas indígenas, metodología y prácticas de la investigación). asignaturas de formación general (artes, ciencias, geografía, lengua extranjera). Asignaturas de formación temática transversal (comunicación y tecnologías de la información, ecología y etnodesarrollo, educación para la salud, encuentros y estudios culturales).

consideran que tal contratación, podría llevar a que los profesores se abstuvieran de generar orientaciones en sus comunidades, porque de cierta forma, esto generaría una jerarquización del conocimiento colectivo y el profesor podría ser visto como una persona ajena al grupo. Por ello, cada comunidad nombra a sus propios profesores indígenas, el cual se mantiene en sus funciones, o no, a través de diferentes mecanismos internos. Al respecto, Grupioni menciona acertadamente que la contratación de profesores indígenas por parte del Estado:

“[...] se traduce en una subordinación a los funcionarios públicos, dependen de los salarios y de las acciones de formación y capacitación, que tienden cada vez más a dar respuestas a la lógica del sistema que se insertará en el control social de sus propias comunidades”. (Grupioni, 2010: 96)

En relación a lo expresado, consideramos que una de las funciones (o más bien retos) del profesor indígena, es la de transmitir el concepto de interculturalidad, con objetivos específicos centrados en las cuestiones relativas a la diversidad, y por medio de estos, crear una base pedagógica para ser desarrollada en los contextos plurales en los que viven, generando integración, es decir:

“[...] una educación para el diálogo y la convivencia intercultural debe tener como objetivo prioritario el saber y desear llegar al otro distinto, interactuar con él, saber salir y entrar en distintos contextos, no tanto fijar sujetos a plataformas cognitivas decididas y formalizadas al margen de la pluralidad de mundos de la vida que habitan y dan fisonomía a territorios y contextos [...] Una educación que propenda a la superación de las normatividades establecidas, que ayude a abrir y desarrollar procesos y no tanto a quedarse en lo ya establecido y clausurado”. (Sastre, M. 2011: 112-113).

De esta forma, la interculturalidad se constituye como una importante competencia pedagógica a ser construida y practicada por el profesorado, respetando y atendiendo a cada grupo étnico, el cual tiene sus distintos sistemas culturales. *“la competencia intercultural es necesaria para todo el alumnado, porque todos ellos deben aprender a vivir juntos en una sociedad plural desde muchos puntos de vista, compleja, conflictiva, democrática y libre.” (Besalú, X. 2010: 6)*

Así, podemos observar que al ser aprobada en el año 1999 la creación de las Escuelas Indígenas en Brasil, se tenía una visión “un tanto” integradora alejada de los posicionamientos propios de la interculturalidad. Según Tejerina (2011), una de las principales diferencias entre el interculturalismo y multiculturalismo, la podemos observar en el hecho de que,

“[...] el multiculturalismo se limita a reconocer (positiva o negativamente) la existencia de las culturas vecinas, sin plantearse siquiera la relación entre ellas, el interculturalismo intenta dar un paso más allá, y exige no sólo la relación, sino la convivencia pacífica basada en el diálogo multidireccional entre las diversas culturas [...] para llevar a cabo una puesta en práctica educativa intercultural, el primer objetivo a alcanzar consiste en conseguir la disposición por parte del alumnado a querer conocer a los miembros de otras culturas, para así poder empezar a saber sobre ellos y lograr desmontar todos los estereotipos y prejuicios que empañan nuestra visión”. (Tejerina, V. 2011: 72-74)

Finalizando ya, es de indicar que hemos pretendido, por una parte, mostrar cómo mediante diversos procesos sociopolíticos se ha constituido una Escuela Diferencial Indígena, y por otra, realizar una serie de reflexiones en torno a los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad en relación al grupo Jenipapo-Kanindé. Deseamos concluir este capítulo indicando que la Escuela Diferenciada Indígena Jenipapo-Kanindé tiene un posicionamiento multicultural, (en cuanto que facilita la convivencia entre grupos Tremembé, Tapeba y Jenipapo-Kanindé) pero también es intercultural, pues va haciendo surgir la interacción, convivencia y reciprocidad entre las personas pertenecientes a los diversos sistemas culturales que allí convergen. Por último, consideramos que se trata igualmente de un espacio intracultural, ya que cada individuo busca valorar su propia cultura partiendo de una visión interna de la misma, en donde además, el apoyo de la propia población favorece la búsqueda de un desarrollo comunitario.

BIBLIOGRAFÍA

ANTUNES, T. (2008). *Construção Étnica e políticas públicas: Mobilização, Política e Cultura dos Índios Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Tesis Maestra en Políticas Públicas y Sociedad. Universidade Estadual do Ceará.

- APARICIO, J. (2011). *Interculturalidad, Educación y Plurilingüismo en América Latina*. Madrid: Pirámide.
- APARICIO J. y DELGADO, M. (2011). *Multiculturalidad, Interculturalidad e Intraculturalidad*. En *Revista E2O*, Año V, N° 9, pp 11-16.
- BESALÚ, X. (2010). *La educación Intercultural y el currículo escolar*. Conferencia del Primer Congreso Internacional en la red sobre Interculturalidad y Educación.
- BRASIL, Lei nº 9.394/1996: *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília, 20 de Dezembro de 1996.
- BRASIL. *Estatuto da Associação das mulheres indígenas Jenipapo-Kanindé-AMIJK*, Aquiraz-CE, 09 de Junho de 2004.
- BRASIL. *Lei nº 9.836/99 - Subsistema de Atenção à Saúde Indígena*. Brasília, 23 de Setembro de 1999.
- CDPDH, (2007). Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos. *Dossiê Jenipapo-Kanindé*. Fortaleza.
- DUQUE, J. y DUQUE, O. (2005). *Educar para a diferença*. Braga: Alcalá.
- GARCÍA, N. (1989). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GOMES, L. (2010). *1808. Livros D´Hoje*. Lisboa: Alfragide.
- GRUPIONI, L. (2006). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: Ministério da Educação.
- HERNÁNDEZ, J., LECUONA, M. y VEJA GIL, L. (2002). *La Educación y el medio ambiente natural y humano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: PAIDOS.
- RIBEIRO, D. (1982). *Os Índios e a Civilização: A integração das populações no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes.
- SASTRE, M. (2010). *Ciudadanía, Reconocimiento e Identidad en la construcción de la educación intercultural*. En *Ponencias del Primer Congreso en la Red sobre Interculturalidad y Educación*. Edición Digital. Letra 25.
- TEJERINA, V. (2011). *Diversidad cultural, educación intercultural y currículo*. En Aparicio, J (Dir.) *Interculturalidad, educación y plurilingüismo en América Latina*. Pp. 67-83. Madrid: Pirámide.

VII. EL PROCESO DE ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN BRASIL

Charles David Tilley Bilbao

“La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre.” (Cervantes, M. 1605. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Cap. LVIII. Madrid: Juan de la Cuesta [Impr.])

RESUMEN. Mediante la realización de este trabajo, pretendemos mostrar el proceso sociopolítico que culminó en el año 1888 con la abolición de la esclavitud en Brasil. Para ello, pretendemos realizar un breve recorrido histórico que nos permita comprender los diferentes procesos que permitieron acabar con el régimen esclavista en este país.

PALABRAS CLAVE. Brasil, esclavitud, abolición.

INTRODUCCIÓN

Somos conscientes de que abordar en toda su magnitud un proceso sociohistórico que se desarrolla durante varios siglos, y en el cual intervienen actores sociales de la más diversa índole, así como diferentes factores (sociales, políticos, económicos, etc.), se configura como una tarea imposible de realizar en unas pocas páginas. No obstante, nuestra intención no es el abordaje holístico del proceso abolicionista en Brasil, sino la de posibilitar la comprensión de dicho proceso al lector.

Nuestro trabajo se enmarca así, en un breve análisis histórico mediante el cual pretendemos ilustrar los principales acontecimientos que paulatinamente, fueron articulando y consolidando un movimiento social contrario a la esclavitud en Brasil, el cual culminará en el año 1888 con la promulgación de la conocida como “Ley Aura”, y con el desmantelamiento del sistema esclavista brasileño.

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

En el año 1500, Portugal alcanza las costas de Brasil y comienza la colonización de los “nuevos territorios de ultramar”. A partir de este momento, la explotación del territorio brasileño pasa a ser monopolio de la Casa Real portuguesa, quien imita el modelo de factorías comerciales desarrollado anteriormente en África. De esta manera, el primero de estos establecimientos surge en Brasil en el actual Estado de Pernambuco, en el año 1516 (Birmingham, D. 1995) extendiéndose dicho modelo rápidamente.

Pocos años después, concretamente a partir del año 1533, el Rey de Portugal Juan III impuso en Brasil el denominado sistema de Capitanías. Estas consistían básicamente en divisiones territoriales (a modo de trece franjas de ciento cincuenta millas de ancho cada una) cedidas a miembros de la nobleza portuguesa de forma vitalicia y hereditaria, para su “desarrollo” y usufructo. En cuanto a la representación política colonial, es de destacar la aparición en el año 1549 de la figura del Gobernador General como representante de la Corona sobre las Capitanías, y en el año 1640, la del Virrey, imitando de esta forma el modelo español. (Zaragoza, G. 1987)

Es de señalar que desde los inicios de la colonización se realizaron cacerías de indígenas brasileños con el objeto de esclavizarlos y utilizarlos como mano de obra en las factorías, y a partir del año 1530, se recurrió también al uso de personas esclavizadas provenientes de África con el mismo fin. De esta manera, se fue configurando un sistema colonial basado en las plantaciones tropicales de monocultivo, principalmente de azúcar, (aunque también de mandioca, café, etc.) las cuales eran trabajadas única y exclusivamente por mano de obra esclava.

Así, a comienzos del siglo XVII Brasil se había convertido en el primer exportador de azúcar del mundo. Esta situación duró hasta finales del siglo, en que Portugal y España se anexionan bajo el reinado de Felipe II (1580), y Holanda, enemiga de España, pasa a serlo de Portugal trasladando la guerra al noreste brasileño. La pérdida de territorio, los gastos económicos y la deslocalización de los cultivos de azúcar al Caribe, supondrán el comienzo del declive del monopolio azucarero brasileño. (*Ibidem*)

Pero mientras finalizaba la prosperidad del negocio azucarero en tierras brasileñas, aproximadamente en la misma época se descubren grandes reservas auríferas en el sur de Brasil, lo cual provoca un gran proceso migratorio (mayoritariamente una migración interna), así como una etapa marcada por la explotación del mineral y de los esclavos. De esta manera, a mediados del siglo XVIII el oro se configura como la clave del comercio portugués en detrimento del azúcar. (*Ibíd*em)



Imagen 7. *Esclavos trabajando el café.*
Autor: George Leuzinger (1870 Aprox.). En: Corrêa do Lago, B. (2005).¹⁸

Como hemos tenido la oportunidad de observar, el sistema económico brasileño existente durante el periodo colonial, no se puede entender sin la esclavitud sufrida por millones de personas, mayoritariamente africanas. En este capítulo, deseamos abordar el proceso de la abolición de esta práctica, a todas luces detestable, el cual implica diversos procesos políticos, económicos, sociales, etc. Para ello, deseamos comenzar ilustrando algunas de las características de la esclavitud brasileña, a fin de comprender perfectamente este proceso.

¹⁸ En http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Slaves_drying_coffee_circa_1870.jpg

LA ESCLAVITUD EN BRASIL

Como ya hemos mencionado, la esclavitud de las personas africanas en Brasil, se remonta a la primera mitad del siglo XVI. Durante este periodo, los portugueses comienzan a traer desde sus colonias en África personas esclavizadas para utilizarlas como mano de obra en las plantaciones de monocultivo brasileñas. Este tráfico de esclavos crece exponencialmente a partir del año 1680, momento en el que se prohíbe la esclavitud de los nativos americanos. (López, A. 2010)

Las personas africanas eran capturadas, encadenadas y embarcadas en las bodegas de los navíos europeos, de una forma insalubre y hacinada. Aunque es difícil brindar datos exactos de este drama, en la travesía algunos autores estiman que fallecían entre la décima y la veinteava parte de los africanos, generalmente por infecciones, pero muchos más habían perecido anteriormente en la captura y traslado a los puertos. Al respecto, existen estudios que apuntan a que solo un 30% de los esclavos capturados sobrevivían un año después de su captura. (Andrés-Gallego, J. 2005)

Los africanos esclavizados que llegaron al suelo brasileño eran tratados habitualmente de forma inhumana. Se les obligaba a trabajar intensamente durante todo el día, recibiendo tan sólo un poco de comida para subsistir y alguna ropa, sufrían castigos físicos (y psicológicos) constantemente y por las noches, dormían de una forma hacinada en casas comunes (denominadas *senzalas*), siendo vigilados en todo momento para evitar posibles fugas. (*Ibídem*)

Aunque no sepamos con exactitud el número de esclavos que llegaron a las costas brasileñas, (ni el número de africanos que perecieron “en el camino”), lo que sí podemos aseverar es que se trataba de varios millones de seres humanos. Para comprender las dimensiones que adquirió la esclavitud en el territorio brasileño, podemos observar la siguiente tabla (tabla 1), donde se realiza una estimación del número de africanos esclavizados por la Corona portuguesa, que llegaron a Brasil:

Periodo	1492 - 1600	1601 - 1700	1701 - 1810	1810- 1870	Total
Número de esclavos	50.000	560.000	1.891.400	1.145.400	3.646.800

Tabla 1. *Estimación del número de esclavos africanos enviados a Brasil por los portugueses.*
Fuente: Andrés-Gallego, J. (2005).

Como hemos indicado anteriormente, este no es un trabajo dedicado a la esclavitud sufrida por millones de personas en el marco de la colonización americana, sino al proceso de abolición de la misma en Brasil. Por ello, no profundizaremos en el fenómeno de la esclavitud, aunque no obstante, consideramos oportuno mostrar algunos datos sobre este drama humano. En este sentido, nos limitaremos únicamente a mostrar “algunos números” (tablas 1 y 2), ya que opinamos que estos datos hablan por si solos.

Fecha	Total	Sur de Bahía	Bahía	Norte de Bahía
1781-1785	63.100	34.800	---	28.300
1786-1790	97.800	44.800	20.300	32.700
1791-1800	233.700	92.700	70.500	70.500
1801-1810	241.400	108.400	75.400	57.600
1811-1820	327.700	174.400	70.700	82.600
1821-1830	431.400	296.200	71.600	63.600
1831-1840	334.300	260.600	32.500	41.200
1841-1850	378.400	299.700	66.100	12.600
1851-1855	6.100	3.300	1.900	900
Total	2.113.900	1.314.900	409.000	390.000

Tabla 2. *Desembarque de esclavos africanos en Brasil (1781-1855).*
Fuente: Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística.

