

Año XVII - N° 31 - 2025

ISSN 1853-9297



# Dos Puntas



Universidad Nacional de San Juan  
Facultad de  
Ciencias Sociales



Universidad de La Serena  
Facultad de  
Ciencias Sociales, Empresariales  
y Jurídicas

ISSN 1853-9297

Año XVII N° 31 / 2025

# Dos Puntas

## COEDICIÓN



Universidad Nacional de San Juan  
Facultad de Ciencias Sociales  
ARGENTINA



Universidad de La Serena  
Facultad de Ciencias Sociales,  
Empresariales y Jurídicas  
CHILE

Esta revista se encuentra indizada en  
**Latindex** (Nivel 1 CAICYT –CONICET)  
**Dialnet** (Universidad La Rioja – España)  
Además: WordCat / BIBHUMA / Scribd / Universia / Digibepé /  
SidUNCu

Declarada de Interés por el Senado de la Nación de la  
República Argentina DR – 227/21. DADA EN LA SALA DE  
SESIONES DEL SENADO ARGENTINO, EN BUENOS  
AIRES, A LOS VEINTIOCHO DIAS DEL MES DE OCTUBRE  
DEL AÑO DOS MIL VEINTIUNO

SAN JUAN, ARGENTINA,  
SEGUNDO SEMESTRE 2025

## **DIRECCIÓN**

Lic. Jorge Orlando Arredondo

## **COMITÉ DE REDACCIÓN**

Lic. Alessio Arredondo (Corrector)

## **COMITÉ EDITORIAL**

**Dr. Emilio Rodríguez Ponce** – Universidad de Tarapacá

**Dra. Cecilia Lagunas** – Universidad Nacional de Luján

**Dra. Luz María Méndez Beltrán** – Universidad de Chile

**Dra. María Dolores Fuentes Bajo** – Universidad de Cádiz

**Dr. Jacques Guyot** – Universidad de París 8

**Dra. Gloria de los Ángeles Zarza Rondón** - Université de Picardie Jules Verne

Facultad de Ciencias Sociales – UNSJ

Ignacio de la Roza 590 Oeste

Dpto. Rivadavia – (5400) San Juan – Rep. Argentina

Tel./Fax: 0264-4231949 – 4230314 – 4232516

Institucional: <http://www.facso.unsj.edu.ar>

Revista: <http://www.facso.unsj.edu.ar/revista2puntas.php>  
[www.revistadospuntas.com](http://www.revistadospuntas.com)

Publicación semestral. Registro de la Propiedad Intelectual: Derecho de autor (en trámite)

*El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y las opiniones vertidas no representan necesariamente la opinión de las instituciones editoras.*

*O conteúdo dos artigos é de responsabilidade dos autores e as opiniões expressas não representam necessariamente a opinião das instituições de publicação.*

*Diseño de Tapa y compaginación: María Eliana Acosta*

*Traslation: María Paula Hernández*

*Traduções: Yvonne Vidinho*

Revista

# Dos Puntas

## CONSEJO EVALUADOR INTERNACIONAL

**Dr. Salvador Carrasco Arroyo**  
Universidad de Valencia

**Dr. Rafael Granell Pérez**  
Universidad de Valencia

**Prof. Luz María Méndez Beltrán**  
Universidad de Chile

**Dr. Ing. Nivaldo Avilés Pizarro**  
Universidad de La Serena

**Dra. Luperfina Rojas Escobar**  
Universidad de La Serena

**Mg. Lic. Ricardo Pintos**  
Universidad Nacional de San Juan

**Dra. Ana T. Fanchin**  
Universidad Nacional de San Juan

**Dr. Enrique Novoa Jerez**  
Universidad de la Serena

**Mg. Ricardo Marcelo Coca**  
Universidad Nacional de San Juan

**Dra. Celia López**  
Universidad de Nuevo México

**Dra. Jaqueline Vassallo**  
UNC-CONICET

**Dr. Alex Ovalle Letelier**  
Universidad de La Serena

**Dra. Natalia Angulo Moncayo**  
Universidad Central del Ecuador

## ÍNDICE

**PRESENTACIÓN..... 7**

**DOSSIER..... 10**

*DESDE LAS FRONTERAS. EL DELGADO HILO DE LA EXCLUSIÓN Y LA VULNERABILIDAD EN EL MUNDO IBEROAMERICANO..... 11*

*Dra. Sandra Olivero Guidobono*

### ARTICULOS

*INTERSECCIONES LINGÜÍSTICAS Y MIGRACIÓN ENTRE AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA. UN CRUCE DE FRONTERAS..... 17*

*Magdalena González Almada, Romina Grana, Sandra Olivero Guidobono*

*AMERÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO BRASIL MODERNO: TENSÕES E INTERCONEXÕES EM SOCIEDADES DE ENCONTRO. O PAPEL DA MULHER BRASÍLICA..... 36*

*Maria Leonor García da Cruz*

*HOGARES EN LA PARROQUIA DE SAN SEBASTIÁN DE LA CIUDAD DE PUEBLA, DIMENSIONES ÉTNICAS Y SOCIALES, 1790..... 51*

*Agustín Grajales Porrás*

*BOTÁNICA DE LA COLONIZACIÓN: SABERES INDÍGENAS Y APROPIACIONES CIENTÍFICAS EN LA COMISIÓN CIENTÍFICA DEL PACÍFICO..... 67*

*Iranilson Buriti de Oliveira*

*GÉNERO, RAZA Y SEXUALIDAD EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA..... 86*

*Eliana Sanandres Campis, Ivonne Molinares Guerrero, Roberto González Arana*

*ENTRE LA VISIBILIDAD Y EL SILENCIO: EL PUEBLO WAYUU A TRAVÉS DEL CINE..... 108*

*Carmen Laura Paç Reverol, María Dolores Fuentes Bajo*

EL CUERPO COMO FRONTERA SIMBÓLICA: GÉNERO, MEMORIA Y  
VULNERABILIDAD EN EL EJERCICIO DE LA  
AUTORREPRESENTACIÓN..... 124

*Onedys Calvo Noya*

**INSTRUCCIONES PARA AUTORES ..... 145**

## *PRESENTACIÓN*

Este nuevo número de Revista Dos Puntos publica los resultados de investigaciones que fueron inicialmente objeto de debate en el marco de un seminario permanente de la Universidad de Sevilla, coordinado por la Dra. Sandra Olivero Guidobono y, en esta oportunidad, compilados en el dossier titulado: *“Desde las fronteras. el delgado hilo de la exclusión y la vulnerabilidad en el mundo iberoamericano”*.

El eje temático de la propuesta concierne al análisis de ámbitos fronterizos, que ha suscitado el interés de estudiosos de las ciencias sociales y humanísticas en Iberoamérica, especialmente desde las últimas décadas del siglo XX. En una primera instancia, se adoptaron las teorías de Turner (1894), basadas en un persistente avance en territorios norteamericanos que sin tregua despojaba a los habitantes autóctonos de sus tierras en nombre de la civilización. Ese modelo analítico se reprodujo en los estudios pioneros emprendidos en el sur del continente, sobre la ocupación de las tierras de puelches, tehuelches, onas y mapuches, hoy, y desde fines del siglo XIX, escindidas entre dos estados: Argentina y Chile. En aquella instancia, cuando se consolidaban los estados nacionales, el propósito que enarbolaba el poder hegemónico era marcar los límites y diferenciar jurisdicciones soberanas; en tal sentido, es que se desplegaron narraciones historiográficas desde las metrópolis, encubriendo bajo un mismo trayecto el territorio nacional, con un particular sentido de alteridad respecto a los habitantes de países vecinos. Entonces, la preocupación central era destacar rasgos distintivos que definieran una identidad propia, como exaltar a héroes patrios. Pero, a medida que nuevos protagonistas ingresaron como sujetos de estudio, el espectro de una sociedad compleja y heterogénea se presentó como contrapartida de aquella homogeneidad imaginada. En ese viraje epistemológico, el esquema turneriano, basado esencialmente en aspectos geográficos relacionados con la oferta de tierras, fue decididamente cuestionado por un revisionismo que propició un diálogo disciplinar para visibilizar a las fronteras como espacios de contacto e interacción social y cultural.

Desde esas renovadas perspectivas es que se despliegan los trabajos publicados en este número. Vaya nuestro más sincero agradecimiento a la Dra. Sandra Olivero Guidobono, conspicua colaboradora de esta serie

editorial, por concedernos el privilegio de ofrecer la primicia de estos interesantes aportes, extendiendo a sus autores muestras de gratitud y reconocimiento.

*Jorge Orlando Arredondo*  
Director

*DOSSIER*

# ***DESDE LAS FRONTERAS. EL DELGADO HILO DE LA EXCLUSIÓN Y LA VULNERABILIDAD EN EL MUNDO IBEROAMERICANO***

*Dra. Sandra Olivero Guidobono<sup>1</sup>*

Las fronteras constituyen una categoría analítica fundamental para el estudio histórico de las sociedades, en tanto condensan relaciones de poder, mecanismos de clasificación social y dinámicas de producción de la diferencia. Tradicionalmente asociadas a la delimitación territorial y al ejercicio de la soberanía política, hoy se entienden como constructos complejos y multidimensionales, cuyo alcance trasciende ampliamente el marco geográfico. Desde una perspectiva histórica crítica, las fronteras pueden concebirse como procesos en permanente transformación, configurados a partir de prácticas sociales, discursos normativos y experiencias vividas por los sujetos.

En este sentido, las fronteras no solo separan espacios, sino que organizan jerarquías, definen pertenencias y producen exclusiones. Operan como dispositivos que distinguen entre lo propio y lo ajeno, lo legítimo y lo marginal, articulándose tanto en escalas macro —imperios, Estados, regiones— como en escalas micro, en el interior de las ciudades, los hogares, los cuerpos y los saberes. Así, las fronteras pueden materializarse en leyes, mapas o instituciones, pero también adoptar formas simbólicas e intangibles, inscritas en normas sociales, representaciones culturales y regímenes de conocimiento.

La relación entre fronteras, exclusión y vulnerabilidad resulta especialmente fecunda para el análisis histórico. La vulnerabilidad no debe entenderse únicamente como una condición circunstancial, sino como el resultado de estructuras sociales desiguales que exponen de manera

---

<sup>1</sup> Universidad de Sevilla

\* Los trabajos aquí reunidos responden a un debate iniciado desde el proyecto “Ser mujer, migrante e iberoamericana. Miradas, propuestas y acciones hacia la inclusión y la igualdad” (7-3ACT-24), financiado por el Instituto de las Mujeres. Ministerio de Igualdad (España) y coordinado por la Universidad de Sevilla.

diferencial a determinados grupos a la precariedad, la violencia o el silenciamiento. En este marco, las fronteras actúan como mecanismos que intensifican dicha exposición, al restringir el acceso a derechos, recursos y reconocimiento. No obstante, estos espacios fronterizos no son únicamente escenarios de subordinación: también pueden convertirse en lugares de negociación, adaptación y resistencia, donde los sujetos despliegan estrategias para redefinir sus posiciones sociales y simbólicas.

En el ámbito iberoamericano, las fronteras adquieren una dimensión histórica particular. Los procesos de colonización, la persistencia de jerarquías étnicas y *raciales*, las profundas desigualdades socioeconómicas y las constantes movilidades humanas han dado lugar a configuraciones fronterizas superpuestas, en las que lo territorial se entrelaza con lo cultural, lo social y lo epistémico. Lejos de desaparecer con la conformación de los Estados nacionales, muchas de estas fronteras se rearticulaban bajo nuevas formas, reproduciendo lógicas de exclusión que han afectado de manera persistente a migrantes, pueblos originarios, poblaciones racializadas, mujeres y otros colectivos históricamente subalternizados.

Desde una perspectiva histórica, las fronteras pueden analizarse también como espacios de producción y disputa del conocimiento. En ellas se definen los saberes legitimados, los apropiados y los relegados al silencio. La circulación de ideas, prácticas médicas, expresiones artísticas o narrativas de memoria pone de manifiesto la existencia de fronteras epistémicas que separan lo considerado científico o moderno de aquello clasificado como tradicional o subalterno. Estas fronteras del conocimiento no son estáticas, sino que se configuran a través de relaciones asimétricas, intercambios y tensiones, revelando la historicidad de los criterios de legitimación cultural.

Asimismo, las fronteras atraviesan los cuerpos y las identidades. Categorías como *raza*, género, condición y clase funcionan como ejes fundamentales en la delimitación de lo aceptable y lo excluido, generando experiencias diferenciadas de vulnerabilidad. Los cuerpos marcados por la alteridad se convierten en territorios fronterizos en sí mismos, sobre los que se inscriben formas de control, estigmatización y violencia, pero también prácticas de afirmación identitaria y acción colectiva. Desde esta

óptica, el estudio de las fronteras permite articular procesos estructurales de larga duración con trayectorias individuales y colectivas concretas.

El dossier Desde las fronteras. El delgado hilo de la exclusión y la vulnerabilidad en el mundo iberoamericano se sitúa en este cruce teórico, proponiendo una lectura plural de las fronteras como zonas de contacto, fricción y transformación, más que como límites estáticos. Los trabajos reunidos dialogan desde distintas disciplinas, cronologías y espacios, pero comparten un interés común por analizar cómo las fronteras producen exclusión y vulnerabilidad, al tiempo que generan posibilidades de resistencia y resignificación.

El artículo de Magdalena González Almada, Romina Grana y Sandra Olivero Guidobono, "*Topografía de una frontera. La migración como posibilidad*", aborda la experiencia migratoria desde una concepción ampliada de la frontera, entendida no solo como obstáculo, sino también como espacio de tránsito y oportunidad. A través de una lectura que combina dimensiones geográficas, simbólicas y experienciales, el trabajo pone de relieve la ambivalencia de la frontera y la capacidad de agencia de los sujetos migrantes frente a contextos de precariedad.

Asimismo, el artículo de María Leonor García da Cruz, "*Ameríndios na construção do Brasil moderno: tensões e interconexões em sociedades de encontro. O papel da mulher brasileira*", aborda las fronteras desde una perspectiva histórica que pone el foco en las sociedades de contacto surgidas en el proceso de construcción del Brasil moderno. El trabajo analiza las tensiones y las interconexiones entre poblaciones amerindias y estructuras coloniales, destacando el papel de la mujer brasileña como agente fundamental en la mediación cultural, social y simbólica. Desde este enfoque, la frontera se presenta como un espacio de encuentro y negociación, atravesado por relaciones de poder desiguales, pero también por prácticas cotidianas que contribuyeron a la configuración de nuevas formas de sociabilidad e identidad en contextos marcados por la vulnerabilidad y la exclusión.

Desde el ámbito de la historia social y demográfica, Agustín Grajales Porras, en "*Hogares en la parroquia de San Sebastián de la ciudad de Puebla, dimensiones étnicas y sociales, 1790*", analiza las fronteras internas que estructuraban la sociedad urbana novohispana a finales del siglo XVIII. El

estudio de los hogares permite identificar divisiones étnicas y sociales que operaban como fronteras cotidianas, organizando jerarquías y delimitando espacios de inclusión y exclusión en la vida diaria.

El trabajo de Iranilson Buriti de Oliveira, “*No tenía manos para cultivar tantas plantas: fronteras de conocimiento entre la Comissão Científica do Pacífico, las comunidades indígenas y los saberes médicos*”, introduce una dimensión epistémica al análisis fronterizo. A partir del estudio de las interacciones entre científicos, comunidades indígenas y redes internacionales, el autor examina las tensiones en la circulación de saberes, poniendo en evidencia procesos de apropiación, negociación y silenciamiento que configuran fronteras del conocimiento en el siglo XIX.

Por su parte, Eliana Sanandres Campis, en “*La negra resiste. Raza, género y sexualidad entre el conflicto armado y la construcción de paz en Colombia*”, aborda las fronteras desde una perspectiva interseccional. El artículo analiza cómo las mujeres afrodescendientes han experimentado formas específicas de exclusión y violencia en el contexto del conflicto armado, así como sus estrategias de resistencia y participación en los procesos de construcción de paz, mostrando cómo las fronteras se inscriben en los cuerpos y las identidades.

El texto de María Dolores Fuentes Bajo y Carmen Laura Paz Reverol, “*Fronteras difusas y silencio desde la perspectiva de la realizadora Elizabeth Pirela*”, examina las fronteras simbólicas a través del análisis cultural y audiovisual. La obra cinematográfica se presenta como un espacio de cuestionamiento de los límites impuestos por las narrativas hegemónicas, donde el silencio y la memoria adquieren un papel central en la representación de experiencias marginalizadas. Se analiza la obra de la cineasta colombiana de origen Wayuu, Elizabeth Pirela, sus cuestionamientos y reflexiones en torno a las fronteras macro y micro personales.

Finalmente, Onedys Calvo Noya, en “*El cuerpo como frontera simbólica: género, memoria y vulnerabilidad en el ejercicio de la autorrepresentación*”, propone una reflexión sobre el cuerpo como espacio fronterizo privilegiado para el análisis histórico y cultural. A través del estudio de prácticas de autorrepresentación, el artículo examina cómo el cuerpo se configura como un territorio atravesado por relaciones de poder, memorias individuales y

colectivas, y experiencias de vulnerabilidad vinculadas al género. En este enfoque, la frontera deja de entenderse como un límite externo para inscribirse en la materialidad corporal, revelando los modos en que la identidad se construye, negocia y expone en contextos marcados por la exclusión y la desigualdad simbólica.

En conjunto, los trabajos que integran este dossier ofrecen una visión compleja y matizada de las fronteras en el mundo iberoamericano, concebidas no como márgenes periféricos, sino como espacios centrales para la comprensión de las dinámicas históricas de exclusión, vulnerabilidad y poder. Desde distintas escalas temporales y espaciales, los artículos muestran que las fronteras no constituyen realidades fijas ni naturales, sino construcciones históricas, resultado de procesos sociales, políticos y culturales que se transforman a lo largo del tiempo.

Uno de los principales aportes de este dossier reside en su capacidad para desplazar el foco desde los centros hacia los límites, cuestionando narrativas consolidadas que han privilegiado perspectivas estatales, institucionales o hegemónicas. Al situar el análisis en espacios fronterizos —territoriales, sociales, simbólicos y epistémicos—, los trabajos aquí reunidos contribuyen a una historia más atenta a las tensiones, las discontinuidades y las experiencias de los sujetos históricamente subalternizados. En este sentido, las fronteras emergen como lugares privilegiados para observar los mecanismos de producción de la desigualdad, así como las formas concretas en que estas se vivieron, se negociaron o se resistieron.