EL PROCESO DE ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN BRASIL

La primera ocasión en que se intentó abolir la esclavitud en Brasil fue en el año 1611, en el marco de una campaña contra la esclavitud sufrida por los indígenas brasileños. Este hecho, junto con el acaecido más de un siglo y medio después (en el año 1798) por la denominada “Conjura Bahiana” (también llamada “Revolución de los Alfaiates”), la cual abogaba por la abolición de la esclavitud en el contexto del movimiento independentista colonial, constituyen los dos episodios más destacados del abolicionismo brasileño, con anterioridad a la proclamación de su independencia como Estado en el año 1822. Al respecto de la emancipación de Brasil:

“Las élites brasileñas defendieron la exportación de materias primas simples y el mantenimiento de las estructuras tradicionales de producción, cuya base se sustentaba en el trabajo esclavo y en la gran propiedad. [...] Los números de la época hablan por sí solos. Después de proclamada la independencia vivían en Brasil 2.813.351 habitantes libres, y 1.147.515 esclavos.” (Hermida, J. 2007: 197-198)

Anteriormente, en el año 1807, el Rey Juan VI se comprometió a cooperar con el Gobierno británico en la lucha contra la trata de esclavos, al tiempo que en el Congreso de Viena del año 1815, Gran Bretaña consiguió establecer la abolición del tráfico de esclavos en el hemisferio norte. A partir de este momento, los traficantes de esclavos luso-brasileños ya no podían ir a las costas del Golfo de Guinea a por esclavos. Brasil por su parte, se comprometió a aceptar esta Ley en el año 1831. (Mota, C. y López, A. 2009)

En el año 1845 se firma en Gran Bretaña la *Slave Trade Suppression Act*, más conocida en Brasil como la “Ley Bill Aberdeen”, la cual daba la potestad al almirantazgo británico para apresar a los barcos que realizaban comercio con seres humanos. De esta manera, los capitanes ingleses recibieron poderes para asaltar barcos brasileños en alta mar e incluso en aguas territoriales brasileñas para cerciorarse de que no transportaban esclavos. En caso de encontrarse estos a bordo, serían devueltos a África o transferidos a los navíos ingleses.

Según esta Ley, el tráfico de esclavos entre África y América era considerado oficialmente como un acto de piratería. Así, centenares de embarcaciones fueron apresadas con miles de africanos a bordo, pero estos, en

vez de retornar a África, por lo general acabaron trabajando en colonias inglesas del Caribe, donde vivían en condiciones muy similares a las de la esclavitud. (*Ibídem*)

Esta Ley, polémica en Gran Bretaña y muy criticada en Brasil por algunos sectores políticos y por los grandes terratenientes, produjo un paradójico aumento del tráfico de esclavos, pues las compras de esclavos africanos en las colonias aumentaron anticipándose a la entrada en vigor de la Ley, y además, produjo un alza en el precio de los esclavos, aumentando sustancialmente los beneficios de los tratantes de esclavos. (*Ibídem*)

Mientras, los colonos brasileños protestaban, pues la esclavitud era vista por muchos como algo normal y como una institución necesaria y legítima. Los grandes propietarios de las haciendas, además, dependían fuertemente de los esclavos para mantener su economía. En este contexto, en el Parlamento brasileño los conservadores culpaban a los liberales de someterse a la voluntad de los ingleses y se obstinaban en mantener el sistema esclavista.

No obstante, Pedro II *El Magnánimo*, encargó a su gabinete la elaboración un Proyecto de Ley que fue presentado al Parlamento y en el que se adoptaban algunas medidas contra el tráfico de esclavos. Convertida en la Ley N° 581 del 4 de Septiembre de 1850 (“Ley Eusébio de Queirós”), las autoridades pasaban a ejercer una mayor fiscalización y los traficantes de esclavos extranjeros vendrían expulsados del territorio brasileño. (Hermida, J. 2007)

Pese a la entrada en vigor de esta Ley, continuaron llegando esclavos al país, y además, se incentivó un tráfico interno mediante el cual los esclavos eran trasladados desde las áreas en donde la agricultura decaía, como las plantaciones de azúcar del nordeste, hacia aquellos lugares donde la mano de obra se hacía más necesaria, como las nuevas regiones cafeteras en expansión del Centro-Sur. (Mota, C. y López, A. 2009)

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, en Brasil se comienzan a implantar una serie de leyes de carácter abolicionistas, que son acordes con un movimiento social que se venía gestando en el país, contrario a la esclavitud. En este sentido, en el año 1854 se aprueba la “Ley Nabuco de Araújo”, la cual

implementa, entre otras medidas, algunas sanciones para las autoridades que encubrieran el tráfico de esclavos.

Joaquim Nabuco de Araujo, quien fue Ministro de Justicia entre los años 1853 y 1857, llegó incluso a entrevistarse con el Papa León XIII para informarle de la deplorable situación en la que se encontraban los esclavos en Brasil y la lucha que estaba llevando a cabo el movimiento abolicionista. Según este político:

“La esclavitud, [...] es un hecho legal, pero nadie diría que es un hecho legítimo, porque es un hecho condenado por la ley divina, es un hecho condenado por la civilización, es un hecho condenado por el mundo entero.” (Nabuco de Araujo, J. 1979: 44 en Bosi, A. 2005: 209)



Imagen 8. *Mujer en pequeño carruaje con sus esclavos, en São Paulo.* (1860 Aprox.) Fuente: Vasquez, P. (2003).¹⁹

Pero paralelamente, surgía otro proceso social que tendría grandes implicaciones en el proceso abolicionista. Hasta el año 1850, la inmigración hacia Brasil se configuraba como un fenómeno en cierto sentido “espontáneo”, pero a partir de esta fecha y hasta aproximadamente el año 1870, la inmigración pasó a ser promovida principalmente por los grandes latifundistas brasileños

¹⁹ En: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Senhora_escravos_1860.jpg

quienes necesitaban incrementar la mano de obra barata, la cual permitía la obtención de grandes beneficios, y en definitiva, mantener el *status quo*.

Los inmigrantes europeos llegaban en muchas ocasiones engañados y con contratos laborales que los hacían trabajar en condiciones “similares” a las de los esclavos. Muchos de ellos retornaron a sus países de origen, pero muchos otros fueron sustituyendo de forma progresiva a los esclavos en el mercado de trabajo brasileño. Debemos indicar, que mientras la esclavitud comenzaba a ser mal vista por sectores cada vez más amplios de la sociedad brasileña, a su vez, la rentabilidad de esta práctica comenzaba a disminuir para los grandes latifundistas. Como ilustra perfectamente Hermida (2007: 199):

“La alta tasa de mortalidad de la población esclava, asociada a la también alta tasa de mortalidad infantil –estadísticas de la época indican que la tasa era del 88%–, hizo triplicar el precio de los esclavos entre los años 1855 y 1875.”

Entre los años 1864 y 1870 tuvo lugar la Guerra del Paraguay (o “Guerra de la Triple Alianza”), conflicto militar que enfrentó al Estado paraguayo con la coalición formada por Brasil, Argentina y Uruguay. Durante la contienda, Brasil llevó a cabo un reclutamiento forzoso en el que se vieron obligados a participar miles de esclavos. Después de que estos regresasen victoriosos, pero fuesen obligados a retomar la condición de esclavos, el movimiento abolicionista experimentó un enorme auge al interno de la sociedad brasileña, contrario a esta situación. (Klein, S. 1986)

Así, en el año 1871 se crea la Ley N° 2040, conocida popularmente como “Ley del Vientre libre”, promulgada por el Gabinete del Vizconde de Río Branco. Esta Ley otorgaba la libertad a los hijos de los esclavos nacidos a partir de esa fecha, aunque los mismos debían continuar bajo la tutela de sus antiguos propietarios hasta cumplir la mayoría de edad (a los veintiún años), o ser entregados al Gobierno. En la práctica, estas personas se mantuvieron con sus familias y siguieron siendo tratados como esclavos por sus antiguos propietarios. Pese al fracaso de esta Ley en la liberación de los menores esclavizados, la misma sirvió para exponer ante la opinión pública las atrocidades de la esclavitud, la cual se posicionó más aún a favor del movimiento abolicionista. (Mota, C. y López, A. 2009)

En el año 1880, Joaquim Nabuco, político cofundador de la *Academia Brasileña de Letras* y José de Patrocínio, escritor y activista político, crean *La Sociedad Brasileña Contra la Esclavitud*, hecho que daría paso al desarrollo de una fuerte campaña abolicionista a la cual se sumaron varios intelectuales y la *Iglesia Positivista* de Brasil, la cual tuvo una actuación destacada deslegitimando la esclavitud, vista cada vez más frecuentemente como una forma bárbara y atrasada de organizar el trabajo y de tratar a los seres humanos. (*Ibídem*)

La creación de *La Sociedad Brasileña Contra la Esclavitud*, estimuló la formación de varias asociaciones semejantes por todo el País. Igualmente, el periódico *El Abolicionista*, dirigido por Nabuco y la *Revista Ilustrada* fundada por Angelo Agostini, inspiraron a otras publicaciones antiesclavistas. Se abre así un proceso²⁰, donde innumerables personas e instituciones se suman a la corriente abolicionista. Ceará se convertirá en el primer Estado brasileño en abolir la esclavitud el 25 de Marzo de 1884, y concretamente, esto ocurre en el Municipio de Acarapé, que tras este evento, cambió su nombre por el de Redención. También el Estado del Amazonas prohíbe la esclavitud este mismo año, el resto del País aún tendría que esperar.

En el año 1885, debido a la presión ejercida por la opinión pública y la postura abolicionista europea, especialmente de Francia y Gran Bretaña (los cuales también tenía sus intereses particulares en que la esclavitud desapareciese de Brasil), viene promulgada la “Ley Saraiva-Cotegipe”, también conocida como la “Ley de los Sexagenarios”, ya que dicha Ley otorgaba la libertad a los esclavos de más de sesenta años, a la vez que preveía compensaciones económicas a sus propietarios. (Mota, C. y López, A. 2009)

Sin embargo, esta Ley jamás fue cumplida. Los esclavos que tenían entre sesenta y sesenta y cinco años, debían prestar servicios por tres años a sus propietarios y después serían puestos en libertad. No obstante, pocos esclavos llegaban a esa edad y quienes lo hacían, no podían competir con los inmigrantes

²⁰ Es de señalar que gran parte de los líderes de este movimiento eran masones. Por ejemplo, el Vizconde de río Branco, José Bonifacio, Eusébio de Queirós, Luis Gama, Antonio Bento, José do Patrocínio, Joaquim Nabuco, Silva Jardim, Rui Barbosa, etc., pertenecían a la masonería. (Mota, C. y López, A. 2009: 276-277)

Europeos que llegaban en busca de trabajo por lo que no tenían opciones de subsistencia. (*Ibíd*)



Imagen 9. *Uma família e suas escravas domésticas no Brasil* (1860. Aprox). Fuente: Corrêa do Lago, B. (2005).²¹

La creación de estas leyes y la presión sociopolítica, paulatinamente fueron provocando una disminución en el número de esclavos, el cual se hace patente especialmente durante el último tercio del siglo XIX (tabla 3) hasta que finalmente, el 13 de Mayo de 1888, mediante un Decreto de la Princesa Isabel previa aprobación del Senado brasileño, se instaura la Ley N° 3.353, más conocida como la “Ley Áurea”, mediante la cual se prohíbe definitivamente la esclavitud en Brasil.

	Población esclava en 1864	Población esclava en 1874	Población esclava en 1884	Población esclava en 1887
Total	1.715.000	1.540.829	1.240.806	723.419

Tabla 3. *Población esclavizada en Brasil*. Fuente: Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística.

²¹ En: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Family_and_slave_house_servants_by_Klumb_1860.jpg

CONSIDERACIONES FINALES

En general, podemos afirmar que la mayoría de la sociedad brasileña, así como las élites intelectuales y comerciales asentadas en los grandes centros urbanos, celebraron con ahínco la abolición de la esclavitud. No obstante, no ocurrió lo mismo con la gran mayoría de los grandes terratenientes del medio agrario, quienes exigían indemnizaciones por parte del Gobierno, y con las pequeñas haciendas, quienes no podían contar con el trabajo asalariado europeo.

De esta manera, al abolir el régimen esclavista, el Imperio perdió una parte importante de su sustentación política, y la monarquía en Brasil, caería al poco tiempo. (Mota, C. y López, A. 2009) Una vez abolida la esclavitud, no ocurrió el caos social previsto por la oligarquía tradicional, pero lo que sí se originó fue un desplazamiento del poder político:

“Con la concentración del poder económico en el sur y sudeste del país, el comienzo de procesos de urbanización, la valorización del trabajo libre, la introducción de innovaciones tecnológicas [...] comenzaba a articularse una nueva oligarquía [...] el desarrollo económico se aceleró y comenzaron a prevalecer los procesos de urbanización y de desarrollo industrial. En ese nuevo contexto, los ex esclavos, salvo raras excepciones, no conseguían competir en el mercado de trabajo con los extranjeros, puesto que el estilo de vida al cual estaban habituados les dificultaba su adaptación a las nuevas formas de producción. Ante esa nueva realidad socioeconómica, una inmensa masa de hombres libres (ex esclavos) pasaba a ser marginada de la nueva vida social, laboral, económica y política.” (Hermida, J. 2007: 199-200)

Gracias a la aprobación de la “Ley Áurea”, fueron liberadas en Brasil casi un millón de personas que se encontraban esclavizadas, pero el fin de la esclavitud, paradójicamente no mejoró sustancialmente la condición social de los antiguos esclavos. Para la mayoría de ellos, la emancipación jurídica no cambió su condición subalterna, ni ayudó en su promoción social y ciudadana. (Mota, C. y López, A. 2009)

Finalizando ya, deseamos destacar el hecho de que a nuestro parecer, la abolición de una práctica tan deplorable como la esclavitud, sólo pudo llevarse a cabo en Brasil (así como en otros países) tras configurarse un verdadero movimiento social que cimentase y promoviese su fin. Una vez iniciado el

mismo, las diferentes medidas legislativas favorables a la abolición (o a ciertas restricciones en la esclavitud) fueron consolidando la prohibición de poseer y explotar a otros seres humanos.

Sin pretender llevar estas consideraciones “mucho más allá”, como reflexión final queremos hacer notar que, en muchas ocasiones, la única forma posible de generar cambios permanentes en la realidad social existente, es producir primero un cambio en la forma de pensar y sentir de las personas, “sólo así”, se posibilita que los cambios sociales implementados se consoliden en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Andrés-Gallego, J. (2005). *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro.

Birmingham, D. (1995). *Historia de Portugal*. Cambridge: Universidad de Cambridge.

Bosi, A. (2005). *Cultura brasileña. Una dialéctica de la colonización*. Salamanca: Ediciones universal Salamanca.

Corrêa do Lago, B. (2005). *Os fotógrafos do Império: a fotografia brasileira no Século XIX*. Río de Janeiro: Capivara.

Hermida, J. (2007). Acciones afirmativas e inclusión educacional en Brasil. En López, F. *Escenarios mundiales de la educación superior. Análisis global y estudios de casos*, pp. 193-228. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Klein, H. (1986). *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial.

Klein, H. (1993). Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia Latinoamérica. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*. Tercera Serie, Num. 8, pp. 7-27.

López, A. E. (2010). *Atlas histórico del colonialismo*. Madrid: Síntesis.

Mota, C. y López, A. (2009). *Historia de Brasil: una interpretación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Vasquez, P. (2003). *O Brasil na fotografia oitocentista*. São Paulo: Metalivros.

Zaragoza, G. (1987). *América Latina. Época colonial*. Madrid: Anaya.

Otras fuentes consultadas

Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística.
www.ibge.gov.br Consultado el 18/05/2013.

VIII. CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LOS ANTEPASADOS INDÍGENAS DEL CENTRO-OESTE PANAMEÑO. PALEOLÍTICO IA-IB

Cristina San Juan Velasco
Dra. M^a Ángeles Delgado Burgos
Dr. Jesús M^a Aparicio Gervás

"Lo que yo puedo hacer desde mi lugar único en el mundo nadie puede realizarlo, pero nada puedo realizar sin la participación y/o presencia del otro: he aquí la paradoja de la ética dialógica" (Bubnova, 1997: 266 - 67).

RESUMEN. El percibir los tiempos, los espacios y los procesos de la construcción identitaria de los grupos originarios que poblaron el centro-oeste panameño, de los que son herederos los grupos Naso Tjërdi, Ngöbe y Buglé, ha sido posible gracias a la articulación de los datos arqueológicos, genéticos, lingüísticos, antropológico-etnográficos y los que contiene la fuente más primordial, por indígena, para el área meso y centro americana, el Popol Vuh. En concreto, en las páginas que siguen, nos hemos detenido en unos momentos claves de estas poblaciones, los dos primeros períodos paleolíticos, que además de estar inmersos en la controversia genérica de las vías que siguieron para su acceso a América y de los lugares de su procedencia, presentan una dualidad de comportamientos de identidad ecosistémica, aparentemente incompatibles, pero, que gradualmente llegarán a la unicidad diferenciada por la progresiva conformación de la familia macromaya, resultante del sincretismo generado durante la convivencia en los mismos nichos medioambientales, ejemplo de la conformación de la identidad en simbiosis con la alteridad Su adaptación y mestizaje serán las claves que conformen, más tarde, al "hombre del maíz", el acto creativo no frustrado del Popol Vuh, la familia chibcha.

PALABRAS CLAVE: Popol Vuh; recolectores-pescadores inferiores; cazadores superiores; macromaya; chibcha.

INTRODUCCIÓN

Los investigadores que, en el siglo XX, han tratado la procedencia de los grupos humanos que llegaron a América durante el Paleolítico, en concreto a los espacios centro-oeste panameños, difieren no sólo en la cronología de sus

puntos de salida y de entrada, sino también en las rutas y los motivos de sus recorridos espaciales. A modo de ejemplo, aun no se aclarado si el movimiento poblacional se puede calificar de migración masiva o expansión demográfica por segmentaciones.

Lo cierto es que hay demasiados interrogantes y proporcionalmente escasas respuestas , teniendo en cuenta: la falta de textos escritos para este período, excepto la crónica indígena maya-quiché para el espacio meso y centroamericano; los escasos yacimientos arqueológicos excavados, la mayoría anteriormente expoliados; las mutaciones lingüísticas que presentan los grupos indígenas en la actualidad y su variación genética; y por último, la gran degradación de sus biotopos actuales a los que se vieron abocados a instalarse para huir de los agentes externos más o menos civilizadores.

Así, la reconstrucción de sus primigenios hábitats americanos, su genética originaria y sus diversos patrones ecosistémicas que también se han manifestado en las variaciones lingüísticas, es una tarea muy ardua, no exenta de polémica.

En este estado de estudios aislados, por parcelas disciplinarias, sobre la población panameña originaria, nuestro objetivo ha sido el aportar una breve reflexión sobre un tipo de anclaje interdisciplinar con los resultados de cada una de ellas, teniendo como eje común el seguimiento temporal de sus primeros desplazamientos y asentamientos, lo que nos ha permitido la reconstrucción de la interacción que tuvieron con el ecosistema y las modificaciones ecosistémicas que de ella se derivaron.

Para este seguimiento de la edificación de sus estructuras culturales, hemos partido del debate genérico, que aún se mantiene vigente, sobre la procedencia de las poblaciones y sus vías de acceso al continente americano. El siguiente paso, ha sido introducirnos en las concreciones, arqueológicas, genéticas y lingüísticas, sobre el mosaico de grupos en el área meso y centroamericana para buscar sus posibles antepasados comunes.

Y por último, nos hemos detenido en el espacio centro-oeste panameño para la recreación de la etapa paleolítica de los períodos arqueológicos IA e IB, articulando los datos de la arqueología, la lingüística, la genética, la etnografía y

la tradición oral, recogida en el Popol-Vuh, que aún permanece viva en los relatos de los herederos actuales de los grupos que poblaron esos espacios, los Naso Tjërdi, los Ngöbe y los Buglé, los más antiguos pobladores de Panamá.

El ejercicio interdisciplinar lo hemos implementado con las técnicas de investigación de la historia sociológica y del estructuralismo sociocognitivo.

Esta complementariedad en la labor analítico-interpretativa ha permitido obtener resultados genéricos agregados, por ejemplo: observar al hombre como un microcosmos que dinamizaba su espacio y se configuraba en él, lo que, simultáneamente, posibilitó la visibilidad de la realidad interactiva de los individuos, dentro de sus agrupamientos y con el ecosistema, como un todo en el resultante de las variaciones culturales; o entender los espacios en los que se desarrollaba la acción no como compartimentos estancos, sino como lugares donde la riqueza de los procesos adaptativos internos son manifestaciones de las modificaciones de las influencias externas; y también, contemplar las secuencias históricas como tránsitos en los que se producen desarrollos evolutivos a diferentes ritmos por la interacción constante entre lo externo y la propia evolución endógena.

I. MARCO GENÉRICO DE LA CONTROVERSIA SOBRE LA PROCEDENCIA DE LA POBLACIÓN INDÍGENA Y VÍAS DE SU ACCESO AL CONTINENTE AMERICANO

El origen asiático de los primeros pobladores es la afirmación más extendida, aunque es cierto que no podemos obviar las disidencias sobre sus vías de acceso al continente americano y, en concreto, al istmo panameño, ni tampoco relegar las alternativas que proponen la procedencia desde otros espacios continentales.

En un rápido recorrido por los estudios más generales y relevantes sobre esta controversia se hace evidente la diversidad de planteamientos sobre su procedencia y entrada en América.

Por una parte, tenemos la opción de la utilización de la vía terrestre que ya planteó De Acosta, J. (1954) [1590], del paso de las poblaciones por el estrecho de Bering, y que aparece ratificada en las investigaciones

arqueológicas. Los resultados de los primeros estudios de Bird, J. y Cooke, R. (1977) y de Cooke, R. y Sánchez, L. (2004) coinciden con este primer acceso, al tener constancia de haber sido el elegido por grupos de cazadores y recolectores que llegarían, antes del deshielo, hasta la Patagonia. Esta posición está ampliamente fundamentada por otros investigadores, como Holliday, V. (2000) o Haynes, G. (2002), que datan los yacimientos de Texas y Canadá entre los 11.500 y 10.600 años A.P., asociados a la tradición de talla de la punta Clovis, muy similar a la del solutrense europeo (Bradley, B. y Stanford, D. 2006), atribuida su factura a la primera oleada que pobló el continente, como también indican Martín, P. (1973) y más tarde Fiedel, S. (1996), precedentes de los autores citados en adjudicar a esta población la responsabilidad de la extinción de los grandes animales del pleistoceno final, al considerarlos como su único recurso alimentario. Sin embargo, esta concreción es actualmente muy discutida por no haber tenido en cuenta los cambios climáticos que se produjeron y que afectarían para la supervivencia de este tipo de fauna.

Por otra, disponemos de una disensión cada vez más generalizada en el ámbito de las investigaciones arqueológicas de que la cultura Clovis sea la representativa de las primeras poblaciones originarias americanas, gracias a la aparición de nuevos restos arqueológicos en Chile (Dillehay, T. 1999), Argentina (Miotti, L. y Salemne, M. 2004), Brasil (Guidon, N. et al, 1994) y Estados Unidos (Adovasio, J. y Pedler, D. 2004) (Marshall, E. 2001). Sus dataciones oscilan en Chile -Monte Verde- del 33.500 A.P. en los estratos inferiores y en estratos superiores del 12.500 A.P.; en Argentina -Piedra Museo- sobre el 13.000 AP; en Brasil -Pedra Furada-, del 48.300 al 32.000 A.P. no evitando la posibilidad de antigüedad de algunos restos que se remonten a los 60.000 años; y por último en Estados Unidos. en los dos yacimientos más significativos: en Pensylvania -Meadowcroft- estratos del 19.000 y del 16.000 A.P. y en Carolina del Sur -Topper- en los estratos más inferiores se han encontrado restos del 50.000 al 37.000 AP y el estratos superiores del 13.000 al 16.000 A.P.

Es de destacar que, curiosamente, la proporción de yacimientos pre-clovis es mayor en el Sur que en el norte del continente (Roosevelt, A. et al, 1996), concretamente escasos en Canadá y Alaska (Dixon, E. 2001), lo que somete a debate la primera entrada poblacional por Bering. De hecho ésta no

pudo darse desde Siberia, según algunos autores como Goebel, F., Powers, W. y Bigelow, N. (1991), hasta más tarde, desde el 13.000 A.P., cuando descendió, unos 100 metros, el nivel de las aguas de Bering. Además, habría otro inconveniente que impediría su paso hacia el sur, la barrera polar intransitable del Manto Laurentino, unión del casquete de hielo oriental -Lauréntida- y del occidental -Cordillera- que cubría completamente Canadá, Groenlandia y el norte de Estados Unidos, y que no desaparece hasta después del 20.000 A.P., quedando retenida en Alaska la potencial población que hubiera pasado por Bering, antes de la cronología señalada.

Ante estas dataciones tan tempranas y aún con las permanentes reticencias de los defensores de la población Clovis, como protagonista de la primera ocupación del continente, se puede afirmar que hubo poblaciones anteriores que utilizaron las vías marítimas, atlántica y pacífica, para su acceso, realizándose este trasvase poblacional en diferentes tiempos

Aseveración que ha contemplado la aportación de Rivet, P. (1958). Éste planteó que los primeros pobladores pudieron ser asiáticos, con rasgos mongoloides, llegando por Bering, pero también melanésicos y australianos en navegación por el Pacífico. Los estudios de Neves, W. et al (2004) ratifican esta última procedencia por la presencia de rasgos melanesios en los restos óseos del yacimiento de Cerca Grande en Lagoa Santa (Brasil). Stanford, D. y Bradley, B. (2000) amplían el abanico de procedencia continental al contemplar la posibilidad de que grupos de pobladores europeos llegaran por el Atlántico hasta América, como ya indicamos, por el paralelismo de algunas piezas pre-Clovis del yacimiento estadounidense de Meadowcroft, consideradas precedente de las Clovis, con las del Solutrense europeo y por estudios genéticos realizados con restos óseos que ratifican su procedencia europea.

El debate continúa abierto y a medida que se vayan realizando más excavaciones en Centroamérica y Sudamérica habrá datos más concluyentes sobre la procedencia de las diferentes poblaciones originarias americanas.

II. RESEÑA GEOGRÁFICA DEL PANAMÁ ORIGINARIO

La génesis de la plataforma continental del istmo panameño comienza a finales de la Era Secundaria al emerger de la meseta submarina¹ un archipiélago de forma curva de composición magmática que se extendió desde Nicaragua hasta el Norte de Colombia. En la Era Terciaria los levantamientos geosinclinales continúan en Centroamérica y, al final de la era, la intensa actividad volcánica y la elevación de las cuencas sedimentarias harán que Panamá empiece a adquirir su forma de serpiente. Se convirtió en una península que comenzaba desde Tehuantepec hasta el Oriente panameño con levantamientos de pliegues y procesos de sedimentación en su zona occidental (Chiriquí) y un segundo arco de islas volcánicas que, al unirse, dieron lugar a las actuales cordilleras Talamanca y Central, provocando el cierre de pasos existentes entre el Caribe y el Pacífico, la unión de Panamá con Colombia y, a la configuración del istmo que unía el Norte y el Sur americano.

En el Cuaternario la actividad volcánica en la zona oeste disminuyó quedando sólo con actividad el volcán Barú (hasta el siglo XV), comenzando un período marcado por la sedimentación y los efectos provocados por los períodos glacial (frío intenso y seco) e interglacial (cálido y lluvioso). Así se alternaron períodos de acumulación y de arrastre de los sedimentos. En la última glaciación Würm o Wisconsin hace 18.000 años, el agua retenida en estado de congelación por los glaciares provocó que la plataforma continental emergida aumentara su extensión al descender el nivel del mar. Panamá, en este período, presentaba más tierras emergidas. Los efectos del cambio climático de templado a frío y seco causaron una aridez que afectó a las zonas tropicales, las cuales sufrieron la reducción de sus espacios selváticos. Sin embargo, en el período postglacial, el Holoceno en el 10.000 A.C. el Istmo disminuyó su territorio, con la subida del nivel del mar por el deshielo, y cambió su fisonomía costera por el arrastre de sedimentos continentales, así hacia el IV milenio A.C. el istmo se configuró como lo conocemos en la actualidad.

Los movimientos sísmicos, que en el resto de los países vecinos se consideran preocupantes, en Panamá casi no se manifiestan por no pertenecer

¹ Originada por la fisura que produjo el acercamiento de las placas norteamericana y suramericana en el Jurásico.

a la placa volcánica del Caribe, y sí a la unidad tectónica “micro-placa” de Panamá junto con el sur de Costa Rica y la parte occidental de la depresión del Atrato. También, porque no está en el espacio de contacto de la fosa marina provocada por el hundimiento de la placa de Coco y la superposición de la placa del Caribe. Sin embargo, en el territorio límite con Costa Rica, en las provincias panameñas de Bocas del Toro y Chiriquí, es dónde se registran más movimientos sísmicos, con una potencial actividad volcánica en la Yeguada y el Valle de Antón y una actual del volcán Barú, aunque no la haya manifestado.

Lo cierto es que según Arauz, C.; Tello, A. y Figueroa, A. (2006) los últimos estudios geológicos indican que en la frontera política de Panamá y Costa Rica confluyen las placas tectónicas de Coco, Caribe y Nazca, por lo que existen dos fallas que en sus desplazamientos, Canoas -más rápida- y Longitudinal -más lenta-, son las responsables de la actividad sísmica del istmo panameño.

Es importante reiterar que Panamá, desde la Era Terciaria, se convirtió en el puente que unió América del Norte, Central y del Sur, así a través de su estrecha superficie, a lo ancho, la humedad se trasvasa del océano Atlántico al Pacífico.

Su situación en la zona intertropical del Hemisferio Norte, con un clima intertropical de dos estaciones, estación seca –de enero a abril-, estación lluviosa -el resto del año-, hace que las lluvias sean más abundantes en la costa del Caribe que en la del Pacífico y las temperaturas manifiesten una pequeña oscilación térmica anual de 21° C de mínima a 35° C de máxima. Así, el calor y un alto grado de humedad, más acuciante en la estación lluviosa, es su constante climática.

Su relieve presenta una alternancia entre el paisaje de montaña² y las cuencas sedimentarias bajas.