El dossier pone de relieve, asimismo, la necesidad de abordar la vulnerabilidad como una categoría crítica de análisis, lejos de interpretaciones esencialistas o ahistóricas. La vulnerabilidad aparece aquí como el resultado de configuraciones sociales específicas, atravesadas por relaciones de poder que se articulan en torno a la raza, el género, la clase, la etnicidad o la pertenencia territorial. Al analizar cómo estas dimensiones se intersectan en contextos fronterizos, los trabajos contribuyen a enriquecer los debates historiográficos sobre exclusión, marginalidad y desigualdad, mostrando la historicidad de categorías que siguen siendo centrales para comprender las sociedades contemporáneas.

Desde una perspectiva metodológica, el dossier dialoga con corrientes historiográficas que apuestan por una historia social y cultural renovada, abierta al intercambio con otras disciplinas como la literatura, la lingüística y el arte, y atenta a nuevas fuentes, lenguajes y objetos de estudio. El análisis de hogares, trayectorias migratorias, saberes médicos, producciones artísticas o narrativas audiovisuales amplía el repertorio de aproximaciones posibles al pasado y cuestiona los límites tradicionales del archivo histórico. En este sentido, las fronteras no solo constituyen un objeto de estudio, sino también un lugar desde el cual repensar las formas de hacer historia.

Finalmente, Desde las fronteras. El delgado hilo de la exclusión y la vulnerabilidad en el mundo iberoamericano propone una reflexión historiográfica que trasciende los casos particulares para ofrecer claves interpretativas de alcance más amplio. Al situar las fronteras en el centro del análisis histórico, el dossier invita a reconsiderar las nociones de pertenencia, identidad y comunidad como procesos conflictivos y contingentes, en permanente construcción. En un contexto marcado por nuevas formas de movilidad, exclusión y disputa por los límites, este conjunto de trabajos reafirma la vigencia de la Historia como disciplina crítica, capaz de iluminar las continuidades y rupturas entre pasado y presente desde los márgenes y los bordes de las sociedades.

# ***INTERSECCIONES LINGÜÍSTICAS Y MIGRACIÓN ENTRE AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA. UN CRUCE DE FRONTERAS***

*Magdalena González Almada*<sup>1</sup>

*Romina Grana*<sup>2</sup>

*Sandra Olivero Guidobono*<sup>3</sup>

**Resumen:** ¿Qué es la frontera? ¿Por qué pensar el fenómeno de la migración nos conduce a reflexionar en términos fronterizos? ¿Cómo se habla de la frontera? Este artículo forma parte de los resultados parciales obtenidos durante el desarrollo del proyecto de investigación “Ser mujer, migrante e iberoamericana: miradas propuestas y acciones hacia la inclusión y la igualdad” (Instituto de las Mujeres, España) coordinado por la Dra. Sandra Olivero Guidobono. Entendemos las fronteras como espacios heterogéneos, flexibles, permeables en los que la diversidad se juega como espacio de diálogo, como instrumento para crear puentes de conexión, jamás como fronteras de exclusión. Nos proponemos indagar en un problema complejo que responde a una multiplicidad de causas y que exige, para su abordaje y comprensión, de la interconexión entre el mundo académico y la comunidad. Nos interesa reflexionar en la construcción de realidad que posibilitan los propios procesos migratorios, en sus dificultades y en las estrategias de resiliencia y de supervivencia que habilita. Queremos comprender la migración como un proceso de cambio tanto para las sociedades emisoras como para las receptoras. Este estudio se basa en experiencias narradas por mujeres migrantes latinoamericanas

---

<sup>1</sup> CIFFyH-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9380-040X>

<sup>2</sup> CIFFyH, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9147-9381>

<sup>3</sup> Universidad de Sevilla. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3332-4274>

residentes en Sevilla registradas en el podcast “Alma resiliente” (RadioUS, España).

**Palabras claves:** frontera – migración – mujeres migrantes – inclusión

### **Linguistic intersections and migration between Latin America and Spain. a crossing of borders**

**Abstract:** What is the border? Why does thinking about the phenomenon of migration lead us to reflect in terms of borders? How do we talk about the border? This article is part of the partial results obtained during the development of the research project “Being a woman, a migrant, and an Ibero-American: perspectives, proposals, and actions towards inclusion and equality” (Instituto de las Mujeres, Spain) coordinated by Dra. Sandra Olivero Guidobono. We understand borders as heterogeneous, flexible, permeable spaces in which diversity plays a role as a space for dialogue, as an instrument for building bridges of connection, never as borders of exclusion. We propose to investigate a complex problem that responds to a multiplicity of causes and that requires, in order to be addressed and understood, interconnection between the academic world and the community. We are interested in reflecting on the construction of reality made possible by the migratory processes themselves, their difficulties, and the strategies of resilience and survival they enable. We want to understand migration as a process of change for both sending and receiving societies. This study is based on the experiences narrated by Latin American migrant women living in Seville, recorded in the podcast “Alma resiliente” (RadioUS, Spain).

**Keywords:** border – migration – migrant women – inclusion

*Lo fluvial siempre es voz, paseo en coche a ver el río, el río como cementerio, bordear el río en la bici para llegar a Leiden, determinado tipo de embarcación carguera, bien baja, más río que mar. La fantasía que esa bicicleta anda en otro tiempo y lugar, en Entre Ríos, y que soy mis padres que van a conocer a Juanele, cosa que nunca sucedió y ellos no son mis padres, es como los imagino para que sean padres de un personaje de ficción. Mucho sauce.*

*Alejandra Szir (Buenos Aires – Delft)  
Voces entre dos orillas (2024)*

## **Proyectar una investigación**

¿Qué es la frontera? ¿Por qué pensar el fenómeno de la migración nos conduce a reflexionar en términos fronterizos? ¿Cómo se habla de la frontera? Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Ser mujer, migrante e iberoamericana: miradas propuestas y acciones hacia la inclusión y la igualdad” radicado en el Instituto de las Mujeres, España, y coordinado por la Dra. Sandra Olivero Guidobono de la Universidad de Sevilla.

Pensar en la frontera como un mero espacio geográfico impide reconocer e incluir elementos identitarios diversos que confluyen y afectan la noción de fronterizo, tanto en términos culturales –en un sentido amplio– cuanto ideológicos, lingüísticos, sociales, etc. No se trata sólo de visualizar la marginalidad y la segregación de sectores y actores sociales implicados en los espacios de frontera, sino de aspirar a una concientización de la sociedad civil acerca de los roles que podemos interpretar en esos procesos de exclusión y de racismo. Ser víctimas de conductas segregacionistas o actuar discriminando a determinados colectivos por su origen, ideología, sexo o condición socioeconómica no exime de responsabilidad a la ciudadanía ni a los gobiernos.

La frontera se define, entonces, como espacio de heterogeneidad, flexibilidad y permeabilidad. La diversidad debe ser entendida como un espacio de diálogo, como un instrumento para crear puentes de conexión, jamás como fronteras que acentúan la marginalidad, la exclusión y la

vulnerabilidad. Coincidimos con el antropólogo Michel Agier cuando afirma que “lo que la frontera despliega es a la vez una separación y una relación. Su acción es doble, externa e interna; es un umbral y es el acto de una institución” (2015, p. 30. El destacado es nuestro). Instituir lo propio, lo sagrado, lo social; una acción de apropiación, pero en relación con otros.

Por tanto, en nuestro proyecto de investigación buscamos plantear un problema complejo que responde a una multiplicidad de causas y que nos permite imaginar un abanico de soluciones posibles, que requiere de la interconexión entre el mundo académico y la comunidad para abordarlo, comprenderlo y establecer eventuales canales de decodificación.

En el trabajo colectivo que llevamos adelante, y del que participa un nutrido grupo de investigadores<sup>4</sup>, partimos de los siguientes principios:

1. La conformación de las sociedades iberoamericanas pluriétnicas basada en el mestizaje biológico, social y cultural;
2. El análisis del dinamismo, la permeabilidad y la alteridad identitaria de individuos, familias y redes relaciones.

Como objetivo general, queremos comprender cómo actúa la diversidad en la construcción de sociedades más inclusivas y seguras, en la generación de espacios de diálogo e integración en los que se deconstruyan los discursos de odio, la xenofobia y el racismo. De este objetivo general se desprenden otros: analizar el impacto de la diversidad y la heterogeneidad cultural iberoamericana como un canal de comunicación e inclusión, el cual nos permitirá estudiar casos y ejemplos en los que la diversidad ha contribuido positivamente a la cohesión y seguridad social, así como identificar las dinámicas sociales que facilitan o dificultan la inclusión. También comprender la pluriétnicidad, una característica intrínseca en las sociedades y contribuir a la conformación de sociedades

---

<sup>4</sup> Dra. Sandra Olivero Guidobono (Universidad de Sevilla), Dr. Juan Jesús Bravo Caro (Universidad de Málaga), Dr. Alfredo José Martínez González (Universidad de Sevilla), Dr. Carlos Bacellar (Universidade de São Paulo, Brasil), Dra. Rosalva Loreto López (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Dra. Isabel Barreto Messina (Universidad de la República, Uruguay), Dra. Romina Grana (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Dra. Magdalena González Almada (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Dra. Patricia Noemí Sánchez (Universidad Nacional de San Juan, Argentina) y Dra. Carmen Laura Paz Reverol (Universidad del Zulia, Venezuela).

inclusivas y seguras en el plano social y cultural para colaborar con la comprensión de una historia global y conectada donde se analice la problemática de las identidades y la marginalidad más allá de las fronteras temporo-espaciales.

Y sostenemos, como objetivos específicos, el de visualizar, concientizar y reflexionar en las problemáticas causadas por la segregación a los fines de ofrecer herramientas académicas y sociales que contribuyan a la construcción de una sociedad basada en el respeto, la tolerancia y la aceptación. En este sentido, el proyecto descansa en el reconocimiento de que la academia debe pensarse geosituada y los académicos tenemos la misión de desafiar, como dice Behar (1996), las convenciones arraigadas del distanciamiento, la objetividad impersonal y la pretendida neutralidad en la investigación. De este modo, quienes integramos el proyecto nos constituimos como “observadores vulnerables” –en palabras de la autora– en tanto que existió en cada instancia de trabajo una disposición a la implicación emocional y la empatía entendidas como catalizadores para una comprensión más profunda de los procesos de los sujetos que entraron, salieron y abrieron sus corazones en este trabajo. E incluso más, asumimos con Behar que, si procedemos de esta manera, la paradoja metodológica de la “observación participante” –cuyo oxímoron está dividido en la raíz, esto es, actuar como participante sin volverse nativo– también tambalea. La vulnerabilidad, en esta línea de reflexiones, tiene que ver con que la propia experiencia mejora la calidad del testimonio y la conexión con los demás. Se trata, como dice la autora, de prácticas intersubjetivas.

Queremos trabajar en la identificación de una realidad que construye sus propios procesos migratorios y expone las dificultades vinculadas a ellos, pero también en las estrategias de resiliencia y de supervivencia que, creativamente, contrarrestan sus violencias. En este sentido, nos interesa particularmente reafirmar la diversidad como un valor añadido de riqueza cultural y social que pone en valor las heterogeneidades culturales. Y distinguir, finalmente, los mecanismos de exclusión, segmentación y discriminación –en términos históricos, antropológicos, lingüísticos, jurídicos y sociales– con el propósito de cuestionarlos y, con ello, construir realidades más inclusivas.

En el marco de nuestra investigación, consideramos que el análisis de las migraciones iberoamericanas, especialmente de mujeres, puede ser abordado desde lo académico mediante estudios de causas-consecuencias en los países de emisión y recepción; trabajos sobre nichos laborales, acceso a la educación, vivienda, sanidad, etc. Sin embargo, el análisis de las discriminaciones y las violencias que sufren los migrantes, especialmente las mujeres, y en particular las descendientes de pueblos originarios y afroiberoamericanas, sólo puede comprenderse si se tienen en cuenta las voces y testimonios de sus protagonistas en función de su viaje migratorio, sus expectativas y las experiencias vivenciadas en el país de destino. Por ese motivo, nos interesa establecer un diálogo de ida y vuelta con los diversos actores implicados en dichos procesos: las migrantes; su entorno familiar, laboral; las entidades que participan en los mecanismos de apoyo y/o inclusión, tanto no gubernamentales como institucionales a nivel nacional e internacional.

Asimismo, creemos necesaria la difusión de esos testimonios, la visibilización de sus experiencias, y por ello realizamos un podcast titulado “Alma resiliente” grabado en los estudios de la radio de la Universidad de Sevilla (RadioUS) y que se encuentra disponible en la plataforma Spotify; publicamos relatos de experiencia compilados en el libro *Itinerarios de migrancia. Diálogos en primera persona sobre las afectividades y las espacialidades* (2025) en Valencia y bajo el sello editorial NPQ; organizamos dos muestras fotográficas: “Fragilidades” con imágenes Antonio Galisteo y “En carne viva” que reúne retratos tomados por Curro Medina; el documental “Renaciendo” que intersecta relatos de migración con experiencia estética y la performance “Reconstruyendo” interpretada por Ornella Vitale y Miguel Ángel Aragonés con música de Eustaquio Álvarez. Todos estos productos se encuentran disponibles en diversas plataformas gracias a su formato digital y surgieron como parte de nuestro propósito de abrir espacios amplios de debate que resulten críticos y constructivos. Por ejemplo, la proyección del documental “Renaciendo” en el pueblo de Santiponce en marzo de 2025, provocó la reflexión de lxs asistentes que se sintieron interpeladxs por la problemática migratoria planteada en el corto al mismo tiempo que humanizaron a las protagonistas del mismo. Es decir, el análisis de la situación de lxs migrantes,

especialmente de las mujeres, deja de ser una cuestión abstracta para materializarse en situaciones próximas y concretas. Esto es consecuencia de la exposición de los materiales producidos en el marco de nuestro proyecto de investigación.

Hemos desarrollado, además, mesas redondas y paneles de discusión académica junto a movimientos sociales en los que participaron diversos sectores que resultaron fundamentales a la hora de arribar a conclusiones, cuanto menos parciales, para proponer acciones concretas, herramientas y mecanismos que permitan abordar esta problemática, visibilizar su impacto social y proponer caminos de inclusión como lo demandan los ODS de la Agenda 2030. Estas actividades han tenido lugar a un lado y otro del Atlántico: sea en centros académicos como la Universidad Nacional de Córdoba o la Universidad Nacional de San Juan, en Argentina, o en la Universidad de Cádiz o en la misma Universidad de Sevilla, en España. Instituciones latinoamericanas y españolas han contribuido y prestado espacio para la realización de las exposiciones y la difusión de actividades, entre ellos, queremos destacar el acompañamiento del Otoño Cultural Iberoamericano y de la Fundación MAS.

Nuestras actividades –académicas y culturales– no pierden su norte: son gestionadas, en muchos casos, por y para las mujeres migrantes y están dirigidas no sólo a ellas sino a la comunidad civil y política en su conjunto, pues creemos que sólo en esta interacción podemos conocer sus necesidades y contribuir a la conformación de sociedades cada vez más tolerantes y respetuosas de la diversidad. En este sentido, valoramos el trabajo conjunto realizado con la fundación CECOPAL (Centro de Comunicación Cultural y Asesoramiento Legal) de Córdoba, Argentina, condensado en la figura de la especialista en migración Silvana Bengala y en Sucre, Bolivia, en el espacio cultural La LIBREría de Isaac Kukoc Paz.

Todas estas acciones exponen nuestra perspectiva interseccional de trabajo porque abordan, desde distintos ángulos, las múltiples experiencias de las mujeres migrantes. En numerosos casos, se revelan las circunstancias de opresión sufridas en las sociedades de acogida que las afectan sensiblemente. Al estudiar estas experiencias advertimos una interrelación entre género, etnia, clase, orientación sexual, etc., una complejidad de

abordaje que pretende contribuir a la comprensión de la diversidad cultural que atraviesa a las sociedades de acogida. Nos permite también establecer las dinámicas sociales que facilitan o dificultan la inclusión, prestando especial atención al modo en el cual estas dinámicas varían según las diferentes realidades atravesadas por las mujeres migrantes. La interseccionalidad de análisis permite identificar discursos de segregación, exclusión y de xenofobia.

Este proyecto y las actividades generadas en su marco, entonces, involucran la creación de espacios de diálogo y de debate crítico tendientes a la integración y a la valoración positiva de la diferencia como un modo de inclusión de las mujeres migrantes latinoamericanas residentes en Sevilla.

### **Migrar es imaginar y crear**

La migración en tiempos contemporáneos se ha reconfigurado como un fenómeno central para los estudios socioculturales. Lejos de constituir sólo un simple desplazamiento físico, representa un complejo entramado de rearticulaciones identitarias, conflictos discursivos y negociaciones de poder. En este contexto, los aportes de Arjun Appadurai (1996), entre otros que iluminan nuestro derrotero teórico, emergen como pilares fundamentales para dismantelar concepciones estáticas de cultura y ofrecer marcos analíticos que den cuenta de la fluidez y la precariedad inherentes a las experiencias diaspóricas. Estudios como el de Appadurai interpelan críticamente el imaginario de la existencia de una cultura como algo homogéneo y territorializado, sus metodologías y focos de análisis presentan distinciones cruciales de las cuales nos hacemos eco en esta investigación.

Arjun Appadurai propone una cartografía de la globalización. En *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización* (1996) diseña un modelo de paisajes globales (“scapes”) para capturar la dinámica de los flujos culturales que trascienden las fronteras nacionales. Uno de estos paisajes globales es el “etnopaisaje” que se presenta como el más directamente ligado a la migración ya que refiere al movimiento de

personas a través de las fronteras (turistas, refugiados, migrantes laborales, etc.). Sin embargo, la migración contemporánea no puede entenderse de forma aislada, sino que debe ser mirada en un contexto que enfatiza la disyunción y la desconexión inherentes a la globalización. Los flujos de personas (etnopaisajes) a menudo no están sincronizados con los flujos de tecnología (tecnopaisajes), finanzas (finanzapaisajes) o ideas (ideopaisajes). Esta dispersión es la que genera una tensión constante y desafía la asimilación lineal, ya que las migrantes no solo transitan entre geografías, sino también entre temporalidades, esferas de significación o intercambios económicos. Para Appadurai, entonces, la agencia de los migrantes es crucial; no son meros receptores pasivos de influencias, sino agentes activos que se apropian y reconfiguran los flujos culturales, creando nuevas prácticas y subjetividades en un mundo post/transnacional. Esta condición post/transnacional es, precisamente, la responsable de la difuminación de fronteras. En algún sentido, las fronteras territoriales, políticas y administrativas se suspenden frente a un tránsito social impulsado por la necesidad de encontrar mejores condiciones de vida. La paradoja del mundo globalizado es, por tanto, la utilización discursiva de las fronteras como representaciones arbitrarias de límites y separaciones cuando, desde la aceleración del fenómeno de la globalización en la década de 1990, se impuso una fuerte integración entre los distintos países y culturas. Entonces, ¿cuál es el uso servil al poder de las fronteras? ¿En qué medida existen para un sector de la población mundial y no para otro? La contradicción es evidente y, por ello, resulta necesario volver la reflexión sobre este asunto. Michel Agier afirma que en el marco de la globalización “sólo el capital es absolutamente global: circula y sus líderes piensan a esa escala, sin depender de las soberanías nacionales, y no tiene ningún interés en los problemas de fronteras, de identidad nacional o de minorías” (2015, p. 56). Es decir, las fronteras sólo existen para algunxs y para otrxs el mapa del mundo no tiene límites, con lo cual el tema de las fronteras se vuelve un tema del poder. Entre una tendencia globalizante y transnacional y otra de fuerte reivindicación soberana y de atomización identitaria yace una población que sufre los embates de las políticas migratorias, la estigmatización y la discriminación.