Así, la vertiente caribeña, en las tierras altas, presenta especies como las de Méjico y las de las tierras centroamericanas del hemisferio Norte y, en cambio, la vertiente pacífica, en las tierras bajas, dispone de especies similares

² La cordillera Talamanca que enlaza con la cordillera Central, encontrándose las zonas más elevadas en las provincias de Bocas del Toro y Chiriquí, la cadena Occidental, la cordillera de San Blas, la serranía del Sapo y el Alto Darién.

a las del hemisferio Sur. Esta variada tipología de la vegetación expresa esa fusión entre el Norte y Sur americanos con plantas propias de la zona amazónica y del área mesoamericana, lo que se deriva en una riquísima fauna, con una gran variedad de aves, mamíferos -de pequeño, mediano y gran tamaño-, peces, moluscos y una gran cantidad de insectos.

Su red hidrográfica cuenta con unos 500 ríos, la mayoría de los cuales desembocan en el Pacífico. Éstos incrementan la variedad de la fauna y la flora por el alto grado de humedad, unido a la función de pasadizo climático entre los dos océanos y los dos hemisferios.

En la actualidad la creciente deforestación está desatando variaciones climáticas que, como indica Stern, N. (2007), tendrán graves repercusiones en el Desarrollo Humano de la población panameña, sobre todo para la indígena, por la bajada gradual del PIB del 5% al 20% desde el año 2010 al 2100.

III. CONCRECIONES INTERDISCIPLINARES SOBRE LOS PRIMEROS POBLADORES DEL ISTMO

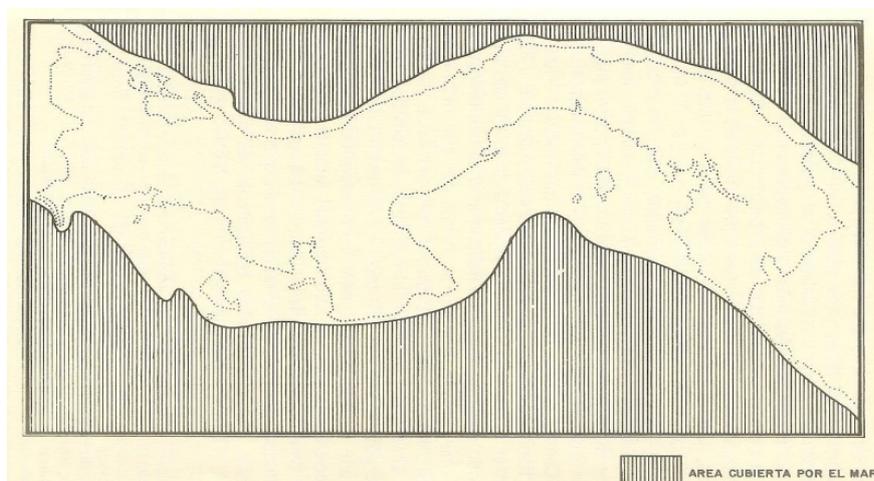
Centrándonos en la llegada a Panamá de la población paleoindia y no obviando las nuevas teorías citadas sobre el poblamiento temprano o pre-clovis, no son descartables la utilización como vías de acceso las rutas marítimas por las márgenes costeras del Pacífico, aunque en Panamá por el cambio geológico que conllevó la subida del nivel del mar con el deshielo, la posibilidad de encontrar restos de poblaciones del 14.000 A.C. hasta el 6.000 A.C. en esas zonas es muy remota.

Jaén, O. (1981) apoyándose en los trabajos de Golik, A. (1968) y Barlett, A. y Barghoorn, E. (1973) confirma estas posibles vías de entrada, aportando información sobre la primigenia fisonomía costera panameña y su posterior variación:

"Los movimientos eustáticos, del nivel de las aguas del mar a causa del último período glacial, son muy fuertes, entre el 9.350 a.c. y el 6.550 a.c., en este período las aguas del mar, situadas a un poco menos de 50 metros bajo el nivel actual, suben al derretirse la calota glacial, a un ritmo de aproximadamente 1 cm. por año. Luego, el ascenso es más lento para alcanzar la altura de hoy alrededor del año 2.250 a.c. De tal forma, durante gran parte del período que nos interesa, el Istmo de

Panamá tenía una superficie mucho mayor que la de hoy, de aproximadamente 100.000 kilómetros cuadrados, cuando una porción apreciable del gran Golfo de Panamá (y en particular del Golfo de Parita) y del Golfo de Chiriquí, apoyados en la plataforma continental, constituían zonas emersas, con un relieve plano o suavemente ondulado". (1981:13-14)

En el mapa (1) que este autor recoge de Recchi, G. y Metti, A. (1973) vemos el contraste de la extensión de Panamá en la glaciación Würms y su extensión actual desde hace, aproximadamente, 12.000 años A.C.



Mapa 1 Extensión de Panamá hace 12.000 años A.C. Fuente: Jaén (1981:15)

Araúz, C. Tello, A. y Figueroa, A. (2006) recogen las diferentes posiciones sobre el poblamiento incluyendo el protagonismo geográfico del istmo:

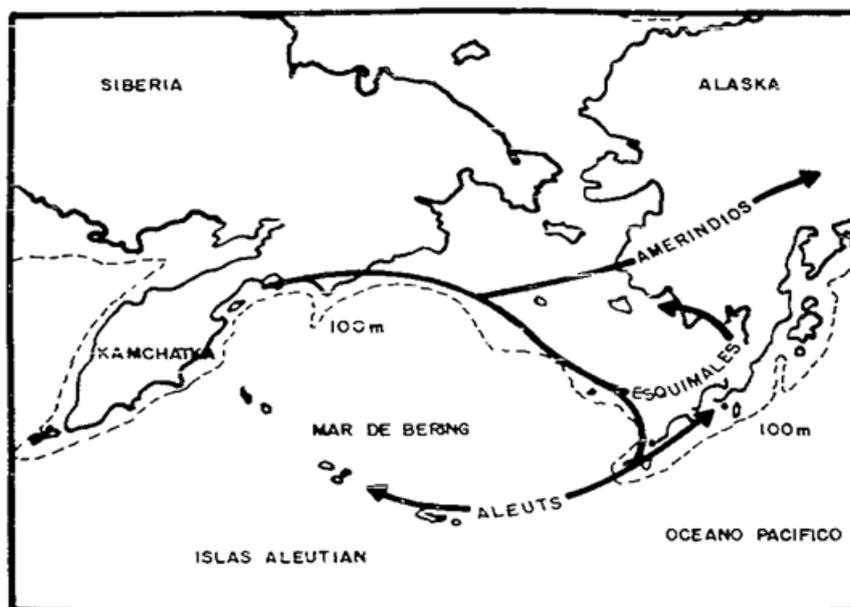
"Aunque el origen del poblamiento de América es un problema que aún se debate, la mayoría sostiene que el hombre cazador, en busca de su sustento, desde Siberia cruzó el puente natural de las islas Aleutianas en Bering, poblando primero el bloque norte de América y desde allí se dirigió al sur. Algunos sugieren que después de atravesar Bering el hombre asiático pobló el continente americano por tres vías diferentes: 1. por la ruta costera del Ártico y el Atlántico con dirección al sur; 2. a través del interior del continente y, 3. por la ruta costera del Pacífico, utilizando una plataforma continental más amplia que la actual. Hay quienes opinan que para pasar de Norte a Sudamérica el hombre primitivo se valió de dos puentes naturales: el rosario insular de las Antillas y el angosto istmo centroamericano. Los estudiosos no descartan otras posibles migraciones que en distintas oleadas llegaron a este continente a través del Pacífico, las cuales provenían de la Península melano-polinésica en el Asia, de Australia y hasta del sur de África. Es

innegable el sorprendente parecido físico de hombres americanos con ciertos habitantes de Asia nororiental; otros guardan mayor parecido con el tipo malayo y polinesio. Pruebas de orden lingüístico y antropológico han permitido establecer parentescos que, con el correr del tiempo, fueron diluyéndose hasta que la memoria colectiva olvidó los nexos con aquellos lejanos antecesores; modificando su conducta y sus patrones culturales para adquirir, dentro de la variedad de ambientes americanos, una identidad propia y un cierto aire de familia. Futuras pruebas genéticas aportarán nuevas informaciones al respecto. Lo que parece ser verdad es que, aunque el hombre no tuvo su origen en América, su cultura sí es autóctona, porque es indudable que al pasar el hombre primitivo del Asia al Nuevo Mundo, llegó con muy pocos bienes".
(2006: 85-86)

Por su parte, los genetistas también participan en el debate aportando información sobre la procedencia de los grupos paleoindios que habitaron la Baja Centroamérica. En concreto Barrantes, R. (1993) busca las respuestas a estas preguntas: "*¿Cuál es el origen de los amerindios que habitaron y habitan Costa Rica y Panamá? ¿Cuál es su constitución genética y su singularidad en relación con los grupos vecinos? ¿Cuáles son de América y en el origen del hombre en el continente?*" (1993:13).

Para resolver los interrogantes, sus investigaciones parten de afirmaciones establecidas sobre el poblamiento americano coincidentes en cronología y procedencia siberiana. Contemplando los estudios genéticos de Greenberg, J., Turner, C. y Zegura, S. (1986) y los de Williams, R. et al, (1985) que plantean la hipótesis de tres migraciones al continente americano: la primera, la de los amerindios, la segunda la de los esquimales y la tercera del grupo Na Dene (aleutianos); y no obviando los que la refutan como Laughlin, W y Harper, A. (1988) con la propuesta de la permanencia de la población en la costa sur de Alaska durante unos 2 o 3.000 años; Barrantes, R. (1993: 28) propone la teoría de que determinados grupos del noroeste asiático, muy unidos en parentelas, migraron y entraron en la zona este de Costa Rica y Panamá hacia el 12.000 A.C., no desdeñando las posibilidades de que hubiera más de una migración y en diferentes tiempos o bien que estas oleadas poblacionales se detuvieran en Alaska (mapa 2) generando su diversidad biológica y cultural antes de su migración hacia el Sur, lo que podría presuponer, según esta última teoría,

"que necesariamente debe existir una mayor diversidad genética en las áreas de ocupación más antiguas al mantenerse los asentamientos durante más tiempo, lo que permitiría más reproducción intragrupos; 2) que la divergencia biológica que se dio entre estos grupos precede a la divergencia lingüística; 3) la presencia de un gran cuello de botella que permitió la posterior diferenciación a partir de la población original, la cual produjo cierta homogeneidad genética que es posible encontrar ahora en los grupos del Nuevo Mundo." (Barrantes, 1993:30)



Mapa 2. Posibles rutas a través de Bering de los primeros amerindios, ocurrida al menos 12.000 años atrás. Note que éstos serían los únicos que penetran en el continente, se quedaron en el extremo norte los esquimales y aleutianos. (Adaptado de Laughlin y Harper, 1998). Fuente: Barrantes (1993:32).

Estas reflexiones fueron el fruto no sólo de la consulta de los estudios genéticos, sino también de los datos aportados por las investigaciones de los lingüistas sobre las diferentes lenguas de los grupos indígenas actuales y de las marcos cronológicos y espaciales que han utilizado los arqueólogos.

Es importante señalar que, para delimitar espacialmente a la población que analizó, siguió los criterios de zonificación arqueológicos porque le posibilitaron concreciones e interacciones. Así situó, siguiendo a Ferrero, L. (1975), a los grupos indígenas del Este de Costa Rica y Panamá bien en un espacio amplio: el Área Intermedia, que comprende los Andes, la costa pacífica de Ecuador hasta el Noroeste de Honduras, parte de Venezuela, todo Colombia, Panamá, Costa Rica -excepto el Noroeste- y el espacio atlántico de Nicaragua; o

en uno más concreto, que es la Baja Centroamérica, la mayor parte del El Salvador y Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá.

En este rastreo, las investigaciones lingüísticas son las que, inicialmente, en su intento de desenmarañar las incógnitas de los movimientos migratorios de la población de origen asiático dentro del continente, van a concretar la llegada de grupos de filiación chibcha al espacio centroamericano. La familia lingüística chibcha, según recoge este genetista, tiene muy discutido su origen:

"La hipótesis de un origen suramericano de los amerindios chibcha menciona que éstos se habrían originado en las planicies de Colombia central, habitada por culturas más desarrolladas. Después, por una radiación o difusión de pueblos, avanzaron hacia el istmo y otras partes del Área Intermedia (.). Desde esta perspectiva la ocupación de territorios, por parte de los chibchas, sería un evento reciente; de hecho algunos autores(.) estimaron que su llegada ocurrió por el año 1.000 (.).

La hipótesis que propone una migración norteña "mesoamericana" está muy sustentada en la teoría glotocronológica (.), que sugiere una dispersión de lenguajes norteños dentro de Centroamérica alrededor de 5.000 años a.C. por la ocurrencia de una división del lenguaje Macro Maya en otoazteca y chibcha.

Una tercera alternativa se plantea al considerar un desarrollo o fragmentación in situ, de estas poblaciones por un largo período, sin recurrir a ninguna explicación migratoria, con una posterior divergencia que permitió el desarrollo de cierta diferenciación a partir de este ancestro común. En este sentido, las influencias culturales del norte y sur serían más bien el resultado de una difusión gradual más que de migraciones –o invasiones- masivas en el istmo." (Barrantes, 1993:34)

Para la primera hipótesis elige a sus defensores en los ámbitos de la Antropología y la Etnología, como West, R. (1964), Pittier, H. (1983), Fernández-Guardia, R. (1975) y Stone, D. (1996). Para la segunda, selecciona la investigación lingüística de Swadesh, M. (1.967; 1995) y la visión antropológica de Wolf, E. (1995). Por último, para la tercera, los estudios del lingüista más sobresaliente del Área Intermedia, el costarricense Constela, A. (1991).

Sintetizando esta polémica del origen lingüístico y apoyando la última alternativa, termina precisando que la cronología aproximada del asentamiento de los supuestos antecesores de lengua chibcha, de los grupos indígenas actuales del este de Costa Rica y la zona centro-oeste Panameña, se establece desde hace 5.000 años A.C.

Desde el punto de vista del estudio genético, según Barrantes, R. (1993), para la identificación paleoindio-indígena actual, el mayor problema es la variabilidad genética que presenta y para explicar su origen y su mantenimiento es necesario, por un lado, recurrir a la complementariedad de las variables neodarwinianas y las precisiones de Kimura, M. (1983):

"...a la teoría neodarwiniana, que hace énfasis en la selección natural. Ésta es definida como la reproducción diferencial de genotipos o individuos genéticamente distintos en una población. Estas diferencias en la reproducción son causadas por las variaciones en factores como la mortalidad, fecundidad y variabilidad de las descendencias. Si los individuos no difieren en estos rasgos, no existe selección natural. La selección cambia las frecuencias génicas en el tiempo y, para esta teoría, la variabilidad genética en la población existe por la interacción entre los procesos selectivos y la presión de mutaciones, y en otros a la de Motoo Kimura que: da un papel preponderante a los fenómenos aleatorios y al tamaño de la población y sostiene además que la mayor cantidad de variación genética existente es neutra o casi neutra, con poca o ninguna acción de la selección, y es producida por la acción conjunta de la presión de mutaciones y la deriva genética al azar."
(1993: 23)

Y por otro, que las respuestas a esta variabilidad genética también pueden encontrarse en la interrelación de los datos que proporcionan el crecimiento natural, los movimientos migratorios, los sistemas de parentesco, el biotopo elegido para el hábitat, las presiones demográficas que sufrieron por la invasión hispana, las enfermedades que padecen y su dieta alimentaria.