Rebecca Biron (2009) establece un vínculo entre la globalización y sus efectos, mencionando entre ellos, las causas y consecuencias de la

migración, la des y reterritorialización de ideas, identidades y recursos económicos, las comunicaciones y el consumo (p. 121). Es decir, estos procesos contemporáneos son dinámicos y se encuentran atravesados por múltiples factores que atañen tanto a lo social, como a lo político y a lo económico. Michel de Certeau (1999) indica que las migraciones muchas veces ocurren “sin estrépito y como agua que fluye” (p. 26) aunque nada de ello deja de lado la violencia más o menos implícita que se esconde en todo proceso migratorio. Nos parece interesante la cita en tanto que genera una imagen de movimiento incesante, ininterrumpido, que provoca e interpela social y culturalmente originando, con frecuencia, rechazos y hasta la generación de nuevas minorías. Estas son emociones que se imprimen en los movimientos migratorios, por ello consideramos que la migración es un fenómeno complejo, porque atañe a los cuerpos y a las subjetividades de quienes migran. Sin embargo, como ya mencionamos, no son sujetos pasivos, sino, más bien, sujetos con agencia. Por esta razón hablamos de migrancia: como forma de desmarcar a la migración de su frialdad estadística para considerar la apropiación de la experiencia por parte de quienes migran; es un modo de reflexionar sobre las sensibilidades afectadas, sobre su manifestación en los cuerpos que paladean, sienten, y comienzan a formar parte de nuevos colectivos, que afectan y son afectados por el entorno en el que se desarrollan, en el reconocimiento de que, en tanto experiencia, se trata de un fenómeno inacabado. Las nostalgias, los vacíos, el sentirse “fuera de lugar” convive con la integración, con la generación de nuevos afectos, con la adquisición de nuevos conocimientos, con la sorpresa de encontrarse con una nueva forma de decir(se).

En este sentido leemos, por ejemplo, Voces entre dos orillas, un volumen de textos publicados en 2024 y que reúne textos escritos por poetisas latinoamericanas residentes en los Países Bajos. Se trata de un libro que fue concebido y escrito a lo largo de la cuarentena durante los años de la pandemia por COVID 19, es decir, de manera remota, atravesada por pantallas. Las autoras escriben y reflexionan sobre el acto de la migración desde un enfoque sensible que apela a lo estético como vehículo de expresión puesto que ellas mismas son migrantes; la solapa del libro indica que se trata de

cinco poetas [que] presentan una selección de su poesía: tres argentinas, Mariana Rosa, de Neuquén, Alejandra Szir, de Ciudad de Buenos Aires, y Cuca Esteves, de Provincia de Buenos Aires; una uruguaya, Alejandra Darriulat de Montevideo; y una neerlandesa, Mirjam Musch, quien vivió y trabajó muchos años en América Latina.

Son poemas que a veces intentan reconciliarse con la nostalgia y la partida, en otras ocasiones, se resisten, se desacomodan. Alejandra Darriulat dice “Del recuerdo de mis primeros tiempos en esta tierra/de molinos y pólderes, rescato aquel asombro/de recién llegada al otoño, /la curiosidad por conocer otra cultura, /la sed de aprender una lengua diferente” (p. 29). Y Mariana Rosa exclama:

Despojada,  
sin moneda ni casa,  
sin patria, pero con un cuerpo habitado  
hasta el extremo sur la oleada de alegría,  
la voz,  
el idioma de frontera que no da en una tecla sola,  
se lanza y percute contra el paisaje en fuga  
aquí y allá, cajita de resonancia, bum-bum  
bum-bum, no se calla nunca el corazón  
corre, corre sin divisar camino  
sólo el pedacito de tierra que ahora  
catapulta el brinco  
now, now, now  
el músculo se expande y tensa;  
paso en el aire y por un segundo  
tocar con el pie aquí  
o allá, here or there,  
ritmo material el cuerpo  
que habla toda lengua,  
tamborcito carnal  
y errante. (p.35)

Es la poesía otro modo de conectar con la experiencia de la migrancia, con asumir que los desplazamientos son emocionales y subjetivos, que se construyen territorios propios, fundamentalmente textuales en quienes tienen la potencia de entretrejer con palabras la experiencia de migrar. Los territorios textuales (González Almada, 2022) son espacios simbólicos y discursivos creados por la literatura y, en ocasiones, por otras formas de expresión, que no se limitan a la geografía física, sino que representan identidades, resistencias, historias y afectos de colectividades, configurándose a través de palabras, relatos y narrativas que desafían fronteras, imaginarios y realidades existentes, funcionando como mapas de mundos posibles o de experiencias vividas por grupos sociales, especialmente en contextos postcoloniales o de migración. Aquí se ponen en juego la potencia creativa y la resiliencia necesarias para resignificar, en algunos casos, una experiencia muchas veces traumática. Desde el plano estético, se crea una “literatura fronteriza” (Bocco, 2015) que “implica poner en tensión lo opuestos, lo diverso, lo heterodoxo sin resolverlo” (p. 66), que no apuesta a condensaciones, sino a destacar las contradicciones aún aquellas que resultan desgarradoras. Tal como lo expresa Katerina en la entrevista registrada en *Itinerarios de migrancia. Diálogos en primera persona sobre las afectividades y las espacialidades* (2025)

cada persona tiene una historia de vida diferente y, por lo tanto, [debe] dejarse llevar un poco por los hechos que van aconteciendo dentro de ese camino migratorio, teniendo claro cuál es el objetivo que tienen, el objetivo del proyecto migratorio que tienen en mente. Y que cuando nosotros migramos, y muchas de las personas lo pasan mal, pues que sigan adelante, que en algún momento las puertas se abren y que tengan, ojalá, la suerte de encontrar gente maravillosa que los pueda apoyar dentro de ese camino. (p. 346-347)

## **Migrar es crear lenguas**

Si cruzamos la frontera y pensamos ahora no ya desde la potencia estética que supone, sino en el lenguaje mismo como alimento, no podemos dejar de asumir que la migración, como fenómeno

sociodemográfico de escala global, no sólo reconfigura los mapas políticos y económicos, sino que interpela de manera profunda los sistemas de comunicación y las dinámicas lingüísticas. Lejos de ser un simple transporte de individuos, el acto migratorio conlleva el desplazamiento de saberes, memorias y, de forma crucial, praxis lingüísticas que interactúan, se adaptan y, en ocasiones, entran en conflicto con las lenguas de las sociedades de acogida. Un análisis riguroso de esta intersección exige una perspectiva que trascienda la mera descripción de los fenómenos de contacto de lenguas y se adentre en las dimensiones éticas y socio-culturales que definen la coexistencia plurilingüe. El ejemplo de Jaqueline –bailarina–, quien migra a Holanda, registrado en *Itinerarios de migrancia. Diálogos en primera persona sobre las afectividades y las espacialidades* (2025) resignifica el poder comunicativo del lenguaje y posiciona el acto lingüístico en el lugar de un imperativo: hablar la lengua del otro es una necesidad para anclar su vida en el mundo. Ella misma afirma que

En Holanda, un mundo en el cual, claro, yo llegué con quince años allí, he tenido que aprender la lengua, pero la lengua me la aprendí súper rápido con tal de poder seguir bailando y comunicándome con la gente. (p. 75)

La urgencia forma parte de un universo de sensaciones que experimenta quien migra porque no hay tiempo para la espera: entrar en las coordenadas geosociales del lugar de destino impone ritmos acelerados. En esta experiencia, bailar, es, además, trabajar con lo cual es evidente que urge entrar en la rueda del mercado laboral.

Otro caso significativo que trae a la mesa de diálogo la cuestión del lenguaje es el de Flavia, brasileña, también registrado en *Itinerarios de migrancia. Diálogos en primera persona sobre las afectividades y las espacialidades* (2025) para quien la barrera lingüística fue realmente un obstáculo para la integración en la comunidad de acogida; Flavia comenta

Bueno, para mis hijos, creo que, cuando empezaron la escuela, sí fue más dura para ellos, porque llegamos aquí sin hablar nada, solamente con la cara y a coraje. Fue como llegamos. No hablaban nada, entonces, mis hijos empezaron a estudiar y allí, por casualidad, uno de los niños encontró un brasileño que lo ayudó.

Entonces, fue aprendiendo y fue haciendo su vida, su amistad. Y yo aprendí un poquito a hablar español a través de ellos, porque con los libros, yo, cuando estaba leyendo yo, estábamos siempre juntos. (p. 67)

La entrevistada deja entrever que estamos frente a un caso de doble mediación con el lenguaje: el amigo de sus hijos es como un “portero” que abre la puerta de la comunidad lingüística en el lugar de acogida pero luego, sus hijos ocupan ese mismo lugar: son los que habilitan el pasaje de su madre al mundo de nuevas sonoridades. En el contexto migratorio a veces la lengua es límite, coto, margen, pero también es puente o pasarela que abre itinerarios que no sólo tocan a la lengua sino al modo de posicionarse el sujeto en el mundo.

Lourdes Hidalgo Cordero (2019), desde una perspectiva sociolingüística, ha centrado su trabajo en el análisis de las dinámicas de bilingüismo y multilingüismo en contextos de migración. Su investigación muestra que el contacto entre la lengua del migrante (la lengua L1) y la lengua de la sociedad receptora (la lengua L2) no es un proceso neutro, sino un campo de fuerzas donde se manifiestan asimetrías de poder y formas varias de estigmatización. La lealtad lingüística, la diglosia y la subordinación lingüística son conceptos clave en su análisis. La autora argumenta que el estatus de la L1 del migrante en el nuevo entorno social está directamente relacionado con su posición socioeconómica y su grado de integración. A menudo, la lengua minoritaria es relegada a la esfera privada, mientras que la lengua mayoritaria se impone en los ámbitos públicos como la educación, el trabajo y las instituciones, generando un escenario de conflicto lingüístico que puede derivar en la erosión lingüística o incluso la pérdida de la lengua de origen en las generaciones futuras. Entre otros aportes, los textos de la autora invitan a considerar la complejidad de la competencia plurilingüe en los migrantes que no versa sólo en la adquisición de una segunda lengua, sino en la constante negociación entre códigos, registros y variedades dialectales.

El cambio de código (code-switching) y la mezcla de códigos (code-mixing) se convierten en estrategias discursivas cotidianas que expresan identidades fluidas y la capacidad del hablante para navegar entre distintos

mundos socio-culturales. De hecho, en el poema de Mariana Rosa citado en el apartado anterior, tenemos una muestra de ello. Estos fenómenos, a veces concebidos como “errores”, son manifestaciones de una competencia comunicativa contextual que evidencia la creatividad inherente a la adaptación lingüística. En contextos de vulnerabilidad, estas prácticas pueden ser estigmatizadas por la sociedad de acogida, que a menudo las percibe como una falta de dominio de la L2 o como un obstáculo para la integración.

Entre las funcionalidades del code-switching está la posibilidad de crear un espacio propio en el que queda excluida la audiencia monolingüe. Esto genera una atmósfera de intimidad y solidaridad donde se puede articular la experiencia comunitaria sin la necesidad de traducción o la vigilancia del lenguaje del poder. Es un acto de cifrado cultural en el que las partes se mueven fluidamente. Con este vaivén entre lenguas, dominios, mundos, se quiebra la idea de “lengua pura”: se rompe la pureza aparente al mezclar sintaxis, morfología, léxico y sensibilidad. Anzaldúa (1987) habla de una “amalgama” necesaria para nombrar el mundo híbrido. Esta mezcla de lenguas, de la que el spanglish es un ejemplo, es una forma de descolonización lingüística que rechaza tanto el parecido con el inglés como la fidelidad al español. El code-switching a menudo se utiliza para expresar matices que una sola lengua no puede capturar. La autora chicana dice que esta dinámica se vincula con el concepto de *Nepantla* (una palabra náhuatl que significa “tierra de en medio” o “estar en medio”): el acto de moverse entre lenguas refleja la experiencia de vivir en un estado liminal en el que el cambio de código se convierte en la forma en que este sujeto expresa la tensión de la identidad sin resolverla, utilizando el excedente de significado que se genera al yuxtaponer dos sistemas semánticos.

Si nos animamos a considerar que los espacios fronterizos constituyen un laboratorio lingüístico en donde se generan dispositivos de resistencia, podemos asumir con Anzaldúa (1987) que la frontera (o *borderlands*) postula la emergencia de una voz resistente, aunque dolorosa, anclada en la pluralidad lingüística. La autora eleva el lenguaje de la frontera a una categoría ontológica y política en donde los sujetos que hablan desde la grieta se definen por su plurilingüística y su resistencia a optar por un único sistema de significado. En este gesto de hamacarnos en una

musicalidad lingüística en donde los sujetos integran cadencias culturales aparece el acto performativo del decir, prueba viviente que actualiza existencias –pero también exclusión y silencio (Spivak, 1998)– y da paso a la reapropiación creativa de los códigos impuestos. La lengua, en este contexto, no es solo un medio, sino un campo de batalla y, a la vez, el territorio de una nueva subjetividad.

Conectado al problema del lenguaje se encuentran los posicionamientos de Adela Cortina (2017) quien asume que la migración no es sólo un hecho sociológico o lingüístico sino más: es, en su núcleo, un desafío ético. La autora, cuya formación descansa sobre los estudios de filosofía moral y política, proporciona el andamiaje conceptual para abordar esta dimensión que toca aspectos tales como la ética del discurso y la noción de ciudadanía cosmopolita. Cortina argumenta que el diálogo y la deliberación racional son el fundamento de una convivencia justa en la que los migrantes deben ser incluidos. Sin embargo, para que este diálogo sea posible, es necesario reconocer a los otros como interlocutores válidos, lo que implica una actitud de apertura y reconocimiento mutuo. En el contexto de la migración, esto se traduce en la necesidad de crear un espacio discursivo donde las voces de los migrantes no solo sean escuchadas, sino que se les reconozca la capacidad de contribuir al debate público. Incluir en la escena social, política y discursiva son demandas de situaciones en las que sobresale la necesidad de asilo voluntario o involuntario (forzada por situación de persecución, guerras o catástrofes naturales).

Una de las principales contribuciones de Cortina gira en torno a la noción de aporofobia que apunta al rechazo o aversión a los pobres; de ello surge que la hostilidad hacia las personas migrantes no se debe tanto a su nacionalidad o su lengua, sino a su condición de pobreza y vulnerabilidad: quien migra no es un sujeto con riquezas ni perteneciente a las élites, ese sujeto, en todo caso, viaja, conoce, gasta y retorna a su lugar.

La lengua de estos turistas suena rara, curiosa, para nada amenazante porque se trata de sujetos en tránsito que tienen entre sus objetivos volver a su país de origen. La aporofobia, en cambio, genera aversión porque pone en riesgo los significados de la sociedad de acogida y, lingüísticamente, se manifiesta a través de estereotipos discursivos y etiquetas despectivas que

deshumanizan a los grupos migratorios. El discurso mediático y político, al utilizar términos como “avalancha de inmigrantes” o “invasión” no solo distorsiona la realidad, sino que justifica y legitima las actitudes de rechazo. La contribución de Cortina es vital para atender a la responsabilidad lingüística: recuerda que el lenguaje no es una herramienta inocente en la comunicación y construcción de sentidos sino un instrumento cargado de valor que puede tanto construir puentes como erigir muros de exclusión. La ética del lenguaje, en este contexto, exige ser conscientes de cómo nuestras elecciones léxicas y discursivas impactan en la percepción y el trato hacia las personas migrantes.

En la convergencia de estas dos visiones, comprendemos que el reto no es solo la gestión de la diversidad lingüística, sino la construcción de un espacio de convivencia plural donde la lengua del migrante no sea vista como un problema a resolver, sino como un recurso cultural a valorar de modo tal que se fomenten procesos NO de aniquilación lingüística, sino de enriquecimiento mutuo, donde el sujeto migrante se reconozca y respete en un juego complejo, dinámico, de cruce de identidades y alteridades.

### **Migrar es desafiar fronteras**

Con todo lo expuesto hasta aquí, hemos querido conducir la reflexión hacia la acción de desentramar las implicancias del migrar –sólo en algunos de sus aspectos– para desafiar y cuestionar lo que de limitante y administrativo pueden tener las fronteras. En un sentido metafórico, las fronteras siempre porosas y lábiles, se construyen y deconstruyen en un movimiento dinámico que involucra tanto a los cuerpos, como a las lenguas, a las culturas, en las que se van constituyendo nuevas subjetividades y nuevos modos de decir(se) sea desde el arte y la poesía, sea desde la lengua del habla cotidiana. El respeto a las diferencias, la migración como posibilidad imaginativa que conduzca a un orden de mayor pluralidad, el ensanchamiento de las identidades, esa es nuestra apuesta para pensar críticamente en las fronteras. Fronteras que no separen, sino que contribuyan a la composición de un mosaico o de un collage complejo, dinámico, que dé muestra de las diversidades culturales de las que formamos parte. Es en ese sentido que nuestras acciones como

investigadoras y como miembros activos en nuestras comunidades cobran un significado de empatía con lxs otrxs y abandonan toda situación de comodidad ante las exigencias acuciantes de nuestros tiempos.

Queremos, finalmente, que el viaje “entre mundos” tatuado en estas páginas se cierre con un poema de Tamara Kamenzain que es principio y fin, origen y destino para quienes sienten, como nosotras, que el mundo es todo nuestro y que las fronteras desafían nuestro modo de sentipensarnos en él:

### Destino

Dónde estará lo que sigue  
me pregunto  
mientras lo que quedó atrás  
se parece  
a un barril sin fondo  
en el que es imposible buscar  
un indicio para este futuro  
que viene cabalgando lentamente  
como una flecha de esas  
que siempre van a dar en el blanco  
aunque hagan un trayecto sinuoso  
que a los ojos de ciertos ingenuos  
puede parecer  
errado. (p. 103)

### Referencias

Agier, Michel (2015). *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Behar, Ruth (1996). *The vulnerable observer*. Beacon Press.

- Appadurai, Arjun (1996). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Biron, Rebecca E. (2009). Globalización. En Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (pp. 119-123). México: Siglo XXI.
- Bocco, Andrea (2015). Literatura fronteriza: un modo de emergencia de la heterodoxia literaria. En Cecilia Corona Martínez y Andrea Bocco (comp.), *Más allá de la recta vía. Heterodoxias, rupturas y márgenes de la literatura argentina* (pp. 59-72). Córdoba: Solsona.
- Certeau, Michel de (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Darriulat, Alejandra; Rosa, Mariana; Esteves, Cuca; Musch, Mirjam; Szir, Alejandra (2024). *Voces entre dos orillas*. Madrid: RIL editores.
- González Almada, Magdalena (2022). Territorios textuales disidentes: leyendo con María Lugones las literaturas de Bolivia. *Revista de Estudios Feministas*, vol. 30, 1 - 12.
- Grana, Romina y González Almada, Magdalena (2025). *Itinerarios de migrancia. Diálogos en primera persona sobre las afectividades y las espacialidades*. Valencia: NPQ editores.
- Hidalgo Cordero, Kruskaya (2019). Navegando entre aguas salvajes: reflexiones sobre escrituras decoloniales, resistencias lingüísticas y experimentaciones poéticas. *Tessituras. Revista de Antropología e Arqueología*, vol. 7, n° 2, 12-29.
- Kamenszain, Tamara (2015). Destino. En *El libro de los divanes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, vol. 3, n° 6, 175-235.

# ***AMERÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO BRASIL MODERNO: TENSÕES E INTERCONEXÕES EM SOCIEDADES DE ENCONTRO. O PAPEL DA MULHER BRASÍLICA***

*Maria Leonor García da Cruz<sup>1</sup>*

**Resumo:** Para a explicação da construção do Brasil moderno impõe-se considerar sociedades nativas e europeias em diálogo e interconexão. Desde a descoberta do território pelos portugueses que se possuem testemunhos sobre os ameríndios, visões que vão ganhando novas formas com os processos faseados de colonização e de cristianização. Estratégias de domínio político e de catolização, expansão do povoamento e objectivos de exploração económica, concretizam-se necessariamente com o concurso dos naturais. A historiografia tem acentuado os costumes e a organização de diferentes tribos de ameríndios, assim como o processo de domínio pelos europeus da mão-de obra indígena e o papel sobretudo de Jesuítas na missionação. Neste artigo procuramos uma revisão actualizada e sobretudo complementar da interconexão das sociedades, o concurso dos ameríndios e dos mamelucos para o desenvolvimento demográfico de uma sociedade mestiça, as novas construções familiares, o papel da mulher, as tensões sobre aquisição e exploração de mão-de-obra indígena, os objectivos e limites das normas europeias, a demarcação e transposição de fronteiras culturais, fenómenos que contribuíram para a construção do Brasil moderno.

**Palavras-chave:** Brasil, colonização, ameríndios e mamelucos, mulher nativa, sociedades de fronteira

---

<sup>1</sup> Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Centro de História da Universidade de Lisboa.  
Correio electrónico: ml.garciacruz@gmail.com – cruzmaria@edu.ulisboa.pt ORCID: 0000-0002-8989-4527

## **Ameríndios en la construcción del Brasil moderno: tensiones e interconexiones en sociedades de encuentro. El rol de la mujer brasileña**

**Resumen:** Para explicar la construcción del Brasil moderno, es necesario considerar el diálogo y la interconexión entre las sociedades indígenas y europeas. Desde el descubrimiento del territorio por los portugueses, ha existido evidencia sobre los ameríndios, visiones que han ganado nuevas formas con los procesos escalonados de colonización y cristianización. Las estrategias de dominación política y de conversión al catolicismo, la expansión de los asentamientos y de los objetivos de explotación económica se materializan necesariamente con la participación de los indígenas. La historiografía ha enfatizado las costumbres y la organización de diferentes tribus ameríndias, así como el proceso de dominación europea de la mano de obra indígena y el papel, sobre todo, de los jesuitas en la labor misionera. En este artículo, buscamos una revisión actualizada y, sobre todo, complementaria de la interconexión de las sociedades, la contribución de los ameríndios y mamelucos al desarrollo demográfico de una sociedad mestiza, las nuevas estructuras familiares, el papel de la mujer, las tensiones en torno a la adquisición y explotación de la mano de obra indígena, los objetivos y límites de las normas europeas, la demarcación y el cruce de fronteras culturales: fenómenos que contribuyeron a la construcción del Brasil moderno.

**Palabras clave:** Brasil, colonización, ameríndios y mamelucos, mujeres indígenas, sociedades fronterizas

## **Amerindians in the construction of modern Brazil: tensions and interconnections in societies of encounter. The role of Brazilian women**

**Abstract:** To explain the construction of modern Brazil, it is necessary to consider native and European societies in dialogue and interconnection. Since the discovery of the territory by the Portuguese, there have been testimonies about the Amerindians, views that have taken on new forms with the phased processes of colonisation and Christianisation. Strategies

of political domination and Catholicisation, expansion of settlement and objectives of economic exploitation necessarily materialised with the cooperation of the natives. Historiography has emphasised the customs and organisation of different Amerindian tribes, as well as the process of European domination of the indigenous workforce and the role of the Jesuits in particular in missionary work. In this article, we seek to provide an updated and, above all, complementary review of the interconnection of societies, the cooperation of Amerindians and mamelucos in the demographic development of a mestizo society, new family structures, the role of women, tensions over the acquisition and exploitation of indigenous labour, the objectives and limits of European norms, the demarcation and transposition of cultural boundaries, phenomena that contributed to the construction of modern Brazil.

**Keywords:** Brazil, colonisation, Amerindians and mamelucos, native women, frontier societies

### **Encontro e estratégias de diálogo**

Desde 1500 em que os portugueses entraram em contacto com ameríndios no território que será o Brasil, sucedem-se testemunhos sobre os naturais, suas dinâmicas e sensibilidades, diálogos com os europeus. Ao longo da centúria de quinhentos tanto se inocentam aqueles que ainda não conhecem a Deus como se diabolizam os rebeldes à presença europeia e a uma persistente catolização (Ferronha, 1991, e Loureiro, 1991).

Quiçá, em diversos testemunhos, se irá aprofundando a consciência de uma alteridade. Revela-se tal em cartas de jesuítas, em descrições de missionários como Fernão Cardim, crónicas de servidores da Coroa ou na própria legislação que o Rei de Portugal elabora para as terras do Brasil.

Estabelecem-se interconexões entre a sociedade europeia e as americanas desde muito cedo. Referimo-nos não somente a contactos oficiais com objectivos económicos ou de aliança bélica de tribos contra outras, mas sobretudo, a contactos mais estreitos, digamos informais, que irão construindo fortes conexões, através do protagonismo de náufragos

ou lançados. Destacando os mais documentados, mencionemos os estantes no novo mundo desde 1510 e 1512, respectivamente, que vieram a tornar-se muito importantes pela sua integração no mundo ameríndio e funcionando como interlocutores entre este e os portugueses.

Refiro-me, entre vários outros casos (com menos notoriedade, mas anotados por Ronaldo Vainfas (2014)), a Diogo Álvares, o Caramuru, na Baía e a João Ramalho em São Vicente. Decorrente de uniões com nativas, algumas filhas de chefes guerreiros, houve abundante descendência mestiça, isto é, mameluca, conforme o termo com que relatos e crónicas do século XVI apelidam tal população miscigenada. A eles se referem também, após 1548, governadores e jesuítas. Trata-se de dois casos que testemunham uma intermediação entre tribos e a administração portuguesa, deveras importante do ponto de vista político e, com o tempo, de interconexão social.

Importa, de facto, avaliar as conexões entre as sociedades de europeus, especificamente portugueses, e de ameríndios, durante diferentes etapas da colonização portuguesa.

São, aliás, muito diferentes – porque os propósitos são díspares e a conjuntura histórica bem distinta - as normas subjacentes às cartas de doação e de foral de 1534-1535 concedidas pelo rei de Portugal aos primeiros capitães do Brasil (Chorão, 1999) e o regimento do primeiro governador geral (e capitão da Baía), Tomé de Sousa, de 1548 (Magalhães e Miranda, 1999), no que respeita às relações com os ameríndios.

Se nas cartas de doação se omite e nas cartas de foral esta matéria está praticamente ausente, proibindo-se o contacto com o ameríndio fora do âmbito de actuação dos capitães, sendo maior preocupação o planeamento da distribuição e exploração do território e o estabelecimento de direitos e percentagens de lucro ora para donatários e cultivadores, ora para a Coroa, esboçando-se todo um plano de colonização, no regimento de Tomé de Sousa em 1548 (actuante em 1549) acrescem matérias decorrentes de tempo de conflitos com naturais e outros europeus.

No passado recente assistira-se na antiga capitania hereditária da Baía, agora transformada em capitania régia e sede do governo geral do Brasil, a

guerras e devas-tações de fazendas por parte de ameríndios<sup>2</sup>. Impunha-se então à nova administração definir relações com “índios amigos” e distinguir exemplarmente o comportamento com ameríndios revoltosos, permitindo-se aos primeiros formas regulares de comércio e até de residência, mesmo que temporária, junto dos moradores brancos, enquanto se especificavam formas de captura e de execução com os segundos, em aldeias e junto de tribos hostis.

Todavia, deve notar-se que se proibía, fora deste contexto, a captura ilegal de indígenas para escravatura (Magalhães e Miranda, 1999). Os índios eram definidos, aliás, nas leis portuguesas como homens livres (Amorim e Mendes, 2010). E por isso pugnavam os Jesuítas, chegados ao Brasil com Tomé de Sousa.

Anos depois, clamava o jesuíta Manuel da Nóbrega (1955) pelo exercício de uma guerra aos naturais só em situação extrema, de guerra justa (Cruz, 2019a). Queria com isto afirmar que qualquer guerra só se justificava se tivesse havido pelos naturais ataques à integridade dos cristãos, não apenas europeus.

Vê-se particularmente com este Padre jesuíta a política de atração de ameríndios de diversas tribos a “aldeamentos” ou aldeias dirigidos por Padres, onde se pretende que se submetam às leis e às autoridades portuguesas, contrariando a forma de se vestirem, gravarem a pele, rejeitarem a monogamia e o uso da antropofagia, entre outros costumes, rituais e relações tribais. Seguia-se a forte preocupação pela conversão do gentio à crença e disciplinas católicas<sup>3</sup>.

Na defesa desta política, levantava-se Nóbrega (1955) contra os colonos fazendeiros e responsáveis de engenhos que tendo ao seu serviço ameríndios não cuidavam das suas normas de conduta deixando-os guiarem-se pela cultura ancestral. Horroriza-se, aliás, com colonos e

---

<sup>2</sup> Sobre as circunstâncias das revoltas ameríndias e a falência da Capitania de Francisco Coutinho, veja-se Cruz (2017).

<sup>3</sup> Esta sequência na estratégia para submissão e conversão dos ameríndios foi salientada por Cruz (2019a).

mamelucos senhores de escravos ameríndios, permissivos, além disso, a costumes antropofágicos.

A oposição a colonos não cumpridores das leis políticas e religiosas no que respeita aos ameríndios seus dependentes ganha ainda maior dimensão quanto à gestão que fazem da sua mão-de-obra. Pretendiam os Jesuítas um respeito pelos naturais como homens livres, quiçá formados nas aldeias dos Padres, que os colonos deveriam contratar como assalariados.

Constatamos não exclusivamente na prática portuguesa mas também em pensadores ibéricos da época, uma sensibilização pelos direitos humanos dos nativos (Ruiz, 2002).

Não admira, pois, que um ou mais jesuítas acompanhem as explorações para o sertão também na centúria seguinte contrariando uma aquisição violenta de mão-de-obra indígena e a sua distribuição sem considerações éticas. Os conflitos entre religiosos e colonos sucedem-se naturalmente, com episódios por vezes intensos.

As Confissões da Baía e seu recôncavo, realizadas na sequência da Visita inquisitorial de 1591-92 (Vainfas, 1997) serão ainda mais elucidativas sobre a prática quotidiana dos próprios colonos e fazendeiros, no que toca a formas de conduta civil e religiosa. Vão ao ponto de revelar não respeitarem-se preceitos de conduta como a guarda de domingos e dias santos, trabalhando fazendeiros e feitores e conduzindo ao mesmo desrespeito os seus subordinados. Considerava-se, aliás, na documentação, uma prática generalizada (Cruz, 2019b).

## **Mestiçagens e o papel da mulher brasileira**

Para além de uniões ocorridas no sertão, como as já referidas, e outras tantas que decorrerão das entradas de europeus e mamelucos em busca de ouro ou para descer os índios para a costa, onde se dão as uniões entre brancos e ameríndias?

Na vila e perante as autoridades, preocupam-se os europeus por que as índias, chamadas de “negras da terra” e, antes, de “brasilas”, se convertam

ao cristianismo para que casando (de preferência pela Igreja) não sejam acusados de “pecado mortal”<sup>4</sup>.

Em certos espaços e períodos da Época moderna haverá mesmo incentivo por casar índias forras ou mamelucas com brancos. A colonização (e escassez demográfica de mulheres brancas) o exigia e o sucesso comprova-se pela dispensa nalguns lugares, como a capitania de Pernambuco, das órfãs d’el-rei (Silva, 2002), jovens europeias criadas para casar com colonos e transportadas para o Brasil.

Em São Paulo apelava-se ao monarca para o envio de degredados não ladrões para casarem com mamelucas. Comprova-se a expansão de descendência de casamentos mistos e a necessidade de persistência no branqueamento da sociedade colonial. Despistava-se com isso, segundo interpreto, a possibilidade de demasiados casamentos entre mamelucos e mamelucas que poderia, aos olhos das autoridades civis e religiosas, desencadear, se for possível afirmá-lo, uma pureza de sangue mameluco<sup>5</sup>.

Os casamentos entre soldados e índias eram promovidos mediante a concessão em dote de ferramentas e outros artigos (Nizza da Silva, 2002, p.41; Mendonça, 1963), transformando-os assim em colonos.

Ganham, assim, as mamelucas um estatuto social privilegiado no Brasil quinhentista.

Ameríndias e mamelucas continuam a ser, aliás, alvo da política de colonização no século XVIII, obtendo com as orientações pombalinas, na Amazónia, o estatuto de donas e um sobrenome quando filhas de principais ou de chefes indígenas (Domingues, 2000).

---

<sup>4</sup> Expressão de Nóbrega. Noção que naturalmente os europeus tinham pela sua formação cultural mas não os índios antes da cristianização. Sobre estes veja-se o artigo de Beatriz Perrone-Moisés (2001).

<sup>5</sup> Há vozes, como a do Padre Anchieta, que desconfiam dos bons resultados de aproximação de mamelucos. Considera-os de espírito rebelde e aptos a influenciarem negativamente os ameríndios em processo de sujeição e de conversão. Isto apesar dos Padres terem utilizado crianças mamelucas como intérpretes para a administração de sacramentos.

Desde o início, aliás que o casamento de brancos com filhas de chefes de tribo selavam alianças políticas, como já ocorria antes entre os ameríndios.

O papel da mãe índia não terá sido displicente na formação, embora cristã, do mameluco da vila. Língua e saberes indígenas serão competências valorizadas por colonos e pela administração portuguesa em missões daquele no sertão<sup>6</sup>.

A propósito de entradas para o interior na tentativa de descobrir ouro ou para descer o índio e aumentar o quantitativo de mão-de-obra, tarefa esta realizada por parte de cristãos e sobretudo de mamelucos, importa retirar das fontes indícios do pensar destes mestiços e do seu sentir, em viagens entre dois mundos culturais, o da zona colonial do pai e o do mundo gentio da família da mãe. Poder-se-á verificar uma mesclagem cultural, além de mestiçagem étnica, sabendo que esta não se dissocia daquela?

As confissões de mamelucos durante as Visitações inquisitoriais sobre faltas religiosas ou crimes civis cometidos ao abrigo de regiões populadas com gente pagã durante longas permanências no sertão são por vezes muito pormenorizadas e motivam interrogações do ponto de vista da história cultural, social e das mentalidades. Parece conservar-se no mameluco uma dualidade cultural que não resulta necessariamente num sincretismo, antes pelo contrário, haverá em vários indivíduos mestiços a autoconsciência de uma duplicidade funcional (Cruz, 2022).

Basta aqui recordar o testemunho do mameluco Domingues Fernandes Nobre, o Tomacaúna, homem de 46 anos, língua e principal da companhia mandada ao sertão pelo governador e depois a partir da fazenda de Fernão Cabral de Taíde, em missão para captar a confiança da Santidade (confissão

---

<sup>6</sup> Além de preparação bélica e de trilhagem no sertão, também conhecimentos de medicinas serão forte amparo das expedições para o interior. Algumas dessas habilitações levam Glória Kok (2004) a generalizar definições, considerando, em última análise, a existência de uma cultura mameluca. Interpretação bem diferente têm Roberto Guedes e Silvana Godoy (2020) ao estudarem os mamelucos de São Paulo e de São Vicente, afirmando não terem os mamelucos uma identidade própria, ou serem um grupo autoconsciente, antes terem uma identificação construída por terceiros, mutável por factores religiosos (cristãos versus gentios), políticos (ao serviço da ordem régia ou revoltosos), parentais (bastardos e/ou herdeiros (i)legítimos). Cf. Cruz (2021).

120, entre outras; Vainfas, 1997), movimento este, aliás, conhecido de brancos, mamelucos e mulatos (Cruz, 2021). Por palavras destes perante o inquisidor, em confissões durante a Visitação inquisitorial à Baía em 1591-92, recolhem-se testemunhos e leituras explicativas do fenómeno e, também, da condição e sentir dos intervenientes.

A propósito de interconexão entre sociedades e de fenómenos culturais sincréticos, há de facto que reflectir sobre este tipo de movimentação decorrente, no caso da Santidade de Jaguaripe analisada por Ronaldo Vainfas (2005), da formação de um tupi em ambiente jesuíta que originará todo um cenário no sertão de mescla entre ritos ameríndios e representações católicas (desde ladainhas, exposição de cruzes e contas, à nomenclatura de santos), tanto mais gravoso para a administração portuguesa quanto tal movimento obtém adesões, como atrás referi, de brancos, mamelucos e mulatos<sup>7</sup>.

Ora para a sua desagregação, utilizam-se autoridades locais ou regionais e mamelucos que, metamorfoseando-se em ameríndios, captam a confiança dos adeptos e garantem a sua posterior captura.

Mas independentemente de casamentos mistos oficializados, persistem, antes e depois, múltiplas uniões fora do casamento.