Así, se permite afirmar que la presencia de cazadores-recolectores paleoamericanos y cazadores superiores amerindios de lengua protochibcha en la Baja Centroamérica aparece constatada desde hace 10.000 años A.C. y, que hacia el 7.000 A.C. se produjo una división en dichos grupos que, aunque biológicamente permanecieran aislados, tenían algún contacto esporádico con los grupos más cercanos al espacio de su hábitat.

La Arqueología también aporta información que ratifica la evolución gradual de los primeros grupos que poblaron la Baja Centroamérica y su filiación con los grupos indígenas actuales: *"...las etnias hoy en día presentes en el territorio nacional comparten entre sí tantos componentes biológicos y culturales, que la hipótesis de que descienden en una forma u otra de antecedentes prehispánicos de longeva permanencia en la región geológica*

istmeña luce mucho más sustentable, que otras que han propuesto vínculos con los caribes u otros grupos humanos reales o ficticios llegados al istmo procedentes de Mesoamérica, el Caribe o regiones transandinas" (Cooke, R y Sánchez, L. 2004:5-6).

El debate se sustenta, por un lado, con Willie, G. (1966) que apunta la primera entrada de población por el estrecho de Bering en la fase media de la última glaciación, Wisconsin, o durante el interglacial Sangamon, hace 40.000 o 20.000 años A.C., en esta última fecha comienza la deglaciación que finaliza en el 8.000 A.C.. Su paso fue por Alaska que en estos momentos tenía el mismo ecosistema que las zonas euroasiáticas que los emigrantes abandonaban.

Por otro, con Bosch, P. (1967) que abre el abanico de procedencia y resalta los paralelismos que tienen las culturas del Este y Sur de Asia, de Australia, de Indonesia y de Oceanía con las americanas. Este autor estima que hace aproximadamente 40.000 A.P., en el Paleolítico Inferior, llegaron oleadas poblacionales de forma gradual desde el este y sur de Asia, por vía costera. Los primeros grupos, de cazadores-recolectores inferiores. descendientes del "sinantropus pekinensis" que ya tenían conocimiento del uso del fuego y habían adquirido la habilidad de la talla de lascas y núcleos. Éstos se habrían instalado en diferentes puntos de la Gran Cuenca y California, en Guatemala y México, América Central y Sudamérica. Esta tipología de población, gradualmente, iría adaptándose al nuevo ecosistema y desarrollando en territorio americano su propia cultura preservando más o menos sus rasgos primigenios, según el grado de conservadurismo cultural que mantenían.

Algo más tardía, en el Paleolítico Superior -14.000 A.C.-, también por el estrecho de Bering, fue la entrada de los denominados cazadores superiores procedentes de la Siberia oriental -se afirma esta filiación por el paralelismo en el utillaje con la técnica lítica de los restos del Lago de Baikal con una antigüedad estimada del 15.000 al 30.000 A.C. que repitieron el mismo recorrido que sus antecesores, los cazadores-recolectores inferiores. El contacto cultural debió suponer para estos últimos, en algunos casos su anulación o en otros su supervivencia residual.

Parece evidente que si en Europa y en Asia el comportamiento paleolítico quedó como sustrato en la evolución hacia el neolítico, una vez desarrollado éste, se mantuvieron determinadas técnicas de utillaje, actitudes organizativas y de aprovechamiento del medio ligados a aquel.

En América debió suceder algo similar, por lo que la pervivencia de las tradiciones líticas y de la inicial adaptación a las ocupaciones preferenciales del espacio quedaron como estructura base en la génesis de actitudes diferenciadas. Este bagaje cultural lo tuvo cada grupo desde su punto de partida y les acompañó como equipaje de supervivencia en su largo viaje. Más tarde se produjeron variaciones obligadas por la adaptación a un ecosistema algo diferente, pero siempre, como veremos, manteniendo sus puntos de referencia iniciales. Esta premisa toma visibilidad al hacer un somero recorrido reconstructivo interdisciplinar, aún más concreto, de las sucesiones ocupacionales del istmo panameño.

IV. APUNTE RECONSTRUCTIVO INTERDISCIPLINAR DE LOS PATRONES ADAPTATIVOS DE LOS ANTEPASADOS PALEOLÍTICOS INDÍGENAS PANAMEÑOS

La información que incluimos en este apartado es producto de la investigación realizada por Delgado, MA (2008), una recensión de los trabajos publicados por Delgado, MA y Aparicio, J. (2011, 2012 y 2014) y una concepción del territorio explicitada en otro estudio sobre estos mismos grupos, realizada por Delgado, MA., Aparicio, J., San Juan, C., y Barredo, D. (2014) en los que como metodología genérica se articulan los datos que aportan la Paleografía, la Arqueología, la Genética, la Lingüística, la Antropología-Etnografía y la Tradición Oral recogida en el Popol Vuh³.

El optar por la teoría, más apoyada, de que los grupos que entraron en el continente americano procedían de distintos lugares, pertenecían a etnias

³ Popol Vuh o “Libro del Consejo o Comunidad” es la recopilación de las leyendas del grupo Quiché perteneciente a la civilización Maya, que ocupó el sur de Guatemala y parte de Centroamérica. La primera versión escrita fue realizada en piel de venado en lengua Quiché, en 1.701 Fray Francisco Ximénez la transcribe al castellano y en el s.XIX Charles Etienne Brasseur de Bourbourg la traduce al francés.

diferentes y ejercían un desigual aprovechamiento del medio, nos obligó a realizar un estudio dicotómico y, simultáneo.

La primera población en llegar era dolicocefala y con una actividad recolectora-pescadora y cazadora, clasificada como recolectora-cazadora-pescadora inferior. Según ciertos datos arqueológicos su primera cronología en América sería sobre el 40.000 A.C., Mac Neish, R. (1971) indica que esta cultura lítica de cazadores-recolectores inferiores americana está íntimamente relacionada con la cultura Shuitung kuo del norte de China que tiene una cronología entre 40. y 60.000 año A.C.. La segunda, braquicefala-mongoloide con actividad cazadora especializada -cazadora superior-, con una datación inicial de llegada a América del Norte del 14.000 A.C y con una etapa de desarrollo más álgida, en su expansión hacia América del Sur, entre el 10.000 y el 8.000 A.C..

Posiblemente, durante milenios, se desarrollaron de forma paralela estas dos culturas diferentes, eligiendo cada una su propio biotopo de supervivencia hasta que mantuvieron contactos, bien por coincidencia en el mismo biotopo, bien por el trueque, o por la práctica de uniones exogámicas planificadas.

Es importante tener en cuenta que los cazadores-recolectores-pescadores inferiores mantuvieron una actitud reacia a los cambios en sus hábitos de aprovechamiento del medio por tener una dieta más variada, mientras que los cazadores superiores manifestaron comportamientos más proclives a la variación.

En este intento reconstructivo, consideramos prioritario seguir un criterio cronológico para la organización de los datos, por lo que la Arqueología fue la que nos aportó el marco temporal de los restos y el Popol-Vuh los límites culturales de la evolución de los grupos paleoindios que habitaron Mesoamérica y Centroamérica, por lo que éste nos sirvió de huella adaptativa de referencia para el estudio de los grupos paleoindios panameños de la familia lingüística chibcha, íntimamente relacionados con otros grupos mesoamericanos y centroamericanos pertenecientes a esa misma familia, que se extiende desde el Sur de Nicaragua hasta el Este de Ecuador.

Fue indispensable para hacer este ejercicio comparativo adaptar las edades culturales de este mito a las fases de datación establecidas por la Arqueología.

También recurrimos a los estudios etnográficos realizados, en siglos pasados y, sobre todo en el siglo XX, con grupos indígenas que aún habitan en ecosistemas muy similares a los originarios y que su forma de vida no ha estado agitada por intromisiones colonizadoras ni evangelizadoras, o si han existido han sido esporádicas y detectables. Los datos que nos han aportado son muy valiosos para la reconstrucción de las primeras Edades culturales, permitiéndonos ver la interacción que tuvieron estos grupos de la misma familia cultural chibcha, una vez ratificado su parentesco por los resultados de las investigaciones genéticas y lingüísticas. Según la teoría glotocronológica, que antes citamos, la lengua chibcha procedería de una división del lenguaje macromaya, por lo que nos facilitaron su filiación, su comportamiento expansivo y sus interacciones.

En definitiva, el lograr la reedificación cultural nos proporcionó las pistas para seguir el largo camino que tuvimos que recorrer en el seguimiento de los grupos, del centro oeste panameño, permitiéndonos establecer sus diferencias culturales y delimitar su estadio evolutivo. Las aportaciones analíticas de Douglas, M. (1988) desde el estructuralismo sociocognitivo y la de Skocpol, T. (1984) desde la historia sociológica, con la aplicación actual de Torres, E. (1987), han sido los hilos metodológicos, que utilizados de forma complementaria y sin abandonar la perspectiva interdisciplinar han dado claridad durante todo el ejercicio reconstructivo.

En esta línea, es importante precisar que el Popol-Vuh establece cuatro edades para separar los ciclos económicos y culturales de las mitologías que lo componen y que caracterizan los pasos evolutivos de la cultura maya-quiché aunque, como veremos, también puede servir de marco para analizar cualquier cultura paleoindia americana que perviva en la actualidad.

Es preciso no olvidar que el espacio geográfico donde se genera esta fuente primaria, el área quiché del Pacífico (en la actual Guatemala), presentaba las condiciones óptimas para el inicio de la actividad productiva por ser un biotopo que disponía y, aún dispone, de una gama variadísima de plantas

silvestres prototipos de los primeros cultivos americanos, por lo que fue su centro de domesticación y difusión.

También, es importante recordar que en ese espacio se encontraron la población cazadora-recolectora inferior, que ya había ocupado los espacios más fértiles, y la cazadora superior en su expansión demográfica hacia el Sur, y que aunque en otras zonas americanas también tuvieron contactos y compartieron espacios, sólo en ésta se generó la actividad agrícola, quizá porque la relación fue prolongada por los abundantes recursos de que disponían.

Los escasos datos arqueológicos de que disponemos sobre la población paleoindia de Panamá están estructurados en cinco períodos (Cooke, R. y Sánchez, L. 2004:8), siguiendo la periodización americana, aunque en esta reseña sólo nos referimos al período paleolítico:

El período lítico y arcaico paleoindio se corresponde con la Primera Edad del Popol Vuh y los períodos arqueológicos IA, IB y transición al IIA, (aprox. desde el 40.000 A.C. al 7.000) en el que se dan: a) las primeras migraciones costeras por el Pacífico procedentes del sureste de Asia y la llegada a diferentes puntos costeros -del 40.000 A.C. al 11.500-, nomadismo en zonas acuíferas, pesca-recolección, utillaje muy básico y escasamente tallado -bifaces muy poco retocados-, no existe agrupación ni cultura, entendida ésta como génesis colectiva más allá de la estructura básica unifamiliar; b) segundas migraciones desde Siberia por Bering -del 11.000 A.C. al 7.000-, nómadas, cazadores superiores, especializados en la caza mayor, más variedad de útiles y técnica lítica más depurada -más retocada y preparada para el enmangue, superposición en el hábitat de los recolectores, agrupados en macrofamilia -tres generaciones-, mayor degradación en el medio con la extinción de la megafauna.

La reconstrucción que aportamos alterna los datos arqueológicos, los etnográficos y los del Popol Vuh.

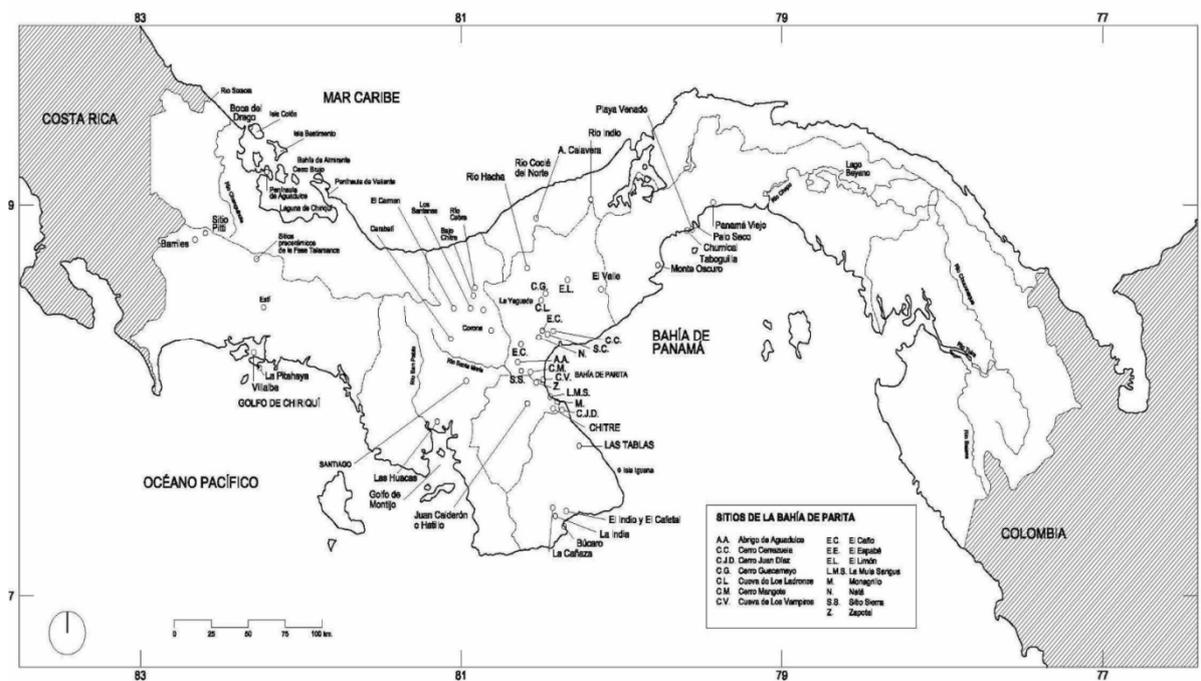
IV.1. PERÍODO IA. RECOLECTOR-PESCADOR-CAZADOR INFERIOR. PRIMERA EDAD

a. Datos arqueológicos

Con una cronología aproximada anterior al 11.500 A.C., tenemos tipificadas en Panamá, hasta el momento, dos puntas de lanza bifaciales y sin canaladura para el empuje del tipo “jobo” (denominación venezolana) o “preclavis”, una en el yacimiento de la Yeguada, en la margen del lago del mismo nombre (Veraguas, Pacífico) y otra en el lago Alajuela, en el curso medio del río Chagres (Cooke, R. y Sánchez, L. 2004:12) , asociados a población dolicocefala, ver mapa 3.

Estos grupos que habitaron inicialmente el continente van a sufrir el cambio climático en el apogeo de la glaciación Würm (entre el 16.000 A.C. y el 18.000), en la que la aridez del clima hizo desaparecer buena parte de los espacios selváticos y de los de sabana en las zonas tropicales, convirtiéndolos en desiertos. Las consecuencias de este cambio, antes de la aparición de la producción, serían el hacinamiento poblacional en las escasas zonas fértiles unido a una fuerte competencia para la adquisición de los escasos recursos, lo que produciría grandes, en términos genéticos, “cuellos de botella” (reducciones severas del tamaño de la población) y una aceleración de la extinción de la fauna al final de la glaciación.