Há pois que ponderar sobre estruturas familiares e considerar a busca que por vezes se fazia sentir de uma definição jurídica de filhos bastardos, havendo também ou não descendência legítima.

Se tais fenómenos representam uma certa desestruturação da instituição familiar em terras brasílicas, tal como tal instituição existia em Portugal, não quer dizer que esta estivesse ausente. Testamentos e processos de genealogia comprovam-no. Para vencer indefinições e causas em processos de herança, por exemplo, apela-se, inclusivamente, a ascendência nobre em Portugal, fosse esta verídica ou falsificada. De facto, não seria de admirar algum indivíduo detentor de capital, terras e escravos no Brasil ser, na realidade, descendente de um oficial mecânico na Europa.

---

<sup>7</sup> O movimento, como já destacaram Raminelli (1994, p.211) e Vainfas (2005) representaria também a resistência dos ameríndios face aos avanços da colonização europeia.

Seja como for, a existência de bastardos ou filhos naturais seria um fenômeno bastante corrente e não causaria estranheza um mameluco vir a tornar-se do dia para a noite um senhor de escravos e próspero cultivador. O que transtornava os jesuítas é que os mamelucos, tais como os brancos, nas suas fazendas não cuidassem da fé e disciplina dos ameríndios.

Mas atenhamo-nos, por fim, de novo, ao múltiplo universo feminino, nada negligenciado quando se procura caracterizar a parentela de um mestiço, dada a importância da linha materna que os relacionava com os ameríndios (Metcalf, 2001).

Estudando São Paulo no século XVIII, encontra Eliane Cristina Lopes (1998) diversos casos de protecção a descendentes mamelucas, constatando-se mesmo a sua integração no espaço doméstico da família legítima. Em inventários e testamentos do Arquivo do Estado de São Paulo, Edmundo Zenha (1970) transcreveu várias provas disso, isto é, da vontade expressa de que a futura viúva e filhas tomem conta da filha bastarda, doutrinando-a e ensinando-lhe os costumes.

Conhecem-se também casas onde uma mestra ensinava crianças do sexo feminino a coser e a lavrar durante anos de formação variáveis.<sup>8</sup>

Crianças índias e mamelucas deveriam ser, por seu turno, na visão dos jesuítas, criadas longe dos progenitores e das suas tradições, isto é, isoladas e educadas, para depois, principalmente no caso de órfãos, fazerem uma longa estada na Europa. Regressariam, assim ao Brasil, só quando em condições consideradas adequadas. Temiam-se os Padres, como há pouco referi, da má influência que os mamelucos podiam exercer junto dos ameríndios quando se pretendia desenvolver a conversão.

---

<sup>8</sup> Já Nizza da Silva (1992) sublinhou em Pernambuco a existência de uma casa onde uma mestra cristã-nova, em troca de alguns serviços, ensinava a familiares e outras crianças, entre as quais uma mameluca.

## Palavras finais

Entre dois mundos culturais e sociedades de encontro mobilizavam-se europeus e ameríndios, livres ou cativos, escravizados, mulheres índias e mamelucas, filhos mestiços, africanos e mulatos.

A construção no Brasil de uma sociedade segundo em grande parte ditames europeus não se fundamenta apenas numa colonização reinol, nem poderia. O diálogo e interconexão bem cedo no processo com sociedades ameríndias configura estruturas de conflito e de paz, de povoamento e de organização sociopolítica, de estratégia económica.

Razões demográficas condicionam uma política de miscigenação já em curso.

Importa aprofundar, quanto possível, com o concurso interdisciplinar (Cruz, 2021) e em fontes não apenas administrativas e jurídicas, cronísticas e epistolares, mas também em testamentos e processos inquisitoriais e judiciais, sentimentos e mentalidades de vários protagonistas e em particular o papel extraordinário da mulher ameríndia e da mameluca no sertão ou na vila, ainda por inventariar.

Na busca de uma diversidade de identidades brasílicas concorrentes na construção do Brasil moderno, há também que considerar plasticidades (Cruz, 2022) e ocultamentos de agentes em trânsito entre sociedades culturalmente distintas e a porosidade de fronteiras.

## Referências bibliográficas

### Fontes

Anchieta, J. (1988). *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia /EDUSP.

Chorão, M. J. B. [1999] (apres. transcr. paleográfica e notas). *Doações e Forais das Capitãncias do Brasil. 1534-1536*. IAN-IT.

Magalhães, J. R. e Miranda, S. M. (org.) (1999). Tomé de Sousa e a Instituição do Governo Geral (1549): Documentos, *Mare Liberum*, n.º. 17, Junho, 13-26.

Mendonça, M.C. (org.). (1963). *A Amazónia da era pombalina. Correspondência inédita do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 3 vols.

Nóbrega, M. (1931). *Cartas do Brasil* (1549-1560). Rio de Janeiro, 1931.

Nóbrega, M. (1955). *Cartas do Brasil e mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*. (Intr. notas S. Leite). Por ordem da Universidade de Coimbra.

Sousa, G.S. de. *Notícia do Brasil*, Lisboa: Alfa, 1989.

Vainfas, R. (1997). Confissões da Bahia: *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. Companhia das Letras.

Zenha, E. (1970). *Mamelucos*. São Paulo.

## Estudos

Amorim, M. A., e Mendes, J. M. (2010). Questões Jurídicas sobre os Índios do Brasil. In: Cristóvão (dir.). *Cadernos de Literatura de Viagens N.2. Subsídios para o estudo dos índios das Américas* (25-49). Lisboa: Almedina.

Clavero, B. (1990). Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones. In *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas* (57-89). Alianza Editorial.

Cruz, M. L. G. (2017). Baía de Todos os Santos: Território de Fronteira. Coroa Portuguesa e Redes Familiares no povoamento e na relação com naturais e outros europeus. In S. Olivero Guidobono e C. Benito Hierro (Eds.), *Entre redes y espacios familiares en Iberoamérica. Repensando estrategias, mecanismos e idearios de supervivencia y movilidad* (470-491). Egregius Ediciones.

Cruz, M.L.G. (2021). Baía nos séculos XVI-XVII, um universo de múltiplas (ou/e singulares) identidades: abordagem interdisciplinar. In A.J. Martínez González e S. Olivero Guidobono (Coords.), *Identidades, segregación, vulnerabilidad. ¿Hacia la construcción de sociedades inclusivas? Un reto pluridisciplinar* (118-135). Madrid: Dykinson S.L

Cruz, M.L.G. (2025). Interbreeding in colonial Brazil: identities and metamorphoses. In Mário S. Ming Kong, M. Rosário Monteiro, M. João Pereira Neto (Coords.), *Creation, Transformation, and Metamorphosis* (388-392). Boca Raton, Londres, Nova Iorque, Leiden: CRC Press, Taylor & Francis Group.

Cruz, M. L. G. (2019a). Jesuítas e programas de acção na origem de concepções doutrinárias e de definições jurídicas no século XVI (Europa e América). *Nomos. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará*, v.39.2, Jul-Dez, 253-274.

Cruz, M. L. G. (2022). Mamelucos: reavaliações da sua funcionalidade de agentes sociais na colonização do Brasil. In Alfredo José Martínez González (Coord.), *Etnicidad, identidad y ciudadanía. Las sociedades de ayer y hoy* (74-87). Madrid: Dykinson S.L.

Cruz, M. L. G. (2019b). Sedimentos culturais em construções quinhentistas, do teatro vicentino às visitas inquisitoriais ao Brasil. *Revista Decifrar – V. 7, nº 14 – Secção Temática: Teoria da Residualidade Literária e Cultural*. Org. Universidade Federal do Amazonas / Elizabeth Dias Martins (UFC) e Cássia Nascimento (UFAM), 55-73.

Domingues, A. (2000). Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Ferronha, A.L. e Loureiro, R. (1991). O Confronto do Olhar (215-285). Caminho

Guedes, R. e Godoy, S. (2020). Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII), *Revista Historia y Justicia*, 14, 1-28. <http://journals.openedition.org/rhj/3706>.

Kern, A.A. (2001). Jesuítas, Guaranis e sexualidade: Tradição e Transformações nas Missões Coloniais. In M.B.N.Silva (Org.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil* (23-35). Lisboa: Livros Horizonte.

Kok, G. (2004). O sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII. Hucitec/Fapesp.

Lopes, E.C. (1998). O revelar do pecado. Os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. S. Paulo: Annablume.

Metcalf, A.C. (2001). Álvaro Rodrigues: um intermediário no mundo português. In M.B.N.Silva (Org.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil* (37-45). Lisboa: Livros Horizonte.

Paiva, E.F. (2013). Escravidão, dinâmicas de mestiçagens e o léxico ibero-americano. *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, 10, June, 11-24.

Perrone-Moisés, B. (2001). Civilizando a Moral. Os Missionários e o Sistema de Parentesco e Casamento dos Povos Tupi da Costa Brasileira. In M.B.N.Silva (Org.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil* (11-21). Lisboa: Livros Horizonte.

Pontes, R. (2017). A Propósito dos Conceitos fundamentais da teoria da residualidade. In *Residualidade e Intemporalidade* (pp.13-18). Editora CRV.

Raminelli, R. (1994). Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *Revista de História*, 129-131, 209-219.

Ruiz, R. (2002). Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Schwartz, S. (1996). Brazilian Ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos. In S. Gruzinski e N. Wachtel (Eds.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux* (7-28). Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Silva, M.B.N. (2002). *Donas e Plebeias na Sociedade colonial*. Lisboa: Editorial Estampa.

Silva, M.B.N. (1984). *Sistema de casamento no Brasil colonial*. S. Paulo: T.A. Queiroz.

Silva, M.B.N. (1992), *Sociedade, Instituições e Cultura*. In H. Johnson e M.B.N. Silva (Coords.), *Nova História da Expansão portuguesa*. Vol. VI. *O Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa.

Vainfas, R. (1999). *Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira*. *Revista Tempo*, n.8, 1-12.

Vainfas, R. (2005). *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. 2ª rpr. Companhia das Letras.

Vainfas, R. (2014). *A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais*. In *Brasil Colonial 1*, cap.8.

# ***HOGARES EN LA PARROQUIA DE SAN SEBASTIÁN DE LA CIUDAD DE PUEBLA, DIMENSIONES ÉTNICAS Y SOCIALES, 1790***

*Agustín Grajales Porras*<sup>1</sup>

**Resumen:** Mediante la explotación de un padrón de población levantado en 1790 bajo la administración del virrey Revillagigedo, se analiza el tamaño y la estructura de los hogares en la parroquia de San Sebastián de la ciudad de Puebla. El análisis de la información se abordó a partir de la metodología propuesta por Peter Laslett que asegura la comparación en el tiempo y el espacio. Bajo la óptica de la calidad étnica de los jefes de hogar de ambos sexos se distinguieron diferencias de género y de estatus social que impactaron en la extensión y conformación de los grupos domésticos. El tamaño del hogar es el indicador más sensible: tanto en la parroquia como en distintos sitios de la Nueva España; aquel tendía a ser más extenso en la medida en que el jefe escalara en la pirámide social. En cuanto a la conformación de las unidades de análisis en San Sebastián, dos tercios eran hogares simples. A través de algunas observaciones se puede advertir un patrón novohispano y decimonónico de asociación familiar de convivencia en hogares pequeños y en su mayoría con arreglos simples, aunque no hay que menospreciar ciertas variaciones sociales y regionales.

**Palabras clave:** Tamaño del hogar, estructura del hogar, diferencias étnicas, Puebla, Nueva España, siglo XVIII

**Households in the parish of San Sebastián in the city of Puebla, ethnic and social dimensions, 1790**

**Abstract:** By exploiting a population census drawn up in 1790 under the administration of Viceroy Revillagigedo, the size and structure of households in the parish of San Sebastián in the city of Puebla are

---

<sup>1</sup> Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Correo electrónico: [agusgrajales@hotmail.com](mailto:agusgrajales@hotmail.com)

examined. The analysis of the information was approached from the methodology proposed by Peter Laslett, which ensures comparison across time and space. From the perspective of the ethnic quality of heads of household of both sexes, gender and social status differences were identified, which had an impact on the size and composition of domestic groups. The size of the household is the most sensitive indicator: both in the parish and in different places in New Spain; households tended to be larger as the head of household climbed the social ladder. As for the composition of the units of analysis in San Sebastián, two-thirds were simple households. Through some observations, a New Spain and nineteenth-century pattern of family association living in small households, mostly with simple arrangements can be observed, although certain social and regional variations should not be overlooked.

**Keywords:** Household size, household structure, ethnic differences, Puebla, New Spain, eighteenth century

En la América colonial, la calidad étnica de los súbditos resalta como una característica inequívoca de diferenciación social, la cual se ve reflejada en distintos fenómenos demográficos como la fecundidad, la nupcialidad y la mortalidad, tanto como en el tamaño y la estructura de los grupos domésticos. Estos últimos indicadores dan pie al estudio diferencial que aquí se propone de llevar a cabo en una jurisdicción de la ciudad de Puebla: la parroquia de San Sebastián. Esta circunscripción constituía el límite occidental de la ciudad y corría de sur a norte; por ahí entraban los caminos reales de Cholula y de la ciudad de México, y daba cabida a tres barrios. En su territorio caían propiedades rústicas que en número superaban al del resto de las parroquias de la ciudad.

Dicha feligresía era la más pequeña de las seis en las que estaba distribuida la población citadina; contaba con 3 335 habitantes, 1 746 mujeres y 1 589 varones, por lo que el índice de masculinidad era de 91 por ciento. Considerando el volumen del conjunto urbano, el cual ascendía a 56 859 habitantes, de acuerdo con una Noticia de Carlos de Urrutia en 1794 (Florescano y Gil, 1973, p. 114), San Sebastián representaba 6 por ciento del conglomerado. Al interior de su perímetro coexistían indios, españoles,

mestizos y afrodescendientes, no obstante, abrigaba un contingente fuertemente indígena (78 por ciento), en donde sólo una décima parte era población de españoles y una proporción ligeramente superior de mestizos aunados a mulatos y pardos (apenas 45).

La fuente del estudio es uno entre los centenares de padrones de almas que conformaron el censo americano de la Nueva España conducido por el virrey conde de Revillagigedo entre los años 1790-1794. La lista de San Sebastián se confeccionó en 1790 y está datada el día de la Nochebuena del mismo año. El análisis de la información se aborda a partir de la metodología propuesta por Peter Laslett (1972 a y 1972 b) para el estudio de la estructura de los hogares, la cual ha sido utilizada por numerosos investigadores en un ámbito geográfico y cronológico muy extenso y, por tanto, permite efectuar comparaciones en el tiempo y en el espacio. El presente análisis toma en consideración, además, la calidad étnica y el género de la cabeza de los hogares para atisbar las diferencias sociales.

### **Características de los hogares**

En la lista de habitantes aparecen unidades domésticas que contienen conjuntos de personas con vínculos sanguíneos o sujetos relacionados entre sí por distintos criterios de alianza. Éstas se encuentran claramente separadas en el papel e identificadas por un número de orden creciente. Las unidades de personas aisladas también fueron empadronadas, estuviesen éstas acompañadas o no por sirvientes. Para llevar a cabo el análisis de los hogares y sus diversas clasificaciones, se recurrió a indicaciones sobre el sexo, la edad, el estado matrimonial, la relación de parentesco y el origen étnico de los individuos.

En el México colonial se conocen dos conceptos de base con el fin de reagrupar a los individuos. El primero adopta criterios doctrinales según los cuales la familia cristiana estaba formada por el padre, la madre y sus hijos; sólo ellos constituían una unidad: la familia. La segunda noción, el hogar, se da conforme a objetivos fiscales, militares y de carácter económico; de ahí que era necesario identificar a la persona responsable de una unidad doméstica: su actividad, estado matrimonial, edad y etnia, así

como las características de todos sus subordinados, independientemente de la existencia o no de lazos consanguíneos (Cook y Borah, 1971, pp. 135-136). Una definición atinada y simple del hogar es la que proporciona Etienne Hélin: “Unidad simple o colectiva, constituida por una sola persona o por la reunión de dos o más que unidas o no por lazos de parentesco, residen habitualmente bajo un mismo techo y llevan una vida en común” (como se citó en Laslett, 1972 a, p. 28).

Al parecer, el primer criterio fue el más utilizado debido a que la Iglesia se encargaba de larga data de elaborar los estados de las almas. Los mismos historiadores de Berkeley, Cook y Borah, sostienen que en el censo del virrey Bucareli de 1777, los eclesiásticos utilizaron indistintamente los dos significados. En lo que toca a los padrones de Revillagigedo (1790-1794), existen indicios de que se aplicó el concepto de hogar. Lo anterior, por las razones recién expuestas y las siguientes: en los listados nominativos se realizó una separación homogénea y secuencial de las unidades domésticas, identificadas muy fácilmente a través del número de orden que se les fue adjudicando. Estas unidades agruparon individuos, emparentados o no, probablemente subordinados, todos, a la autoridad del jefe del grupo doméstico, a quien se le ha identificado de manera convencional porque asoma a la cabeza de la descripción de cada uno de los miembros del conjunto. El jefe del hogar podía aparecer como casado o viudo, pero también como soltero, de género masculino o femenino; después de él, o de ella, se enumeraron –según el caso– al cónyuge, a los hijos (en primer lugar a los hombres y luego a las mujeres, por orden de edad de mayor a menor), a los padres, a los parientes cercanos y lejanos, a los “agregados” (coresidentes sin mención de parentesco en la mayor parte de los casos o bien algún tipo de relación laboral), a los aprendices y a los sirvientes; éstos últimos, seguidos de sus propias familias (en caso de que las tuvieran, y, a veces, hasta de sus propios “agregados”).

### **Tamaño de los hogares**

A lo largo y ancho de la jurisdicción de la parroquia del protomártir romano, las 3 335 almas se repartían en 838 hogares; de ahí que el tamaño promedio de cada hogar estuviera constituido por 4 personas, aunque a

este promedio es más adecuado dejar fuera de la estadística al hogar comunitario integrado por 28 mujeres alojadas en el Colegio de Niñas de Guadalupe (cuadro 1 en anexo).

Dicho instituto estaba a cargo de doña Gertrudis Bañuelos, de 38 años, y como vicerrectora doña María Ignacia Chamorro (49 años). Ahí residían 21 “niñas” con una edad mediana de 19 años (sin considerar a dos colegialas de 28 y 42 años). A todas ellas se les adjudicó el apelativo de doñas. El servicio doméstico estaba integrado por 5 sirvientas. Al lado del internado se alojaba el capellán, presbítero don José Antonio de Molina, de 52 años, y como suele suceder con los eclesiásticos, encabezaba un hogar sin estructura familiar (es decir, sin ningún núcleo conyugal), ya que habitaban con él tres doncellas: dos hermanas que le seguían de cerca en edad y una parienta sin especificar, además de un criado de 58 años y una sirvienta de 40. Tal es el caso de don Joaquín de España, cura propio de la feligresía de San Sebastián quien habitaba en el barrio de Santiago y encabezaba la lista nominativa; el párroco de 38 años mantenía bajo su techo a ocho sirvientes de ambos sexos.

Existía una concentración de los hogares en las clases que contaban con pocos miembros, cuyas dos terceras partes abrigaban de una a 4 personas con una moda de 3; incluso, las unidades de personas que vivían en soledad (5.7 por ciento) eran más frecuentes que cada una de las categorías de siete cohabitantes en adelante. En una cuarta parte de los hogares habitaba una o dos personas; mientras que los grupos domésticos extremadamente grandes (de ocho miembros y más) apenas se localizaban en relación de un hogar entre 20.

Fuera del hogar comunitario, el de mayor dimensión en el vecindario era de 13 integrantes ubicado en la calle de los Carniceros; éste pertenecía a Pablo Macario, indio labrador de 50 años, quien con su mujer cobijaban una prole de cinco hijas y dos varones, dos niños huérfanos y dos sirvientas.

Desde el punto de vista de la distribución del vecindario según la dimensión del hogar en el que habitaba, destaca lo siguiente: cerca de la mitad de la población (48 por ciento) vivía en domicilios de 1 a 4 residentes, y 14 de cada mil estaban solos. Casi dos quintas partes de los feligreses se alojaba en hogares de 5 a 7, y en los hogares muy copiosos de 8 y más

personas se congregaba un poco más de la décima fracción del barrio (12 por ciento).

Para disponer de un marco de referencia acerca del nivel de concentración por hogar en San Sebastián, es conveniente comparar con evaluaciones que se han efectuado para la región de Puebla, así como para distintas localidades del territorio mexicano (cuadro 2). En lo que toca al tamaño de los hogares, los estudios demuestran que en México la población se distribuía en pequeñas y medianas unidades domésticas. A partir de la misma fuente del censo de Revillagigedo, en otra parroquia de la ciudad se observó un valor semejante al de San Sebastián; en la feligresía de La Cruz el tamaño promedio fue idéntico, de 3.9 en promedio (Grajales e Illades, 2001, pp. 123-125).

Asimismo, con padrones de la misma colección, en las localidades intermedias de la misma intendencia de Puebla, Atlixco y Tehuacán de las Granadas, el peso era semejante, de 4 personas (Grajales Porrás, 1991, p. 329; Grajales y Aranda, 1992, p. 65).

En el obispado de Puebla, con base en el censo del virrey Bucareli fechado en 1777, se hallaron cifras similares a las de San Sebastián, así como a las de las otras entidades mencionadas; el promedio general fue de 3.8 miembros por hogar. El mismo valor se tasó para el pueblo de Chilapa, perteneciente al mismo obispado y en la misma fecha (Cook y Borah, 1971, pp. 124 y 154; y Chena, 1992, pp. 170-172). De manera que prácticamente no existió ninguna variación importante a lo largo de quince años en el obispado e intendencia.

Para la región de El Bajío (León, Bolaños, Querétaro, Guadalajara, La Barca y Zacatecas) se dispone de siete observaciones: tres en el siglo XVIII y cuatro en el siguiente. En León, de acuerdo con el padrón de 1719, la medida habría rondado 5.6 miembros (Olivero Guidobono y Caño Ortigosa, 2016, p. 35); en el centro minero argentífero de Bolaños, situado al Norte de Guadalajara, era de 3.9 en 1770 (Carbajal López, 2008, p. 218), mientras que en Querétaro la talla era de 5.5 cohabitantes en 1791. En Guadalajara hacia 1821 se avizoró un tamaño promedio de 5.2 integrantes (Anderson, 1992, p. 315); en La Barca, al sureste de la capital mencionada, se registró un número de 4.5 en 1823 (Solís, 1999, p. 82); y en la ciudad de

Zacatecas, en 1827, se ubicó una dimensión de 4.2 personas (García González, 1992, p. 48); finalmente, en Bolaños, seis décadas después (1831), los hogares acogían en promedio a 4.4 personas, un aumento de 12 por ciento en esa localidad (Carbajal López, 2008, p. 218). En Durango, al Norte de la Nueva España, se registró el valor medio más alto de 6 habitantes por unidad doméstica en 1778 (Juárez Díaz, 1998, p. 88). En otro ámbito territorial, en el poblado de Tenango del Valle situado en el valle de Toluca, se estaciona un tamaño semejante al de Querétaro de 5.4 individuos hacia 1770 (Kanter, 1992, p. 26). Todas las magnitudes enunciadas se ubican en un contexto general de ciudades y pueblos que va de 3.9 a 6 miembros por hogar, no obstante, se distingue un contraste tajante de carácter regional entre las unidades domésticas de Puebla -las más reducidas-, con las del Bajío -intermedias-, y éstas con la del Septentrión mexicano, la de mayor dimensión. En relación con Puebla, estos parámetros pueden ser un síntoma del estancamiento demográfico y el decaimiento de la economía poblana en el transcurso del siglo XVIII.

Las estadísticas enunciadas se refieren al tamaño de los hogares en su conjunto, sin distinguir el género de las cabezas. En realidad, cuando se calcula este indicador de acuerdo con el género, destaca una diferencia prácticamente de un individuo. En la parroquia que se analiza, el hogar conducido por un varón es de 4.1 integrantes mientras que para el sexo femenino es de 3.2. Es claro, entonces, que la mujer, en su mayoría, mandaba un hogar solamente cuando faltaba el marido.

En la conformación de las unidades domésticas, la calidad étnica responde como una variable de diferenciación muy clara (gráfico 1). En relación con el volumen promedio de estos grupos, en el curato de San Sebastián se dibuja un escalonamiento social, de arriba hacia abajo, según si el jefe era español (4.8 miembros por hogar), mestizo (4.1), pardo (4.0) e indio (4.0). En lo tocante a las mujeres, el perfil es el siguiente: española (3.1), mestiza (2.7), parda (3.0) e india (3.1). Aquí se hacen patentes las conclusiones de Jack Goody (1972, p. 122) en el sentido de que, en una sociedad con estratificación social diferenciada, los grupos domésticos más extensos pertenecían a las capas más pudientes. Para el contexto novohispano Anderson (1992, p. 315) constata este criterio: en la capital tapatía los españoles encabezaban hogares con una talla promedio de 5.7

individuos, mientras que los Indios y las castas promediaban alrededor de 5 personas; pero la diferencia de estatus social y económico es aún más notoria cuando se observan los hogares de españoles: en el seno de este segmento, los jefes de hogar que gozaban del apelativo honorífico de don encabezaban a poco más de 6 residentes, en tanto que los españoles sin esa distinción, se alejaban significativamente a una cifra de 5.2 residentes.

Merced a algunas de las investigaciones sobre hogares citadas con anterioridad, se ha vislumbrado el quiebre contundente entre los españoles, por un lado, y, por el otro, los grupos mestizos e indios. En los obisposados de Puebla, Oaxaca y Durango, al igual que en ciudades capitales como México, Guadalajara y Zacatecas, y hasta en el pequeño poblado de Tenango, los hogares, de manera general, tendían a ser más grandes en la medida en que el jefe ascendía en la pirámide social.

## **Estructura de los hogares**

Como se asentó previamente, para edificar la estructura del hogar se adaptó la tipología de Peter Laslett. En este estudio, además del hogar comunitario del Colegio de Niñas, se distinguen cuatro categorías principales. La primera es el hogar individual (tipo 1). Como su nombre lo indica, esta unidad está compuesta por un solo individuo sea viudo o soltero.

La segunda forma de organización doméstica es el hogar sin estructura familiar (tipo 2). Se trata de un grupo de personas que habitan en el mismo hogar sin formar ningún núcleo conyugal entre ellos. Es el caso de los hermanos (fraternidades), de tíos y sobrinos, de los abuelos viviendo con sus nietos o individuos sin relación de parentesco.

El hogar simple (tipo 3) está formado por un solo núcleo conyugal. Éste suele ser identificado como familia nuclear, familia conyugal o familia elemental. El hogar simple puede consistir en una pareja (con o sin prole) o de un cónyuge sobreviviente cohabitando necesariamente con su(s) hijo(s).<sup>2</sup> En esta clase se engloban a las parejas casadas sin hijos, parejas

---

<sup>2</sup> Cuando el estado matrimonial no se declara, pero si estas personas vivían con sus hijos en el mismo

casadas con descendencia, viudos con uno o más hijos, y viudas, también con prole.

Finalmente, el hogar que denominamos “complejo” (tipo 4) agrupa a todos los que contienen dos o más núcleos conyugales, así como individuos que emparentados o no, cohabitan con una familia nuclear principal (familias alargadas).<sup>3</sup> En el presente ejercicio no se hizo la distinción entre el hogar múltiple y la familia extendida, aunque cabe destacar que dentro de esta categoría primaba la segunda categoría mencionada.

La unidad preponderante en el barrio era el hogar simple (cuadro 3). Dos terceras partes del conjunto de los hogares estaba compuesto por una sola familia. En oposición a la sencillez de la organización familiar de los parroquianos asomaba el hogar complejo (23 por ciento); casi uno de cada cuatro hogares de la feligresía comprendía individuos o segundos núcleos conyugales adheridos a una familia principal; pero cabe destacar que 78 por ciento de esta clase de unidades consistían en una sola familia con uno o más agregados bajo el mismo techo.

Encontrar domicilios de individuos solitarios en el barrio no era algo fuera de lo común. Los hogares unipersonales significaban el 6 por ciento. De este conjunto, 62 por ciento eran viudas y viudos en similar proporción, normalmente de edad avanzada, quienes se vieron en la necesidad de vivir en soledad. En cuanto a los solteros prevalecían los varones en una proporción de 5 por cada mujer aislada. El hogar sin estructura familiar representaba el tipo de concertación doméstica menos acostumbrada, apenas 4 por ciento del total de los hogares.

Al utilizar como indicador la composición de los hogares no se descubre el mismo esquema de diferenciación social entre las diversas categorías étnicas hallado mediante el tamaño promedio del grupo doméstico (gráfico 2).<sup>4</sup> El tipo de estructura reflejaría una composición

---

hogar; a estos se les clasificó como personas viudas con descendencia.

<sup>3</sup> La tipología de Laslett distingue aquí dos clases de hogar: la familia extendida y el hogar múltiple. La primera está compuesta por una sola familia nuclear, la cual comparte su hogar con uno o varios individuos sin que exista relación conyugal entre ellos, en tanto que el hogar múltiple comprende dos o más núcleos conyugales: el núcleo principal, encabezado por el jefe del hogar, y sus satélites.

<sup>4</sup> El segmento étnico afrodescendiente se fundió con el de los mestizos dada la escasez de sus efectivos: 8 hombres y dos mujeres.

jerárquica relacionada con la situación social y económica de los señores o señoras de la morada, sin embargo existe una gran semejanza entre los indios varones y los españoles, no siendo de la misma manera entre las mujeres indias y las españolas pues las primeras poseen el mayor porcentaje de hogares simples, que sería lo esperado, mientras que las mujeres españolas exhiben mayor proporción de hogares sin estructura familiar (poco más de una cuarta parte). Los mestizos son quienes proporcionan la tendencia media del barrio, pues éstos siempre se encuentran en una parte del camino entre indios y españoles. En general, como ya se vislumbró, la forma dominante de agrupación para los distintos grupos étnicos era el núcleo íntimo.

Cuando se trata de la estructura de los hogares, los investigadores inspirados en la tipología de Laslett demuestran variaciones en el tiempo y en el ámbito geográfico (cuadro 4). En la Nueva España, en localidades de El Bajío, el hogar simple muestra una proporción reducida: en León (1719) es de 56 por ciento (Olivero Guidobono y Caño Ortigosa, 2016, p. 33), y de 41 por ciento en Bolaños hacia 1770; para el siglo XIX la proporción de dichas unidades simples aumentó considerablemente, como en Bolaños, con 62 por ciento, sea un incremento de 50 por ciento para esta localidad en sesenta años; y en La Barca, Jalisco, en la tercera década de este último siglo, el hogar simple alcanzó 73 por ciento (Carbajal López, 2008, p. 217).

En la intendencia de Puebla, de la misma manera en que se constató siguiendo el análisis del tamaño promedio del hogar, se observaron referencias casi idénticas entre el barrio de San Sebastián y la villa de Atlixco, apartándose ambos ligeramente de la situación de Tehuacán de las Granadas, en donde los hogares nucleares destacan con tres cuartas partes del total, en detrimento de los hogares complejos (13 por ciento, contra 23 por ciento en el otro par de entidades).

En suma, de manera preponderante había una tendencia de la población mexicana por mantener —o bien de constreñirse—, a convivir en torno a un solo núcleo conyugal, con la única excepción, detectada hasta ahora, de la comunidad minera de Bolaños en 1770 y acaso lo que sucedía antiguamente en el contexto prehispánico (McCaa, 1996). El patrón novohispano y decimonónico de asociación familiar era de convivencia en hogares

pequeños y en su mayoría con arreglos simples cercanos a las formas del régimen europeo antiguo, aunque no hay que menospreciar ciertas variaciones sociales y regionales.

### Anexos: Cuadros y gráficos

Cuadro 1. Tamaño de los hogares de acuerdo con el género y el origen étnico de los jefes de hogar, parroquia de San Sebastián, ciudad de Puebla, 1790

Miembros del hogar	Origen étnico										Sub-Total		TOTAL
	Español	Española	Mestizo	Mestiza	Pardo	Parda	Indio	India	Se ignora	Se ignora	Hombres	Mujeres	
1		1	3	3			25	15	1		29	19	48
2	12	4	8	2	2		107	30			129	36	165
3	21	9	3	3	3	1	130	19			157	32	189
4	10	1	6	1			119	24	1		136	26	162
5	6	1	4	2		1	76	11			86	15	101
6	13		5		3		59	6			80	6	86
7	8	1	3				29	1			40	2	42
8	4		1				15				20	0	20
9	3						9	1			12	1	13
10	3		1				2				6	0	6
11							2	1			2	1	3
12							1				1	0	1
13							1				1	0	1
28		1									0	1	1
TOTAL	80	18	34	11	8	2	575	108	2	0	699	139	838
											83,4%	16,6%	100,0%

Fuente: Padrón de San Sebastián, 24 de diciembre de 1790, Archivo General del Ayuntamiento de Puebla, Padrones de Estadística, c. 3, leg. 1387, ff. 136-177 vta. 42 f

Cuadro 2. Comparación del tamaño de los hogares en distintas poblaciones de México, siglos XVIII y XIX

Localidad	León	Tenango	Bolaños	Obispado de Puebla	Chilapa	Durango	Querétaro	Tehuacán de las Granadas	Villa de Atlixco	Barrio de San Sebastián, Cd. de Puebla	Barrio de La Santa Cruz, Cd. de Puebla
Año	1719	1770	1770	1777	1777	1778	1791	1791	1792	1790	1792
Tamaño promedio	5,6	5,4	3,9	3,8	3,8	6,0	5,5	4,0	4,0	3,9	3,9

Localidad México	Guadalajara	La Barca	Zacatecas	Bolaños
Año	1821	1823	1827	1831
Tamaño promedio	5,3	4,5	4,2	4,4

Fuentes: Se mencionan en el texto.

Cuadro 3. Estructura de los hogares de acuerdo con el género y el origen étnico de los jefes de hogar, parroquia de San Sebastián, ciudad de Puebla, 1790

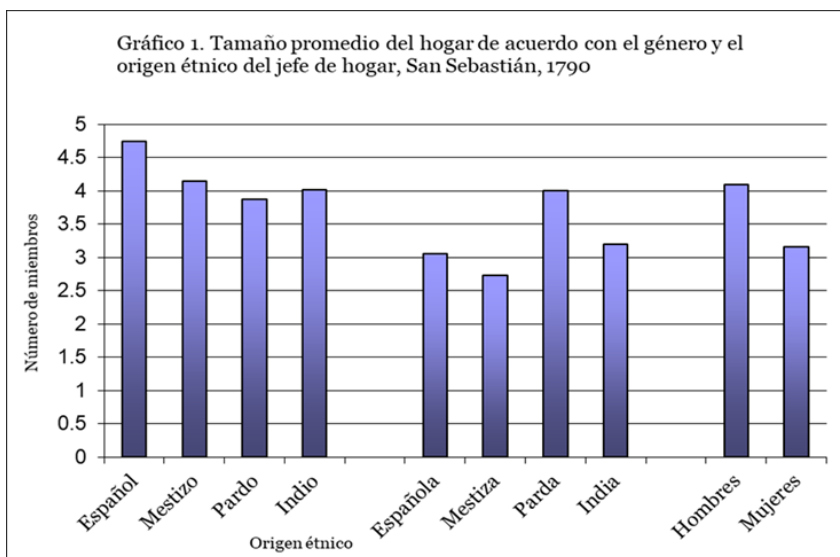
Tipo de estructura	Origen étnico								Sub-Total		TOTAL
	Español	Española	Mestizo	Mestiza	Indio	India	Se ignora	Se ignora	Hombres	Mujeres	
Hogar comunitario	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Hogar de solitarios	2	1	3	3	25	15	1	0	31	19	50
Hogares sin estructura familiar	3	5	2	3	8	11	1	0	14	19	33
Hogar simple	56	8	28	4	408	57		0	492	69	561
Hogar complejo	19	3	9	3	134	25	0	0	162	31	193
TOTAL	80	18	42	13	575	108	2	0	699	139	838
									83,4%	16,6%	100,0%

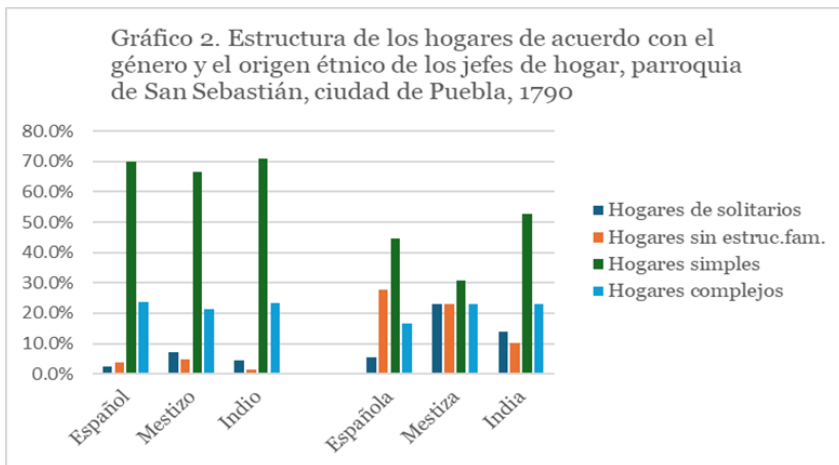
Nota: Los jefes de hogar afrodescendientes de ambos sexos (10) se adicionaron a los mestizos.