Por los escasísimos restos encontrados en Panamá sólo se puede inducir: por un lado, que sus asentamientos fueron, prioritariamente, costeros, y por la subida del nivel del mar, no hay constancia de ellos, con algunas incursiones al interior; y por otro, que probablemente éstos fueron desplazados o asimilados por grupos de cazadores superiores que ocuparon sus mismos asentamientos originándose una competencia por los escasos recursos. Hay que tener en cuenta, que estos dos yacimientos presentan restos de posteriores ocupaciones, en concreto, de cazadores especializados vinculados con la industria lítica de proyectiles y con un uso cada vez más perfeccionado de la talla bifacial (Cooke, R. y Sánchez, L. 2004:13).



Mapa 3. Lugares con restos arqueológicos en Panamá
Fuente: Cooke y Sánchez (2004:10)

b. Datos etnográficos

Para este primer período los estudios etnográficos del siglo XX, recogidos por Girard, R. (1976:71-101), sobre los grupos Californianos del Sur, los Urus del lago Titicaca, los Feuguinos -Yamana y Alacaluf- de Perú y los Yagua de la Amazonia peruana, que aún mantienen su forma de vida autóctona en un ecosistema similar, selvático tropical, han podido ayudarnos a rememorar el modo de vida de estos primeros recolectores-pescadores-cazadores inferiores que pisaron el suelo ístmico. Contrastando todos los datos que hemos recopilado, hemos podido establecer las siguientes características de comportamiento:

1.b1. La estructura familiar, en general, es monogámica. El concepto de familia es nuclear, dos generaciones (padres e hijos) habitan en la misma choza o abrigo rocoso hasta que la progenie tiene sus uniones. No hay reconocimiento de vínculo estrecho de parentela agrupada, porque hay un marcado individualismo en la búsqueda de los recursos.

1.b2. La mujer y el varón están igualmente considerados, realizan indistintamente las mismas funciones excepto la caza, que la realiza el varón.

La descendencia es patrilineal sin la práctica simultánea de la patrilocalidad por el individualismo familiar y el nomadismo.

1.b3. No reconocen ningún tipo de autoridad excepto la del padre. En momentos o situaciones de peligro se puede dar la unión esporádica de varias familias y, en ese caso, determinan las decisiones los más ancianos.

1.b4. Sus normas de conducta son igualitarias, igualdad de obligaciones y de derechos que están establecidos por la costumbre. Su coexistencia pacífica se basa en no admitir actitudes violentas, ser afables con los demás, no matar y no robar.

1.b5. Como acabamos de esbozar su actividad económica es depredadora -caza pesca y recolección, pero sus hábitos alimentarios están dirigidos más al consumo de lo capturado en la pesca y de lo obtenido en la recolección. Los alimentos son cocidos entre piedras calientes o los asan en las brasas del fuego, no realizan su cocción en agua. Para encender fuego utilizan dos piedras de diferente grosor y composición que, en su choque (una vertical que choca con otra horizontal), producen chispas.

1.b6. Su utillaje no se considera que tenga el carácter de arma para la guerra (arpones, hachas, cuchillos y piedras para moler los granos u otro tipo de vegetales. Los materiales utilizados son la piedra, las conchas, el hueso y en algunos casos la madera, calentada al fuego para endurecerla. Desconocen la cerámica, pero realizan la cestería y las canoas de corteza o de troncos de una sola pieza.

1.b7. Sus lugares de hábitat son al aire libre, en barrancos, abrigos rocosos y en el caso de realización de vivienda tienen más la apariencia de para-vientos por no estar cerradas en su parte inferior por todos los lados. Los materiales que utilizan son los que les ofrece el ecosistema, hierba para la techumbre y troncos donde la apoyan.

b8. Solo existe la propiedad privada en los objetos personales y en el alimento que cada familia (padres e hijos) consigue.

1.b9. Los adornos corporales son collares, brazaletes y pinturas, líneas, puntos y círculos.

1.b10. Para la denominación de cantidades utilizan el número tres y para un mayor cómputo dicen mucho o muy mucho. Otros grupos cuentan hasta siete. El paso del tiempo no es calculado, sólo es observado por los cambios en la naturaleza. Su lenguaje es básico.

Los Yamana (vecinos de los Selknam, con comportamiento cazador superior), quizá por la influencia de esta vecindad, creen que los vientos son los gigantes del bosque, los describen llenos de pelos, crueles y de escasa inteligencia, los llaman *Hannush*. Su Padre, el que creó el mundo, es llamado *Watauineiwa* que significa mi padre, el más alto, el que da la vida o la muerte, puede ser creador o destructor, el más fuerte de los seres y se comunica directamente con los hombres.

Sus seres ancestrales pueden tener un aspecto zoomorfo, de estrella o de fenómeno natural. Esta concepción de su origen es paralela a la de la familia nuclear y está sujeta a la mutación. Por su individualismo mantienen una unión muy fuerte con la naturaleza lo que les lleva a relacionar a ésta con sus antecesores, así tienen la certeza de que bien proceden de animales o pueden transformarse en ellos, como sus antepasados.

Esta misma creencia la comparten los Aimarás (productores) sobre sus vecinos los Urus (recolectores-pescadores-cazadores inferiores y dolicocefalos):

"Los urus son considerados por los aimarás, y así se consideran a sí mismos, como seres que no pertenecen a la humanidad actual, sino a la de otro mundo y otra época. Son los descendientes vivos de los chullpas, primeros hombres cuya creación precedió a la de los hombres actuales. En los tiempos de la oscuridad, el Creador (Tai ti tu = Padre) hizo una primera raza humana que fue destruida con la aparición del sol. Los ancestros de los urus son los sobrevivientes de ese cataclismo... . Debido a su origen misterioso, los aimarás consideran a esa generación prehumana como a seres inferiores y los miran con menosprecio, pero a la vez los temen, porque piensan que están dotados de poderes sobrenaturales. Por esta razón les llevan ofrendas una vez al año, para evitar que causen daños a los "hombres verdaderos" (Girard, R. 1976:76)

Con esta concepción de su origen rememoran su vinculación a la población de las primeras migraciones. Es curioso que también, según Pericot, L. (1936:700), los Urus del lago Titicaca conserven en sus tradiciones el

recuerdo de la llegada de los agricultores que los desplazaron de los lugares donde habitaban.

No realizan rituales entre parientes, excepto cuando la recolección o la caza ha sido abundante o también, cuando reúnen a los jóvenes para prepararlos para la vida de adulto (los más ancianos, mujeres y varones, les enseñan las normas de comportamiento). Los Yamana enseñan a los jóvenes en una reunión, *Ciéxaus*, que está normatizada pero no presenta las características de ritual, como indica Girard, R. (1976:95): "*... los jóvenes reciben instrucción moral, buenos consejos sobre sus obligaciones y lecciones de altruismo. Se les amonesta y se hace ver que Watauinewa castiga las malas acciones. Cada candidato recibe una canasta, un tubo de hueso de ave, para beber, y un palito para rascarse.*"

Los grupos Californianos realizaban algo similar y a las adolescentes, según Kroeber, A. (1945:312) les daban un palito para rascarse la cabeza para que no lo hiciera con los dedos.

El hechicero es el que cura, sacando la enfermedad del cuerpo mediante succión, entienden que la enfermedad es provocada por fuerzas negativas, por lo que no es un mal del cuerpo sino del espíritu. Desconocen la curación basada en las hierbas.

Sobre la muerte creen que su aliento abandona el cuerpo y este se deshace. No creen en otra vida después de la muerte por lo que no realizan ningún ritual funerario, únicamente se pintan de blanco cuando la muerte ha sido natural y de rojo cuando ha sido violenta, por el ataque de un animal o de otro grupo. Entierran al difunto con sus pertenencias, porque nadie las quiere, en una cueva o en un hoyo y nunca se vuelve a hablar de él.

c. Datos del Popol Vuh.

Siguiendo la traducción de Recinos, A. (2005) el primer tramo creacionista se inicia con esta narración:

"Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas y bosques: sólo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores en su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo que este es el nombre de Dios. Así contaban.

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre.

Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán.

El primero se llama Caculhá-Hunrakán (Trueno). El segundo es Chips-Caculhá (Rayo). El tercero es Raxá Caculhá (Relámpago). Y estos tres son el Corazón del Cielo" (Recinos, A. 2005: 23-24).

La dualidad símbolo y descripción, ésta última revestida de metáfora, es un recurso constante en toda la crónica por su carácter oral. La serpiente emplumada de color verde refiere a la vegetación y de grisáceo-azulado al agua. Es la energía, alude a lo primordial, a los estratos más primitivos de la vida, de ahí su ambivalencia, positiva o negativa, y su multivalencia que se manifiesta en su desdoblamiento para materializarse, como elemento natural estático, la fuerza en su estado puro. El desdoblamiento del cielo en su acción, la Tempestad, es una fuerza creadora, que a su vez se materializa en el Trueno, el Rayo y el Relámpago. Tres concreciones de la Tempestad que simbolizan el movimiento, el terrible dinamismo, el inicio de los ciclos y la gran potencia creadora.

Las fuerzas naturales, las energías creadoras se complementan, son duales como las uniones humanas básicas para la procreación. Cada fuerza representa un código a cumplir, de la duplicidad surge la unicidad: Tramo 1º. *Tepeu-Gucumatz* = Pensamiento y Palabra; Tramo 2º *Tepeu-Gucumatz* = Corazón de la Tierra = Estático sin vida, el espacio que espera ser fertilizado para materializar su potencia / *Huracán* = Corazón del Cielo = Movimiento =

Tempestad, el Trueno, el Rayo y el Relámpago son las manifestaciones de su movimiento, el ternario es el acto de crear, el dinamismo, la actividad, la Lluvia = Fertilidad.

De la unión de estas dualidades, *Gucumatz* y *Huracán*, surge el Lenguaje, la conjunción potencia-acto, que da origen a la vida en la Tierra, da fin a la aridez, a la glaciación, al aislamiento con el inicio del agrupamiento.

Rememora el inestable ecosistema del Paleolítico con su clima árido, su inestabilidad en el relieve, su escasa flora y fauna.

Paralelamente se expone la recreación del patrón de vida de los cazadores-recolectores primigenios (Recinos, A. 2005: 33-48) personalizados en la figura de *Vucub-Caquix* que se vanagloriaba de ser el sol y la luna y de sus dos hijos *Zipacná* que creaba los montes, la tierra, y *Cabracán*, que los movía.

Comienza con una brevísima descripción de la ausencia de la luz del sol y de la luna, recuerdo del clima del final de la glaciación, y la explicación de *Vucub-Caquix*, ya con una idea de transformación de la materia, equiparando su ausencia con los seres humanos que perecieron ahogados, entendemos que rememorando a sus antecesores que perecieron en su travesía de llegada a América o más tarde, a la etapa tardiglacial, por la subida del nivel de las aguas.

Él, único superviviente en un amplio territorio, se siente afortunado y con el poder de disponer de todos los escasos recursos porque es el héroe, él es el sol y la luna. Sus orígenes se perdieron, no tiene antepasados, la vida y la luz es él, sin su existencia no habría vida, no habría mundo. Pero a su vez alimentado por un árbol, el nance, símbolo fálico de la fertilidad, coincidente con la patrilinealidad y la insinuación del eje de simetría en el mundo terrestre, el "axis mundi".

La descripción de su familia está también ceñida a la simbología de la transformación. Sus hijos *Zipacná* y *Cabracán* son hombres equiparados a las fuerzas naturales. El primero, el relieve inestable vinculado a la tierra, se alimenta de cangrejos y peces porque su asentamiento estaría en un biotopo acuífero. El segundo es el movimiento sísmico, el que agita a la tierra y la desgarrar, equiparable a la fuerza de los vientos; se alimenta de aves, vinculado al cielo. Los tres se quejan de la dureza de su supervivencia, del hambre, pero

tienen la soberbia, por ser depredadores, de subsistir en un medio tan hostil del que forman parte en igualdad de fuerzas.

La unión familiar es monogámica y nuclear, los hijos deben buscarse su propia subsistencia y sus propias uniones exogámicas. La mujer es simplemente citada lo que ratifica, una vez más, la patrilinealidad.

Su esperanza de vida debió ser corta, sobre los 25 años y las causas de su muerte fueron accidentales (envenenamiento, caída) o por deterioro en la dentadura o falta de visión que les impedía buscar el alimento. No hay datos de enterramiento excepto de *Cabracán* y no tiene ritual, es atado e introducido en un hoyo, precedente del tipo de enterramiento posterior.

Son los primeros hombres creados, los primeros que llegaron y sobrevivieron en la dureza de la última glaciación, pero durante el cambio postglaciar perecieron.

La causa de la extinción de su modo de vida radica, siguiendo la mirada retrospectiva del relato, en que el Hombre debía haber actuado de acuerdo con la naturaleza, que le ofrecía otras alternativas de supervivencia. Tenía que haber sabido aprovechar los nuevos recursos del naciente clima templado y cálido postglaciar, sin embargo continuó con los mismos hábitos adaptativos (depredación, nomadismo, individualismo y aislamiento) así él y su progeie fueron condenados a morir víctimas de su impulsivo modo de vida depredador.

Por no admitir la dualidad participativa, la agrupación humana, no llegaron a tener el Lenguaje y sin éste -el Pensamiento y la Palabra no podían coordinar la acción-, las ideas no pudieron llevarse a cabo y la supervivencia fue imposible. La falta de arraigo, de recuerdo de sus orígenes, de su parentela les priva de la memoria colectiva de supervivencia y sin ella, la muerte es similar a su modo de vida baldío, sin pervivencia.

Los motivos que argumentan las fuerzas naturales creadoras para extinguirlos son la falta de lenguaje y la falta del recuerdo de su origen. Así la capacidad de transformación del medio que se esperaba del Hombre como alter ego de las fuerzas naturales no es desarrollada, la humanidad de este estadio no la recuerda, porque no rememora a sus ancestros, no crea ceremonias porque

no es capaz de organizarse en grupos, no transforma el ecosistema porque imita el comportamiento animal, por lo que está abocado a ser destruido o reconvertido en animal capturable.

IV.2. PERÍODO IB. CAZADOR SUPERIOR. PRIMERA EDAD

a. Datos arqueológicos

En el Istmo del 11.500 al 9.500 A.C. podemos hablar, según los datos actuales, de dos tradiciones líticas coetáneas: la “clovis” y la “cola de pez”.

La primera de talla bifacial y con mayor altura central con acanaladura que va disminuyendo hacia los bordes, de forma alargada y truncada al final para el enmangue. De este mismo tipo hay restos desde la zona este de Canadá, -EE.UU, Guatemala, Costa Rica,- hasta Venezuela. En Panamá el yacimiento de Mula-Oeste (Golfo de Parita) tiene puntas y raspadores de esta técnica, como el de Sitio Nieto, y el de Sarigua también podría estar relacionado por el fogón que se halló. Esta tradición lítica está asociada a los cazadores superiores y su caza del mamut. Los desplazamientos de esta población son del Norte al Sur, de ahí que se les relacione con su entrada por el Estrecho de Bering y su procedencia mongoloide de tipo braquicéfalo (amerindios). Su utillaje es cada vez más variado y con una técnica más depurada.

La segunda, “cola de pez”, presenta una forma ovoidal con una pequeña prolongación peduncular para el enmangue y es más plana, aunque también es bifacial. Este tipo de técnica de talla también está presente en Sudamérica. Los yacimientos asociados a ella en Panamá son la Cueva de los Vampiros (Golfo de Parita), muy cercano a éste el de Cañazas (Veraguas), y el del Lago Ajuela en el río Chagres. El primero, en la actualidad, a orillas del Pacífico, en este período tardiglacial estaría más al interior, por lo que probablemente habría más asentamientos que ahora están sumergidos en el océano; el segundo en la vertiente pacífica; y el tercero entre la vertiente atlántica y la pacífica. Se ha relacionado este tipo de punta, también con grupos cazadores superiores que perseguirían mastodontes, perezosos gigantes y caballos americanos.

En Panamá estas dos tradiciones se superponen, según Cooke, R. y Sánchez, L. (2004:12-13): *"En el istmo centroamericano, las puntas Cola de*

Pez se traslapan en lo geográfico con las Clovis aunque los datos actuales no permitan establecer si aquellas se derivaron de éstas o si ambas clases representan distintas tradiciones coetáneas, siendo Clovis la norteña y Cola de pez la sureña."

Estos yacimientos tenían, en ese momento, un paisaje de bosque tropical, pero más árido por efecto de la glaciación y, probablemente, por la destrucción de la vegetación por el mastodonte o el mamut, la megafauna. Las temperaturas oscilarían entre 4 y 8 ° más bajas que actualmente y las lluvias se redujeron un 50% (Piperno, D. et al., 2000). Alcina, J. (2005), sobre la transición climática y los cambios que genera, indica:

"Como consecuencia de los cambios climáticos... se produce la extinción de más de doscientas especies animales en todo el mundo. De entre los más conocidos de esos animales, sabemos que el mamut se extinguió entre los años 11.000 y 9.000 a.C.; el mastodonte viviría hasta el año 4.000 a.C.; el caballo hasta el 6.000; el bisonte se extinguiría en esa misma fecha y el camelops hacia el 5.700 a.C.. La extinción de esa enorme cantidad de especies, por sí misma provocó cambios fundamentales en la dieta y, por consiguiente, en la economía de los cazadores especializados, lo que les llevaría de nuevo a prácticas de recolección y plantación y, finalmente, al desarrollo de "cultívenos" que serían la base de la nueva agricultura.

Las causas que provocaron la extinción de un número de especies tan alto son muy dudosas. Sin embargo, cabe pensar que la transformación del clima debió conducir a otros cambios en la vegetación, movimientos de las manadas de animales que dependían para su alimentación de aquellas plantas y, por tanto, a posibles desajustes ecológicos que aislarían a las manadas impidiéndoles de esa manera procrear, lo que les llevaría a un progresivo deterioro de su cuadro genético. La labor depredadora de los cazadores, sin embargo, parece haber sido la causa principal del descenso de la población animal de aquellas especies, lo que les llevaría con relativa rapidez a su total extinción. Es evidente que el equilibrio entre los cazadores y los animales cazados se rompió sin que los primeros pudiesen advertir aquel rompimiento del equilibrio, o bien, cuando se dieron cuenta que el daño era irreparable y el proceso, irreversible. En cualquier caso, entre los años 8.000 y 6.000 a.C. se agotó la megafauna y, por tanto, una de las fuentes de proteínas más importantes para la alimentación de los cazadores. El cultivo de vegetales vendría a suplir, al cabo de algún tiempo, aquella pérdida."

(2005:23)

Parece evidente que su búsqueda de alimento les condicionó a un nomadismo siguiendo las piezas de caza y, en muchísimos casos, terminaron instalándose en las zonas donde ya estaba la población cazadora -recolectora inferior. La ocupación de esos mismos lugares por estos cazadores

especializados, una vez agotados los recursos animales, les obligaría a generar algunos ajustes organizativos y de utillaje para el aprovechamiento de los nuevos recursos alimentarios que empezaban a aparecer con la entrada del Holoceno. Esta progresión aparece constatada con una mayor densidad de población en los yacimientos, un aprovechamiento de los recursos más intensivo y algún cambio en los útiles, como la aparición de las puntas de lanza.

b) Datos etnográficos

Si su llegada fue en el Paleolítico Superior, a finales de la etapa glacial y comienzos de la tardiglacial (Holoceno) es de suponer que debieron compartir espacios con los cazadores-recolectores inferiores y que este encuentro produjo bien una simbiosis o, por el contrario, un choque entre los dos grupos.

La búsqueda de información en referentes etnográficos es imprescindible para poder analizar el primer supuesto, ya que permitirá delimitar las aportaciones de ambas en el sincretismo resultante, y para el segundo también es necesario, porque nos permitirá descubrir las diversas tácticas de enfrentamiento por la adquisición de los recursos.

Girard, R. (1976:510-526) recoge la información de los trabajos de antropología realizados en la segunda mitad del siglo XX con los Selknam, supervivientes residuales de los cazadores superiores que habitan en la Tierra del Fuego, biotopo similar al que intentamos revivir.

Los datos que aporta completa el modo de vida de los cazadores superiores que conformaron esta etapa primigenia y que generaron, en su simbiosis con los cazadores-recolectores inferiores, la etapa posterior preagraria de los “plantadores”:

2.b1. Su organización social se basa en la macrofamilia patrilineal, las uniones son monogámicas y exogámicas (la mujer no puede ser pariente cercana), predomina la opinión del varón más anciano.

2.b2. Su economía se basa en la caza del guanaco que es colectiva. Las piezas de caza son compartidas por todos y sus útiles son específicos de esta actividad, la honda, la lanza, el cuchillo de piedra, y el arco y las flechas.

2.b3. La relación con otros grupos es belicosa y vengativa. Su actitud es claramente xenófoba.

2.b4. Cuantifican hasta el número siete, el de sus ancestros, pero para dividir el tiempo diferencian entre el día y la noche -para la caza salen antes de salir el sol-, el invierno, 6 plenilunios igual a seis meses, los días de luna llena son los mejores para cazar por la noche; y el verano. Para el cómputo temporal se basan en el circuito solar con dos estaciones verano e invierno.

2.b5. Realizan la cestería por el sistema del enrollamiento de fibra vegetal.

2.b6. La mujer cuida de los hijos y carga con los enseres básicos de que disponen cuando se buscan nuevas zonas de captura, el varón sólo caza y guerrea y traslada únicamente sus armas. La superioridad del varón sobre la mujer se manifiesta en que ésta está representada por la Luna, que no tiene nombre diferenciador.

2.b7. Existe la idea de propiedad comunal entre parientes que se transmite por vía patrilineal, para la caza, esa delimitación de uso y disfrute la aportó *Kenos*.

2.b8. Les gusta el adorno corporal hecho con los tendones de animales a modo de pulseras, collares en los que ensartan huesos o conchas. Las coronas de plumas de avestruz también son usuales, al parecer las usan para pasar desapercibidos en su captura. Las pinturas les protegen y los colores tienen esta simbología: el blanco significa paz, el negro tristeza por una desgracia y el rojo alegría. Se dibujan en la cara círculos rojos con puntos.

2.b9. Habitan en chozas cónicas hechas con troncos dispuestos de forma inclinada.

2.b10. La cosmovisión está organizada acorde con sus orígenes que se estructuran en función de los cambios en su forma organizativa y sus logros adaptativos, en etapas, como las edades humanas. Creen en la existencia de la fuerza celeste, *Temaukel*, que no tiene relación directa con los seres humanos, pero envía héroes culturales, alter ego, para enseñar a los hombres. Otras fuerzas naturales muy importantes son el Sol, llevan adornos con el motivo solar, son discos de unos 14 cms. de diámetro, en el que se representan círculos concéntricos y la Luna. El Sol Padre y su desdoblamiento en el Sol Hijo, fruto de su unión con la Luna, que no tiene nombre diferenciador del Sol, simplemente

se la llama Sol de medianoche, también está en esta familia el Arco-iris y el gran sabio, chamán, ambos conectados por ser el arcoiris prelude de la lluvia y el chamán, propiciador de la llegada de la fertilidad de la primera.

El que celebra los escasos ritos es el chamán que se le identifica con el Viento y el Mar. Los Vientos están situados en los cuatro puntos cardinales y su lucha es eterna, como las luchas entre los chamanes para demostrar quién es el mejor. El chamán es capaz de conectar con las fuerzas de la naturaleza, cura las enfermedades con hierbas, con su mirada puede matar a un animal y domina el canto, que reproduce los sonidos de aves, y la danza, la realizada en círculo es para propiciar la abundancia en la caza colectiva. Es importante resaltar que antes de la caza piden permiso a la fuerza protectora del animal que se va a matar.

La primera etapa cultural se establece con el primer héroe cultural, *Kenos* que da origen al grupo con su propia identidad. Antes de él el mundo era informe y el cielo estaba vacío. *Kenos* crea y organiza el mundo al dar origen a la humanidad la diferencia por sexo y los entierra en un cerro cónico de tierra para que por la noche se unan y procreen. Les da territorio para la caza. Una vez que ha organizado al grupo con sus normas de conducta sube al cielo y se transforma en una estrella que al mirarla reanima a los que van a morir; también si lava a un moribundo puede a veces reanimarlo.

La siguiente etapa cultural se inicia con la celebración del *Klok-ten*, rito de iniciación de los púberes varones, para el recuerdo de los primeros siete antepasados masculinos porque con ellos apareció la organización en macrofamilias. Se celebra en una choza comunitaria que tiene siete postes básicos que representan a los siete ancestros, que probablemente recuerdan las primeras siete familias que componían el clan, pero también en este ritual participan otros ancestros animales que intervinieron en la organización del mundo. En su mundo mágico no se diferencian los hombres de los animales. Y sus antepasados más significativos pueden aparecer bajo figura animal o de roca, de montaña, de nube, estrellas...Durante el *klokten*, reunidos durante meses, se mantienen sedentarios y, entre otras, realizan una danza para ahuyentar la nieve, las lluvias y los vientos contrarios a su actividad cazadora, los participantes, una vez terminada la ceremonia ya pueden unirse.

El héroe de la última etapa cultural es *Kwanyipe* el dueño y protector del alimento básico de los selknam, el guanaco, mamífero hervívoro. Es el que dió las normas para la caza y al que los cazadores deben propiciar antes de la cacería. También aparece dando muerte a un Gigante que se alimenta de seres humanos y que cazó a sus sobrinos gemelos, éstos ayudados por su tío, le puso obstáculos al Gigante, lograrán escapar cuando es aplastado por el pie de Kwanyipe y convertido en montaña.

La muerte, como en los cazadores- recolectores inferiores no tiene un ritual específico porque no tienen la creencia de la vida después de la muerte, se les entierra en un hoyo.

c. Datos del Popol Vuh

El *Popol Vuh* rememora en este momento adaptativo como *Tepeu-Gucumatz* y *Huracán* realizan el intento creativo frustrado del hombre hecho de lodo (Recinos, A. 2005:27-28). La recreación de la vida del hombre de esta edad corresponde a un momento de transición de hábitos adaptativos y organizativos, marcados por los encuentros, en los mismos espacios, de los cazadores superiores y de los cazadores-recolectores inferiores en el ecosistema inestable de inicios del Holoceno.

Los diferentes patrones adaptativos de las dos poblaciones entran en el enfrentamiento competitivo de demostrar cuál de ellos es el más válido (Recinos, A. 2005:49-62). Distintos saberes que se miden por su conocimiento del circuito solar, con la prueba del juego de la pelota. Dos contendientes: por un lado, la familia de los *Camé*, en hábitat subterráneo, en cuevas, en *Xibalbá*, propio de los conocimientos ancestrales, y agrupado en linaje o sublinajes, acorde al patrón cazador superior, con comportamiento patrilineal y muy belicoso ; por otro, *Hun-Hunahpú* representante junto con su hermano *Vucup-Hunahpú* de la familia nuclear, propio de la actividad recolectora de comportamiento pacífico, con hábitat al aire libre y en tránsito hacia la etapa preagraria de la plantación de tubérculos, pero, aún con el desconocimiento del comportamiento del mundo subterráneo, aunque ya con la consideración de la mujer vinculada el territorio.

Batalla inmediata perdida para los recolectores por no disponer aún de la agrupación macrofamiliar, ni de las artes de la batalla, pero potencialmente ganada por la relación exógamica y prohibida de *Hun-Hunahpú* con *Ixquic*, de los *Camé*, que, posteriormente, será la artífice del descubrimiento de la producción del maíz y del inicio de la matrilinealidad, ya en inicios con los intentos y la valoración de la madre de *Hun-Hunahpú*, *Ixmucané*.

Este episodio es el prelude del inevitable sincretismo cultural que se producirá entre ambas poblaciones en la Segunda Edad Preagraria o etapa de los "plantadores", con el inicio de la plantación de los tubérculos. Lo que no excluye que siguieran manteniendo reservas mutuas en sus relaciones, escenificadas con el mantenimiento de su patrón patrilineal o matrilineal que les impedía las uniones entre ellos.

Para finalizar, como ejemplo de esta dualidad, tenemos los códigos relacionales que aún mantienen el grupo Naso Tjërdi del oeste de antecedentes polinésicos, cultivador de maíz y de cacao, y de patrón matrilineal, manifestado en la vinculación de la mujer al territorio, con el grupo Ngöbe del centro-oeste, de antecedentes mongoloides, sin hábitos arraigados de cultivo, pero sí de caza, y que continua manteniendo el patrón patrilineal, de ahí su mínima valoración a la mujer y de su práctica, aún seminómada, que desde hace tiempo se manifiesta en la emigración.

En la actualidad sus relaciones son de hermandad en la lucha común de recuperación de territorios ante la contraria posición gubernamental, aunque también es cierto que la xenofobia entre ellos permanece, sólo hay que recurrir a los relatos que aún se siguen transmitiendo a los niños y jóvenes sobre el peligro de estas uniones (Delgado, MA. 2008).

V. CONCLUSIONES

En términos generales y sintetizando la polémica de la entrada del hombre en América, se puede afirmar que hubo dos vías de entrada: una costera por el Pacífico, elegida por los primeros pobladores cazadores-recolectores-pescadores inferiores de características craneanas dolicocefalicas, procedentes del este de Asia y con una cronología de finales del Paleolítico Inferior y principios del Medio; la otra vía continental por el estrecho de Bering

que fue utilizada, posteriormente, por los braquicéfalos cazadores superiores que iban siguiendo los desplazamientos de la megafauna.

Estos últimos inmigrantes siguieron las rutas utilizadas por los primeros, produciéndose el encuentro de ambos en los ecosistemas de mayores recursos.

Hacia el 10.000 a.c. está constatado que aparecen perfilados grupos lingüísticos como el protochibcha que manifestará su ruptura, como grupo diferenciado del macromaya, hacia el 7.000 a.c.

En Panamá hubo población perteneciente a la Primera Edad con hábitos recolectores -anterior al 11.500 a.c.- que fueron los factores del utillaje bifacial sin canaladura -preclovis-, de los que hay escasos restos en el Centro-Oeste (Veraguas) y Este panameño -quizá porque sus asentamientos estaban en la plataforma continental que ahora está bajo el mar- y, en cambio, hay innumerables muestras en otras partes del continente. La población artífice de este útil era de tipo doliocéfalo y eligió para su hábitat zonas acuíferas, porque en ellas encontraban los recursos que abastecían su dieta básica: frutos, tubérculos, gramíneas silvestres y pescado. La preparación de los alimentos era directamente sobre el fuego y éste lo generaban por el frotamiento de dos lascas. Sus útiles eran de piedra, hueso, concha o madera y de fibras vegetales, en el caso de las cestas que elaboraban para la carga.