Cuadro 4. Comparación de la estructura de los hogares en distintas poblaciones de México, siglos XVIII y XIX

Localidad	León	Bolaños	Tehuacán de las Granadas	Villa de Atlixco	Barrio de San Sebastián, Cd. de Puebla	La Barca	Bolaños
Año	1719	1770	1791	1792	1790	1823	1831
Hogares unipersonales (%)	2	4	9	8	6	2	1
Hogares sin estructura familiar (%)	5	6	4	4	4	1	2
Hogares simples (%)	56	41	74	66	67	73	62
Hogares complejos: familia extensa y múltiple (%)	39	49	13	22	23	24	35

Fuentes: Se mencionan en el texto.





## Referencias

- Anderson, R. D. (1992). Race, Class and Occupation: Guadalajara in 1821. En G. Von Wobeser y R. Sánchez (Eds.) *La ciudad y el campo en la historia de México*, (pp. 305-316). Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.
- Carbajal López, D. (2008). *La población en Bolaños, 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje*. El Colegio de Michoacán.
- Chena, R. (1992). La población de una parroquia novohispana del siglo XVIII: Santa María de la Presentación de Chilapa. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 7(1), pp. 169-192.
- Cook, S. F. y Borah, W. (1971). *Essays in Population History, vol. I*, Berkeley y Los Ángeles, pp. 135-136.
- Florescano, E. y Gil, I. (Comps.) (1973), *Descripciones económicas generales de Nueva España, 1784-1817*. INAH.

García González, F. (1992). Los muros de la vida privada y la familia: casa y tamaño familiar en Zacatecas. Primeras décadas del siglo XIX. *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 7(1), pp. 35-52.

Goody J. (1972). The evolution of the family. En P. Laslett (1972 a.) (pp. 103-124).

Grajales, A. e Illades, L. (2001). Tamaño y estructura de los hogares en el pasado colonial. La Puebla de los Ángeles de la Nueva España, parroquia de la Cruz, 1791. En M. Boleda y M. C. Mercado Herrera (Comps.), *Seposal 2000. Seminario sobre Población y Sociedad en América Latina* (pp. 121-129). Gredes.

Grajales Porras, A. (1991). Hogares de la villa de Atlixco a fines de la Colonia: estados, calidades y ejercicios de sus cabezas. En P. Gonzalbo Aizpuru (Coord.). *Familias Novohispanas. Siglos XVI a XIX*, (pp. 325-342). El Colegio de México.

Grajales Porras, A. y Aranda Romero, J. L. (1992). Perfil sociodemográfico de Tehuacán durante el virreinato. *Estudios demográficos y urbanos*, 7(1), pp. 53-76.

Juárez Díaz M. (1998), *Estructura poblacional de Durango en 1778* [tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Kanter, D. E. (1992). Viudas y vecinos, milpas y magueyes : el impacto del auge de la población en el Valle de Toluca : el caso de Tenango del Valle en el siglo XVIII. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 7(1), pp. 19-33.

Laslett, P. (1972 a). Introduction: The History of the Family. En Laslett, P. (Ed.). *Household and Family in Past Time*. Cambridge University Press.

Laslett, P (1972 b). La famille et le ménage: Approches historiques. *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 4-5, pp. 847-872.

McCaa R. (1996). Matrimonio infantil, cemithualtín (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua. *Historia Mexicana*, 46(1), pp. 3-70.

Olivero Guidobono, S. y Caño Ortigosa, J. L. (2016). Aproximaciones sociodemográficas a una ciudad novohispana, León en 1719. Presente y Pasado. *Revista de Historia*, 42(Año 21). pp. 18-38.

Solís, A. (1999). *La Barca y sus pobladores en las primeras décadas del siglo XIX. Estructura y tamaño de los hogares de una parroquia rural* [tesis de maestría]. El Colegio de Michoacán.

# ***BOTÁNICA DE LA COLONIZACIÓN: SABERES INDÍGENAS Y APROPIACIONES CIENTÍFICAS EN LA COMISIÓN CIENTÍFICA DEL PACÍFICO<sup>1</sup>***

*Iranilson Buriti de Oliveira* <sup>2</sup>

**Resumen:** Este artículo busca ampliar el análisis de las pluralidades que caracterizaron la Comisión Científica del Pacífico (1862-1865), centrándose en la contribución de los pueblos indígenas brasileños y en la relación entre sus saberes y la botánica en la identificación de plantas medicinales recolectadas y enviadas a España. La botánica desempeñó un papel clave en la política española del siglo XIX, siendo fundamental en las reformas sanitarias y en el programa de catalogación de especies vegetales sudamericanas. La investigación aborda el viaje de la Comisión como un espacio de contacto, construcción y circulación de conocimientos, destacando las redes transnacionales que se generaron entre los científicos y los pueblos originarios. Las fuentes utilizadas incluyen diarios de los botánicos Juan Isern y Marco Jiménez de la Espada, cartas, fotografías y cuadernos de viaje. Metodológicamente, se aplica un enfoque que problematiza la relación centro-periferia y examina cómo los saberes indígenas se integraron y circularon en los documentos y exposiciones de la época.

**Palabras clave:** Comisión Científica del Pacífico, medicina indígena, plantas medicinales, circulación de ideas científicas

**Botany of colonization: indigenous knowledge and scientific appropriations in the Pacific Scientific Commission**

**Abstract:** This article aims to expand the analysis of the pluralities that characterized the Scientific Commission of the Pacific (1862–1865), focusing on the contribution of Brazilian indigenous peoples and the

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa conta com o apoio do CNPq.

Universidade Federal de Campina Grande. PPGH/CNPq. Rua Cônego Pequeno, 490 – Prata – Campina Grande (PB) – Brazil. Telefone: +55 83 988075763. iburiti@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8176-6670><sup>2</sup>.

relationship between their knowledge and botany in the identification of medicinal plants collected and sent to Spain. Botany played a key role in 19th-century Spanish politics, serving as a fundamental component of health reforms and the program for cataloging South American plant species. The research approaches the Commission's journey as a space of contact, construction, and circulation of knowledge, highlighting the transnational networks established between scientists and indigenous peoples. The sources used include the journals of botanists Juan Isern and Marco Jiménez de la Espada, letters, photographs, and travel notebooks. Methodologically, an approach that problematizes the center-periphery relationship is applied, examining how indigenous knowledge was integrated and circulated in the documents and exhibitions of the period.

**Keywords:** Pacific Scientific Commission, indigenous medicine, medicinal plants, circulation of scientific ideas

## 1. Introducción y Justificación

Madrid, España, primavera de 1862. Una comisión formada por seis naturalistas, un taxidermista y un dibujante y fotógrafo<sup>3</sup> se unió a una pequeña flota de dos fragatas que el gobierno de Isabel II enviaba a América del Sur por motivos geopolíticos, científicos y económicos. Era el inicio de un viaje de más de tres años dedicado a la investigación, exploración de la fauna y flora locales, catalogación y envío de plantas, animales y objetos a Madrid; un viaje marcado también por desacuerdos entre los miembros de la Comisión y alianzas con autoridades e indígenas considerados "expertos" en el conocimiento de la naturaleza, especialmente sobre la fisiología y las propiedades terapéuticas de las plantas.

El objetivo de esta Comisión era recorrer Cabo Verde, Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, Bolivia, Perú y Ecuador, y recolectar objetos y especímenes de la fauna y flora para enriquecer las diversas colecciones del

---

<sup>3</sup> Los zoólogos Patricio Paz Membiola, Francisco de Paula Martínez y Marco Jiménez de la Espada; el geólogo Fernando Amor; el botánico Juan Isern y Batló; el antropólogo Manuel Almagro y Vega; el taxidermista Bartolomé Puig y Galup; y el dibujante y fotógrafo Rafael Castro y Ordóñez.

Museo de Ciencias Naturales de Madrid, además de recibir animales susceptibles de aclimatación, siempre que fueran útiles para la economía española (López-Ocón et al, 2002, p. 4).

Brasil, 9 de septiembre de 1862. Un mes después de partir de Cádiz (España), la escuadra llegó a Salvador, Bahía, donde la Comisión permaneció tres semanas. La posibilidad de explorar un territorio mayor determinó que la comisión científica se dividiera en grupos que recorrieron Río de Janeiro, Santa Catarina, Petrópolis, Santa Cruz y Río Grande del Sur durante un período inicial de aproximadamente tres meses, regresando nuevamente a Brasil tres años después. Fueron meses de asombro ante la belleza y los atractivos de la naturaleza tropical, los paisajes naturales y el entusiasmo generado por los estímulos intelectuales provenientes de sociedades multiétnicas en constante transformación y de la cálida recepción del monarca brasileño.

Después de ser recibidos por el emperador de Brasil, Don Pedro II<sup>4</sup>, y pasar alrededor de dos meses en Río de Janeiro conociendo botánicos y explorando los bosques circundantes, los comisionados se dividieron en dos grupos: uno viajaría a Uruguay y Chile; el otro, compuesto por Patricio Paz, Fernando Amor, Juan Isern y Manuel Almagro, inició el trayecto hacia Paraná y luego cruzó las pampas argentinas y los Andes. Así comenzó una misión político-científica que envió a España aproximadamente ochenta mil muestras de la naturaleza y la cultura sudamericana.

Pernambuco, 24 de octubre de 1865. Tres años después de su llegada a América del Sur, Juan Isern, Jiménez de la Espalda y Manuel Almagro regresaron a Brasil y desembarcaron en Pernambuco, momento en el que entraron en contacto con autoridades e indígenas locales para

---

<sup>4</sup> Por la tarde, a las 5, fuimos a ver al emperador D. Pedro II, que al poco tiempo de esperar nos recibió a todos los individuos de la Comisión, a quien acompañaba el Sr. Blanco. Se enteró del empleo y cargo de cada uno, así como del objeto de la expedición, preguntando nuevamente a cada individuo. Ciertamente es un hombre estudioso, de vasta lectura, de buen carácter. Se sorprendió del escaso tiempo que estábamos en todas partes, y, sobre todo del costo que, probablemente, según se le dijo, había de durar tan largo viaje. El aprecio que este monarca hace de las ciencias y de los que a ellas se dedican, se deja sentir por el conocimiento que tiene de ellas y lo familiares que le son los nombres de los sabios brasileiros y extranjeros. MARTÍNEZ Y SÁEZ, 1928. Diario..., 20 de octubre de 1862. Oficio del secretario de Estado al ministro de Fomento, 15 de diciembre de 1862. Archivo General de la Administración (AGA), Educación, Alcalá de Henares, leg. 6515, carp. 4.

recolectar plantas y estudiar nuevas especies, entre las cuales se encontraban astrágalos, malva, bredo, orégano, verbena y carqueja<sup>5</sup>. De ese encuentro, el botánico Juan Isern catalogó casi cien especies de plantas, la mayoría con fines terapéuticos, y elaboró, junto con los indígenas, “un pequeño diccionario de nombres guaraníes” (Diario de Juan Isern, 1865).

Este “pequeño diccionario” fue el resultado de las instrucciones dadas a los botánicos por la Reina Isabel II. En dichas instrucciones, se recomendaba el envío de árboles, ramas y flores, frutos "secos o en licor conservante", semillas y "goma, bálsamo u óleo", además de registrar el nombre dado en el país de origen, “sus virtudes, propiedades y usos, y finalmente todo lo histórico relacionado con ellos”. Se insistía especialmente en la recolección de plantas, raíces, frutos y semillas útiles en la medicina española, “o para tinturas, o para cualquier otro beneficio para el hombre y los animales” (Puig-Samper, 2017, p. 35).

Por lo tanto, el envío de la Comisión estaba vinculado, directa o indirectamente, al desarrollo de la ciencia médica. Aunque la botánica ya se utilizaba ampliamente en las industrias de tintes y madera, comenzó a ganar una nueva visibilidad gracias a su aplicación en la actividad médica, particularmente en la farmacología (Quevedo, 1995). En el caso de España, la importancia de la botánica quedó claramente expresada en la Reforma Sanitaria Borbónica, que, además de incluir el abandono del galenismo entre sus propósitos, adoptó, según Quevedo, una medicina moderna basada en datos anatómicos, fisiológicos y químicos, o, como describe Foucault (2008), una medicina protoclinicista que apuntaba a la adopción de la fitoterapia, cuya base fundamental era la botánica (Quevedo, 1995, p. 377).

La Reforma Sanitaria Borbónica, de acuerdo con Quevedo, se sostenía en tres pilares principales: a) la reforma de los estudios médicos, vinculada a la Reforma Universitaria; b) la reforma de la cirugía, con la creación de las famosas Facultades de Cirugía; c) la sustitución de las boticas tradicionales por Jardines Botánicos. En los tres casos, la botánica desempeñó un papel fundamental, tanto en la investigación como en su

---

<sup>5</sup> El paso por Pernambuco fue breve debido a las condiciones de salud de Juan Isern. Tan pronto como regresó a España, en noviembre de 1865, falleció pocos días después de su llegada.

aplicación terapéutica. Así, la botánica estuvo claramente vinculada al desarrollo de nuevas instituciones de enseñanza médica y quirúrgica, y viceversa, las necesidades de nuevos medicamentos exigieron avances en la investigación botánica (Quevedo, 1995). De esta manera, las expediciones científicas, como la Comisión Científica del Pacífico, abastecieron a facultades y jardines botánicos con nuevas plantas y estudios innovadores.

En los documentos, especialmente en los diarios de los integrantes de la Comisión, es evidente cómo los pueblos indígenas contribuyeron a generar las condiciones para la producción de narrativas históricas y trabajos científicos orientados hacia una historia transnacional de circulación, apropiación de conocimientos y transferencia de información botánica. Allí donde llegaban, los comisionados eran recibidos tanto por autoridades científicas como por indígenas:

Hemos viajado por todo el país, recogiendo valiosos ejemplares de plantas, aves o insectos que hicieron que (...) los miembros de nuestra Comisión recibieran la acogida más benevolente, no solo por los residentes aquí, sino también por los naturales (Puig-Samper, 2017, p. 163).

La geopolítica y la ciencia se unieron en el Madrid de 1862 debido al ambiente panhispánico que predominaba entre las élites dominantes en la última fase del reinado de Isabel II. En esos años, hubo una pequeña "*Belle Époque*" como resultado de los inicios del capitalismo español (Casares, 1975), y la aspiración era recuperar el estatus de gran potencia en el escenario internacional. Sin embargo, uno de los objetivos más claros de la Comisión y del gobierno de Isabel II era recolectar el mayor número posible de plantas y animales sudamericanos para los museos y jardines botánicos españoles.

El museo, para los españoles, era visto como una institución humanitaria que representaba el "avance de la ciencia" moderna y el "progreso de la civilización" en comparación con las culturas indígenas. Como instituciones receptoras, los museos y jardines botánicos representaban el paradojo de los encuentros entre España y América del Sur, pues contribuían a crear jerarquías entre culturas (española/sudamericana, científica/indígena) y a valorar, según Shiv

Visvanathan (2014), una sociedad en detrimento de la otra. Apoyados, muchas veces, en metáforas evolucionistas y, posteriormente, eugenistas, establecieron jerarquías culturales y ejercieron violencia discursiva al categorizar a hombres y mujeres como “primitivos”, “atrasados”, “salvajes” o “tradicionales”. Por ejemplo, en el relato de Jiménez de la Espalda sobre los indígenas brasileños: “Nosotros acordamos ir por la mañana a ver un barco brasileño que había llegado de Pará, con ‘objetos de Historia Natural y una india salvaje’ de la Amazonía” (La Espalda, 1862, p. 31).

Brasil fue el punto de llegada (1862) y partida de la Comisión (1865). Desde suelo brasileño, se enviaron cajas con plantas, aves y animales vivos o disecados a los museos españoles, un “secuestro” de fauna y flora, en gran parte muertos durante el traslado debido a las pésimas condiciones, configurando así un aspecto “necrófilo” del encuentro entre España y América del Sur. Mientras el Museo de Ciencias Naturales de Madrid y el Real Jardín Botánico aplaudían la ciencia moderna y el intercambio transnacional entre los “científicos europeos” y los “indígenas salvajes sudamericanos”, es posible observar que estas instituciones desprenden un olor a muerte y formalina, utilizando los términos de Shiv Visvanathan, pues, como instituciones, están impregnadas por una textura mórbida resultante de la mortalidad de culturas tradicionales bajo la mirada occidental (2014, p. 472).

## **2. Resultados y Discusión**

### **2.1. Botánica y Política Sanitaria en el Siglo XIX**

En este contexto histórico, tanto la Botánica como la Química se convirtieron en disciplinas fundamentales para la modernización de las profesiones de la salud, como la Medicina y la Farmacia. Para facilitar su avance, se crearon nuevas instituciones, tales como jardines botánicos y laboratorios químicos. Por lo tanto, la botánica ofrecía una amplia gama de utilidades que la hacían especialmente atractiva para las élites intelectuales y políticas de España a partir del período borbónico (Bueno, 2016, p. 108).

Con base en estas reflexiones, este proyecto de investigación analiza las conexiones internacionales de botánicos españoles, como Juan Isern Batlló y Carrera, con las comunidades indígenas locales. Gracias al conocimiento directo de estas comunidades, se catalogaron especies de plantas y animales que se utilizan hasta hoy en rituales y técnicas tradicionales de curación, además de contribuir al desarrollo de la farmacología moderna. Los conocimientos indígenas sobre la fauna y la flora fueron esenciales en el proceso de selección de especies, en llevar la vida (y la muerte) a los museos y a las instituciones de investigación, tal como se menciona en los diarios y cartas de Juan Isern, donde destaca la importancia de los saberes indígenas sobre el poder curativo de las plantas. Este conocimiento fue clave para la catalogación de las plantas en dos lenguas, guaraní y castellano, y para los futuros estudios de fisiología vegetal.

Así, la apropiación y circulación de estos saberes fueron cruciales para la “piratería científica” y para la conformación de colecciones en el Museo de Ciencias Naturales de Madrid y en el Real Jardín Botánico de Madrid. Esto se debió a que la circulación de productos, particularmente plantas, “acompaña el intercambio de información sobre ellos y ocurre en múltiples direcciones. Las prácticas médicas estaban, en algunos casos, acompañadas de un proceso de experimentación y cultivo de plantas medicinales” (Gesteira, 2022, p. 48), lo que impulsó aún más el envío de materiales al Real Jardín Botánico y al Museo de Ciencias Naturales de Madrid, permitiendo así la difusión de estas especies en España. En este contexto, la botánica era una herramienta científica de gran utilidad en la política española del siglo XIX y, de esta forma, se utilizó como un elemento crucial en las reformas sanitarias, convirtiéndose en una parte indispensable del programa de catalogación y envío de vegetales desde América del Sur a España por la Comisión Científica del Pacífico.