En cuanto a su hábitat, su nomadismo les condicionó a utilizar las oquedades naturales o a preparar abrigos para resguardarse; éstos los realizaron con materiales del espacio donde habitaban temporalmente, madera para la estructura, dispuesta de forma cónica, y hojas de palma o hierba para la techumbre.

Su corta esperanza de vida les condicionó al patrón de agrupamiento de familia nuclear, en la que sólo convivían dos generaciones, conformando sus segmentaciones un poblamiento disperso. En este contexto de agrupación el sistema de filiación fue patrilineal, ya que el varón era el responsable de la pervivencia familiar en la elección de los lugares de asentamiento y la recolección de alimento se realizaba de forma individual, al no existir el sentimiento de filiación extensiva con las connotaciones posteriores de identificación individual y familiar. Los encuentros con los parientes eran

puntuales: cuando la recolección, la caza o la pesca habían sido abundantes y se aprovechaban para establecer las uniones exogámicas -reguladas a partir del segundo grado de parentesco-; o para enseñar a los jóvenes las tácticas autónomas del aprovechamiento del ecosistema y las normas básicas de relación humana que, en síntesis, se basaban en la “no agresión”.

Su cosmovisión se configuró mimética de su sencilla estructura familiar y de su unión con la naturaleza. Así, la fuerza natural originaria era su ancestro, le llamaban Padre, y mantenían con él una relación directa, por lo que no necesitaron la realización de ningún ceremonial. La enfermedad o la muerte las consideraban como un castigo del Padre, y con la intervención del hechicero podían paliarlo. Pero, si se producía la muerte, ésta se entendía como el proceso de transformación en un elemento o fuerza natural que iba a convivir con el Padre, por lo que no preparaban ningún tipo de enterramiento.

La llegada de los cazadores superiores -tipo braquicéfalo- desde Siberia por el estrecho de Bering, entre el 11.500 y el 9.500 a. c., siguiendo a los grandes mamíferos, aportó un patrón de subsistencia y cultural algo diferente y más complejo. Sus técnicas líticas son las denominadas “clovis” y “cola pez”, la diferencia entre ellas fue la preparación para el enmangue: la primera tiene una canaladura central más elevada que disminuye hacia los bordes y la segunda tiene una forma más plana, terminando en un pedúnculo para facilitarlo. Las dos se han encontrado en la Bahía de Parita y en Veraguas -área Centro-Oeste-.

Esta población presentaba una agrupación familiar extensiva -cohabitaban tres generaciones- lo que indica: que su esperanza de vida era algo más larga; que esto lo lograron por la mayor ingestión de proteínas animales; que para su adquisición tuvieron que practicar la caza de forma colectiva; y que ésta les condicionó a poblar de manera agrupada. Sus asentamientos también eran temporales, por ser nómadas, y estaban ocupados por varias macrofamilias emparentadas, que empezaron a entender el espacio de caza como de uso y disfrute del grupo, más adelante esta vinculación generará una actitud xenófoba que reafirmará aún más el parentesco.

La macrofamilia también de tipo patrilineal practicó la exogamia, a partir del segundo grado de parentesco, por línea materna. El varón -padre- fue, por el mismo motivo que entre los recolectores, el eje familiar en la toma de

decisiones y el responsable de transmitir las habilidades y capacidades a su progenie. Él era el depositario de la fertilidad y el que estaba estrechamente unido a los ancestros.

La recreación imaginaria de las fuerzas naturales también se estructuró para reforzar la función del varón y el ensalzamiento de la agrupación familiar. La fuerza natural: el Cielo -el Padre, el Abuelo- era la materialización de los ancestros varones -compendio de la fertilidad- y se manifestaba a través de los héroes culturales que guiaban al grupo de filiación para establecer sus patrones de supervivencia y pervivencia. Éstos fueron los responsables de fijar las tres etapas adaptativas -cada una con su guía cultural-, al igual que las tres edades biológicas del aprendizaje humano: en la primera -nacimiento e infancia- el grupo se reconocía como tal y se organizaba; en la segunda, rememorando a los antepasados, se transmitían a los adolescentes las pautas de comportamiento de la parentela; en la tercera -edad adulta y vejez- se establecían las normas concretas de equilibrio con la naturaleza que correspondían a la suma de las fases de su gradual conocimiento del medio: aprender, recordar lo aprendido y actuar.

El reconocimiento del Sol como fuerza natural les hizo recrearlo similar a su estructura básica familiar patrilineal: Sol padre e hijo y el Sol de medianoche -la Luna- que representaba a la mujer en su reconocimiento familiar como sujeto paciente y dependiente del varón -en la noche era fertilizada por el varón-.

El espacio ocupado temporalmente se conceptualizó según el movimiento diario solar, el ciclo lunar y la dirección de los vientos. Esta observación les condicionó a recrearlo en una pirámide de base cuadrangular, símbolo de su unicidad de filiación en los espacios que habitaban, completado por los tres grados de conocimiento en el aprovechamiento de los recursos, traducidos en las funciones por edad y así, llegar a conformar el septenario -símbolo del número de macrofamilias que componían un linaje-, que representaba la totalidad de la realidad grupal, preservada por los antepasados varones transformados, post mortem, en fuerzas o elementos naturales.

En el momento posterior, el sincretismo resultante del encuentro será inevitable y beneficioso para ambos grupos. Como se relata en el Popol Vuh, llegarán a un punto común, el recuerdo de sus orígenes, de sus ancestros, cada grupo de los suyos, pero cada uno de ellos como ejemplo de los avances logrados.

Para finalizar, es importante reiterar la importancia de la investigación interdisciplinar en la reconstrucción de las poblaciones originarias porque permite ampliar el análisis de sus pasos evolutivos y detectar, con mayor concreción, sus variedades ecosistémicas, acordes a sus nichos adaptativos.

BIBLIOGRAFÍA

ADOVASIO, J. y PEDLER, D. (2004). Pre-Clovis sites and their implications for human occupation before the Last Glacial Maximum. *46 Entering America: Northeast Asia and Beringia before the Last Glacial Maximum* 46: 58-139. Salt Lake City: The University of Utah Press.

ALCINA, J. (2005) *Las culturas precolombinas de América*. Madrid: Alianza.

APARICIO, J y DELGADO, MA. (2011). *La Educación Intercultural en el espacio europeo de educación superior*. Valladolid: Itamud-FIFIED.

APARICIO, J. y DELGADO, MA. (2014). *La Educación Intercultural en la formación universitaria europea y latinoamericana*. Valladolid: Itamud-FIFIED.

ARAÚZ, C., TELLO A. y FIGUEROA, A., (2006). *Manual de Hª de Panamá*. Panamá: Litho editorial Chen, S.A, T.I.

BARLETT, A. y BARGHOORN, E. (1973). Phytogeographic history of the Isthmus of Panamá during the past 12.000 years (A history of Vegetation, Climate and Sea Level Change). *Vegetation and Vegetational History of Northern Latin America*, 203–299. New York: Elsevier Scientific.

BARRANTES, R. (1993) *Evolución en el Trópico: Los amerindios de Costa Rica y Panamá* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

BIRD, J. y COOKE, R. (1977). Los Artefactos más Antiguos de Panamá. *Revista Nacional de Cultura* 6: 7-31.

BOSCH, P. (1967). *L'Amérique avant Christophe Colomb*. París: Payot.

BRADLEY, B. y STANFORD, D. (2006). The Solutrean-Clovis connection: reply to Straus, Meltzer and Goebel. *World Archaeology* 38(4):704-714.

- CONSTELA, A. (1991). *Las lenguas del Área Intermedia: Introducción a su estudio real*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- COOKE, R. y SÁNCHEZ, L., (2004). *Historia General de Panamá, Las sociedades originarias*. Panamá: Comité General del Centenario.
- DE ACOSTA, J. [1590](1962) *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Edición de Edmundo O'Gorman. Fondo de Cultura Económica. Biblioteca Americana.
- DELGADO, MA. (2008). *Los indígenas del oeste panameño*. Manuscrito tesis doctoral: Salamanca: USAL.
- DELGADO, MA. y APARICIO, J. (2012). *Antropología Intercultural y Educación para el Desarrollo*. Edición digital: Letra25. En https://alojamientos.uva.es/guia_docente/uploads/2012/398/40162/1/Documento8.pdf.
- DELGADO, MA., APARICIO, J., SAN JUAN, C. y BARREDO, D. (2014). Territorio-Parentesco VS Territorio-Poder en la visibilidad temporal de los Naso Tjërdi. Arqueología, Popol Vuh y Tradición Oral VS Fuentes Hispanas. *Revista de Investigación San Gregorio* 7: 66-93. Portoviejo: Universidad San Gregorio (Ecuador).
- DILLEHAY, T. (1999). The late Pléistocene cultures of South America. *Evolutionary Antropology* 7: 206-216.
- DIXON, E. (2001). Human colonization of the Americas: timing, technology and process. *Quaternary Science Reviews* 20: 277-299.
- DOUGLAS, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- FERNÁNDEZ-GUARDIA, R. (1975). *Reseña histórica de Talamanca*. San José: Editorial Costa Rica.
- FERRERO, L.(1975). *Costa Rica Precolombina*. San José: Editorial Costa Rica.
- FIEDEL, S. (1996). *Prehistoria de América*. Barcelona: Crítica.
- GIRARD, R. (1.976). *Historia de las Civilizaciones Antiguas de América, desde sus orígenes*. Madrid: Istmo, colección Colegio Universitario, 8: T.1.
- GOEBEL, F, POWERS, W. y BIGELOW, N. (1991). The Nenana Complex of Alaska and Clovis Origins. *Clovis Origins and Adaptations*: 49-79. Corvallis: Center for the Study of the first Americans, Oregon State University.
- GOLIK, A. (1968) History of Holocene Transgression in the Gulf of Panama. *Journal of Geology* 76(5):497-507.
- GREENBERG, J., TURNER, C., y ZEGURA, S. (1986). The settlements of the ameritas: a comparison of the linguistic, dental and genetic evidence. *Current Anthropology*, Vol. 27 (5): 477-497.

GUIDON, N., PARENTI, F., DA LUZ, M., GUÉRIN, C. y FAURE, M. (1994). Le plus ancien peuplement de l'Amérique: le paléolithique du Nordeste brésilien. *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 91: 246-250.

HOLLIDAY, V. (2000). The evolution of Paleoindian geochronology and typology on the Great Plains. *Geoarchaeology* 15: 227-290.

JAÉN, O. (1981). *Hombres y Ecología en Panamá*. Panamá: Ed. Universitaria y Smithsonian Tropical Research Institute.

KIMURA, M. (1983). *The Neutral theory of molecular evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

KROEBER, A. (1945) *Antropología General*. México: Fondo de Cultura Económica.

LAUGHLIN, W. y HARPER, A. (1988). Peopling on the continents: Australia and America. *Biological aspects of human migration*. Cambridge: Cambridge University Press.

MAC NEISH, R. (1971). Early Man in the Andes. *Scientific American*, Vol. 224, nº 4.

MARTIN, P. (1973). The discovery of America. *Science* 179: 969-974.

MARSHALL, E. (2001). Pre-Clovis Sites Fight for Acceptance. *Science* 291: 1730-1732.

MIOTTI, L. y SALEMNE, M. (2004). Poblamiento, movilidad y territorios entre las sociedades cazadoras-recolectoras de Patagonia. *Complutum* Vol. 15: 177-206.

NEVES, W., GONZÁLEZ, J., KIPNIS, R., ARAUJO, A. y BLASI, O. (2004). Early Holocene Human skeletal remains from Cerca Grande, Lagoa Santa, Central Brazil, and the origins of the first Americans. *World Archaeology* 36: 479-501.

PERICOT, L. (1936). *América Indígena*. Barcelona: Salvat.

PIPERNO, D., RANERE, A., HOLST, I., y HANSELL, P. (2000). *Starch Grains Reveal Early Root Crop Horticulture in the Panamanian Tropical Forest*. *Nature*, 407:894-897.

PITTIER, H. (1983) Apuntaciones etnológicas sobre los indios bribri. San José: Museo Nacional, Serie Etnológica, Vol.1, Parte I.

RECINOS, A. (2005). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

RECCHI, G y METTI, A. (1973). *Notas de Paleografía*. Panamá: IPGH.

RIVET, P., (1957). *Les Origines de l'Homme Américain*. Paris: Gallimard.

ROOSEVELT, A., LIMA DA COSTA, M., LOPES, C. et al (1996). Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas. *Science* Vol. 272 no. 5260: 373-384.

SKOCPOL, T. (1984). Emerging agendas and recurrent strategies in historical sociology. *Vision and Method in Historical Sociology*, 356-391. Cambridge: Ed. Cambridge University.

STANDFORD, D. y BRADLEY, B (2000). The Solutrean Solution. Did some Ancient Americans Come from Europe? *Discovering Archaeology* 2: 54-55.

STANDFORD, D. y BRADLEY, B., (2000). *Ocean Trails and Prairie Paths? Thoughts About Clovis Origins*, *The First Americans: Memoirs of the California Academy of Sciences*, 27: 255-272. San Francisco: Jablonski, N.G.

STERN, N. (2007) *The Economics of Climate Change: The Stern Review* By Nicholas Stern. Cambridge: University Press. También se puede consultar en: http://www.hm.treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economic_s_climate_change/sternreview_index.cfm.

STONE, D. (1996). Síntesis of lower Central Americae ethnohistory. *Handbook of Middle American Indians. Archaeological frontiers and external connections* Vol. 4. Austin: University of Texas Press.

SWADESH, M. (1967). Lexicoestatics classification. *Handbook of Middle American Indians Linguistics*, Vol. 5. Austin: University of Texas Press.

SWADESH, M. (1995). Towards greater accuracy in lexicostatistic dating. *International Journal of American Linguistics*, 21: 121-137.

TORRES, E. (1987). *Centroamérica: La democracia posible*. San José: EDUCA.

WEST, R. (1964). The natural regions in Middle America. *Handbook of Middle American Indians. Natural environment and early cultures* Vol. 1. Austin: University of Texas Press.

WILLIAMS, R., STEINBERG, A., GERSHOWITZ H., BENNETT, P., KNOWLER, W., PETTITT, D., BUTLER, W., BAIRD, R., DOWDA-REA, L., BURCH, T., et al. (1985). Gm allotypes in native Americans: Evidence for three distinct migrations across the Bering land bridge". *American Journal Of Physical Anthropology* 66 (1): 1-19.

WILLIE, G. (1966). *An Introduction to American Archaeology*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. Englewood, Vol. 1.

WOLF, E. (1959). *Sons of the Shaking Herat*. Chicago: University of Chicago Press.

El presente libro, con título *Antropología e Identidad. Reflexiones interdisciplinarias sobre los procesos de construcción identitaria en el siglo XXI*, finalizó su digitalización en la ciudad de Valladolid, en enero del año 2015.