En 1892, el botánico Miguel Colmeiro, que estudiaba las plantas enviadas por dicha Comisión, encontró dificultades para mapear todas las propiedades de las especies, al punto de escribir que el conocimiento de las poblaciones nativas sudamericanas era esencial para un trabajo minucioso. Para Colmeiro, el trabajo de catalogación y estudio de las plantas debía ser realizado por los nativos americanos, ya que:

[...] siendo ellos los que se hallan en las mejores condiciones para esta clase de estudios, y los más interesados en realizarlos para su propia utilidad y la general de los hombres que, sin distinción de nacionalidades, estiman cuanto se relaciona con los diversos ramos del saber y desean su progreso por los medios más eficaces (Colmeiro, 1892, p. 59).

Además, Colmeiro destacó, en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid en 1892, la importancia de los conocimientos indígenas para la elaboración de un diccionario con los nombres de las plantas y sus funcionalidades. Según él, es importante la creación de “un diccionario general de los nombres que contenían las plantas distinguidas por los indígenas, (...) además de ampliarlos con datos recogidos actualmente en cada región”. El botánico concluyó su discurso sugiriendo “conservar muchos de los nombres más o menos modificados por los descendientes de los conquistadores o sin alteración entre los indígenas” (Colmeiro, 1892, p. 59).

## **2.2. Contribuciones Indígenas a la Ciencia Botánica**

Los registros de Juan Isern y Marcos Jiménez de la Espada evidencian el papel de los indígenas en la identificación de plantas medicinales y la transmisión de conocimientos sobre sus propiedades terapéuticas. El "pequeño diccionario guaraní" compilado por Isern es un ejemplo del impacto de estos saberes en el avance de la ciencia botánica. Sin embargo, las narrativas europeas a menudo relegaron a los indígenas a la posición de informantes pasivos, oscureciendo su papel como productores de conocimiento.

En el diario de viaje de Juan Isern se catalogaron casi cien especies recolectadas en la provincia de Pernambuco, en castellano y guaraní, así como la importancia de esta actividad para la ciencia española. Esto es evidente dado que uno de los objetivos de la Comisión era “Averiguar cuantas particularidades las plantas ofrezcan, y sus usos, cuando los tengan, e igualmente los nombres con que sean conocidas entre los indígenas, teniendo cuidado anotarlos todo, con la época de florecencia y

fructificación (...) los nombres vulgares y también las propiedades y los usos, cuando los tuviesen y fuese posible averiguarlos” (1862, p. 55-56).

El trabajo de Juan Isern fue primordial para la preservación de especies de plantas medicinales que hoy en día se utilizan no solo entre los pueblos indígenas brasileños, sino también en España. La Comisión debía contribuir al desarrollo del “programa de aclimatación de animales y plantas”, especialmente de “vegetales exóticos que serían útiles para la economía española (...) y estudiar los usos y costumbres de diversos grupos étnicos” (1862, p. 56). Durante su viaje como médico y botánico de la Comisión, Juan Isern observó y se apropió de conocimientos indígenas en el siglo XIX, llevando parte de este saber empírico a España a través de documentos escritos. Las especies vegetales recolectadas “se conservan actualmente en el herbario del Real Jardín Botánico de Madrid” y, hasta ahora, “solo una pequeña parte de estas colecciones ha sido estudiada”<sup>6</sup>, incluyéndose a este investigador durante una estancia de tres meses en España en 2024.

Estos naturalistas formaban parte de un movimiento europeo de la época en el que la ciencia estaba estrechamente ligada a la nueva expansión colonial liderada por una “burguesía conquistadora” y “amante” de la ciencia. Las potencias coloniales, como España, promovieron programas de investigación para dar continuidad a los sueños dominantes del siglo XVIII: transferir muestras de la naturaleza “exótica” a laboratorios europeos para domesticarlas mediante el conocimiento. Sin embargo, esto no era su único objetivo. Según Raj, la realización de inventarios de la flora local fue crucial para las naciones europeas involucradas en las crecientes redes comerciales de la época moderna. “El conocimiento de las plantas y sus usos era importante no solo para la introducción de nuevos productos en los mercados europeos, sino también para mantener la salud de miles de marineros y comerciantes que se encontraban en los climas hostiles de los trópicos”.

Las historias contadas hasta ahora sobre la producción de este conocimiento invariablemente involucran a pueblos indígenas descritos únicamente como “informantes” o “curanderos”. “Esta información se

---

<sup>6</sup> Disponible en <http://www.pacifico.csic.es/uym3/xml.htm>

transforma en conocimiento certificado en la metrópoli y puede entonces ser diseminada urbi et orbi (“por todas partes”)” (2015, p. 17).

Por lo tanto, uno de los objetivos del botánico de la expedición era:

Aprovechar todas las oportunidades para enviar a España semillas, así como tubérculos, bulbos y raíces de plantas vivas, adecuadamente preparados para que lleguen en buen estado y puedan someterse a pruebas adecuadas para lograr una cosecha entre nosotros, dando preferencia a las plantas útiles, sin descartar las ornamentales o aquellas de interés puramente científico (Instrucciones aprobadas el 7 de junio de 1862 por una comisión consultiva de académicos y profesores de ciencias, apud Puig-Samper, 2017, p. 421).

Desde el punto de vista científico, la Comisión incorpora la perspectiva de la historia transnacional, reconociendo su potencial para el estudio de la constitución de redes de instituciones e intelectuales y de los tránsitos turísticos. La historia transnacional permite destacar las acciones de sujetos, como Juan Isern, que se apropiaron de archivos de saberes indígenas sobre plantas y animales y contribuyeron a hacerlos circular y trascender fronteras. La historia de los encuentros culturales, por tanto, no debe interpretarse de manera simplista. El concepto de circulación del conocimiento, entendido no solo como difusión, transmisión o comunicación de ideas, sino como procesos de encuentro, poder, negociaciones y resistencias, será esencial para analizar las reconfiguraciones que ocurren en las interacciones entre culturas (Raj, 2007). Al cuestionar la idea de que la cultura científica en los países del sur global es solo una copia híbrida o pálida del conocimiento europeo, Raj avanza en la interacción entre múltiples circulaciones y redes de largo y corto alcance.

Las prácticas heterogéneas en juego en la construcción de los documentos de viaje de la Comisión, los complejos procesos de negociación intercultural, las relaciones de poder entre los saberes originarios y los saberes botánicos y médicos, así como la colaboración involucrada en la producción y legitimación de este conocimiento botánico

registrado en los diarios y cartas enviadas a España, son fundamentales para una nueva lectura de los tránsitos culturales en el siglo XIX.

En sintonía con Raj (2015), un análisis más detallado muestra que, lejos de ser meros informantes pasivos de los científicos de la Comisión, los pueblos indígenas desempeñaron funciones diversas, desde depositarios del conocimiento sobre hierbas y medicina hasta recolectores, guías y transmisores de información sobre condiciones climáticas, rutas fluviales, peligros de la selva y “protección” espiritual. De hecho, en algunos momentos, el botánico Juan Isern se convierte únicamente en un compilador de información etnobotánica transmitida por los indígenas: “Más que por caminos lineales de difusión o transferencia, es a través de procesos de circulación de hombres y prácticas, de información y saberes, de instrumentos y objetos, que las ciencias y técnicas se desarrollan” (Raj, 2007, p. 177).

Con base en el pensamiento de Raj, que cuestiona la interpretación de la ciencia como una obra hegemónica de Europa y Occidente, adopto el concepto de circulación del conocimiento para entender las interacciones y negociaciones que formaron parte de la relación entre comunidades indígenas y la Comisión Científica del Pacífico<sup>7</sup>. Esta perspectiva circulatoria, según Raj, “permite ver la ciencia como coproducida por el encuentro y la interacción entre comunidades heterogéneas de especialistas de diversas procedencias” (2015, p. 173).

Así, en diálogo con el citado autor, esta investigación involucra la perspectiva de la historia transnacional, reconociendo su potencial, sobre todo, para el estudio de la constitución de redes de instituciones e intelectuales y los tránsitos entre pueblos, lenguas y saberes. La historia transnacional permite resaltar las acciones de individuos que hicieron uso del conocimiento indígena sobre plantas y animales y que contribuyeron a hacerlo circular y trascender fronteras.

---

<sup>7</sup> Según Raj, no todo circula, y el investigador no debe tener “una visión ciegamente optimista de libros, ideas, prácticas, personas y materiales fluyendo suavemente entre diferentes culturas, comunidades y espacios geográficos” (2015, p. 172). Existen ciertas condiciones para que puedan circular. “Estas condiciones podrían depender del intercambio de favores, clientelismo, amistad, obligación o simplemente del intercambio económico, por mencionar solo algunas posibilidades”. (2015, p. 172).

En este movimiento de transnacionalización de saberes y prácticas, botánicos como Juan Isern propusieron nuevas ideas en el campo de las ciencias de la salud y el cuidado del cuerpo a partir de los saberes tradicionales. Como médico y cirujano, asistente del Museo de Ciencias Naturales de Madrid, el Dr. Juan Isern fue coleccionista del Real Jardín Botánico de Madrid y participó en la Comisión Científica del Pacífico (1862-1866). Su archivo documental incluye notas botánicas y diversos manuscritos de sus tareas durante la expedición, incluida la taxonomía de plantas medicinales utilizadas por los pueblos indígenas del noreste de Brasil (denominado Norte en el siglo XIX), como las recolectadas y catalogadas en Pernambuco, en 1865.

Además, sus notas de trabajo, borradores de cartas y cuadernos de viaje, así como el diario de Jiménez de la Espada, mencionan las enfermedades frecuentes que afectaban a los habitantes, “como las fiebres y otras dolencias ocasionadas por esa situación topográfica” (Diario de Jiménez de la Espada, 1928, p. 28). La investigación de esta documentación es imprescindible para comprender la importancia de las transferencias de conocimiento sobre las plantas y sus funciones curativas y las conexiones entre indígenas y viajeros españoles, como se describe en el diario de Jiménez de la Espada, principalmente en el capítulo “El indio curandero” (p. 186-188):

Uno de los indios era curandero; los curanderos se distinguen entre ellos por algunos palitos de unos diez centímetros de largo por unas líneas de diámetro que están amarrados en el lóbulo de la oreja en el lugar donde cuelgan los aretes. Yo vi una cura (...). Uno de ellos tenía una pierna enferma; el curandero comenzó soplando sobre la pierna el humo del tabaco de un cigarro que fumaba, luego la frotó vigorosamente con una rama de ortigas; lo demás lo sopló sobre el paciente, quien después lo envolvió en un trozo de poncho y quedó curado (Jiménez de la Espada, 1928, p. 187).

Por lo tanto, concuerdo con Gesteira al afirmar que, más que un concepto, la idea de circulación, tal como la define Kapil Raj, “al cuestionar paradigmas de la historia de las ciencias, nos ofrece un enfoque metodológico rico para tratar las prácticas medicinales” brasileñas y

sudamericanas y los agentes implicados en ellas (indígenas, botánicos, taxidermistas, fotógrafos) como sujetos que participaron, en diversos grados, en la construcción del conocimiento sobre la historia natural y la medicina (Gesteira, 2022, p. 56): “[...] Hemos logrado una abundante recolección de plantas determinadas, pues [los indígenas] nos enseñaron amablemente árboles variados, preciosos helechos, frutos, plantas medicinales” (Isern, 1862, p. 73).<sup>8</sup>

### 2.3. Dinámicas de Apropiación y Circulación de Saberes

Las zonas de contacto entre la Comisión y las comunidades indígenas ilustran procesos de negociación y apropiación cultural. La circulación del conocimiento botánico no se limitaba a la mera transferencia de información, sino que implicaba adaptaciones y resignificaciones en los contextos científicos europeos. Estas interacciones, sin embargo, estaban atravesadas por jerarquías de poder, reflejando las tensiones entre colonizadores y colonizados.

Las nociones de zona de contacto, según Pratt, se relacionan con “la idea de que los viajes y expediciones científicas conforman un espacio dentro del cual se constituye un nuevo conocimiento”, presentando dinámicas interactivas que permiten percibir intercambios, rechazos y negociaciones entre indígenas y botánicos (Capozzi, 2020, p. 2; Pratt, 1999). Esto demuestra la importancia de los viajes y las experiencias empíricas como medios para conocer nuevas realidades y observar nuevas naturalezas, sirviendo también como fuente de nuevos cuestionamientos, tanto para quienes vivieron los intercambios y aprendizajes como para aquellos que, a través de la circulación de estos documentos (diarios, cartas,

---

<sup>8</sup> En Río de Janeiro, Juan Isern logró catalogar muchas plantas, entre las cuales se encuentran: *Xiphopteris serrulatus*, *Geissospermum Vellosii*, *Ilex integerrina*, *Begonia*, *Tournefortia*, *Cecropia arctocarpis*, *Leria nutans*, *Sysimbrium nasturtium*, euforbiáceas, *Solanum*, *Casearia longifolia*, *Lasiandra tuberculosa*, *Lacistema pubescens*, *Swartzia triphylla*, *Spigelia pusilla*, *Strychnos Brasiliensis*, *Melastoma*, *Mollinedia Nitida*, *Citrosma Apiosyce*, *Dorstenia turneraefolia*, *Cybianthus cuneifolius*, *Eugenia tomentosa*, *Piper*, *Diclidanthera laurifolia*, *Coccocypselum*, *Exostema australe*, *Pharmacia hyasantina*, *Galipea*, *Guazuma crinita*, *Tournera lamifolia*, *Vochysia tucanorum*, *Tradescantia*, *Dioscorea*, iridáceas, leguminosas y muchas otras familias (1862, p. 73).

relatos, fotografías), pudieron acceder a estos nuevos saberes (Capozzi, 2020, p. 2).

Cabe destacar, sin embargo, que los procesos de encuentro, negociación y reconfiguración del conocimiento que ocurren en la interacción intercultural son sensibles a las asimetrías de poder y a las resistencias que pueden surgir (Raj, 2017). Gesteira nos recuerda que los estudios de Kapil Raj se enfocan en el sur de Asia; al adoptar esta metodología de análisis para las sociedades americanas, debemos considerar que estas “reúnen una diversidad de agentes y circunstancias que muchas veces refuerzan las jerarquías y las asimetrías”, particularmente al observar la interacción entre los agentes de la Comisión, especialmente los botánicos, y los individuos que “poseen” los conocimientos sobre las plantas entre los pueblos indígenas “y que no dominan la escritura” (Gesteira, 2020, p. 42). La circulación difiere de la movilidad simple, ya que implica un doble movimiento de ida y vuelta que puede repetirse indefinidamente. Por tanto, las ciencias se elaboran en el desplazamiento de ideas, prácticas, objetos y, sobre todo,

(...) en la interacción entre individuos involucrados en el proceso de construcción del conocimiento en áreas coloniales. Estas ganan protagonismo en sus análisis al sostener que la circulación, en su entendimiento, no es sinónimo de movimiento o tránsito, sino que se traduce en que las ciencias se forman en un constante intercambio entre lugares, personas, prácticas, artefactos, áreas coloniales e individuos, quienes no pueden ser considerados receptores pasivos, sino que desempeñan un papel como productores de conocimiento, aunque en una red jerárquica y asimétrica. No obstante, Raj también señala el papel de las instituciones metropolitanas europeas en hacer fluir hacia sí mismas los datos y resultados obtenidos, como parte de un largo proceso de apropiación y acumulación (Gesteira, 2020, p. 42).

En el proceso de circulación, los objetos, las personas y las ideas a menudo se transforman. La circulación, por tanto, implica un aspecto incremental y no la mera reproducción de estructuras y nociones ya formadas a través del espacio (Markovits, et al., 2003). Adoptar esta perspectiva metodológica para el análisis documental ofrece, según Raj,

fructíferas alternativas teóricas a la alegoría centro/periferia, que limita las historias del mundo científico al enfoque “ciencia e imperio”. La propuesta metodológica de Raj sugiere escribir una historia de las ciencias que elimine “las asimetrías inherentes en la producción y circulación del conocimiento en sus dimensiones materiales y no materiales” (2015, p. 174), y que “reconfigure las dimensiones morales y políticas de las ciencias al narrar la historia de un mundo mucho más complejo e interconectado de lo que sugieren las simples dicotomías” centro/periferia (p. 174).

Esta perspectiva metodológica abre espacio para una colaboración enriquecedora entre historiadores que investigan el encuentro y la interacción entre culturas heterogéneas de especialistas dentro de “Occidente” o en otras regiones del mundo. Sin duda, esto contribuye al surgimiento de un enfoque metodológico significativo para la historia transnacional y global de la ciencia, una condición sine qua non para el estudio, entre otros campos, del medio ambiente y la medicina (Raj, 2015, p. 174-175).

### **3. Consideraciones Finales**

Los encuentros entre la Comisión Científica del Pacífico y las comunidades indígenas sudamericanas fueron primordiales para la ciencia botánica y médica del siglo XIX. Al mismo tiempo, evidencian los paradoxos de las dinámicas coloniales, en las que los saberes indígenas eran apropiados y resignificados bajo la égida de la ciencia europea. Este estudio contribuye a ampliar el entendimiento sobre las historias conectadas entre ciencia y colonización, proponiendo nuevas perspectivas para el diálogo entre conocimientos científicos y tradicionales.

Destacamos que uno de los impactos de esta investigación es la ampliación del debate histórico sobre esta problemática, que asocia la historia de la salud y la enfermedad, la historia del panhispanismo, las comunidades tradicionales, las comisiones científicas y los tráficó internacionales. Es sabido que una historia de los viajes científicos es, al mismo tiempo, una historia del “control del saber”, de la colonización del otro mediante la ciencia, del tráfico de plantas y animales, del secuestro de

la fauna y flora sudamericana que contribuyó al (re)nacimiento de nuevas disciplinas científicas en los museos y jardines botánicos españoles.

En una carta enviada al Dr. Mariano Paz Graells, entonces director del Museo de Ciencias Naturales de Madrid, el taxidermista Bartolomeu Puig confiesa que los miembros de la Comisión mataban animales sin ningún criterio, generando lotes de carne en descomposición porque el disecador de la Comisión no tenía suficiente tiempo para procesarla:

Pero más tarde cuando fuimos a Sta. Cruz o hacienda del Emperador [Rio de Janeiro] otra vez nos encontramos con los mismos apuros que en Itaparica, es decir, infinitas aves, bastantes mamíferos, muchos cazadores y un solo preparador [disecador] que por mucho que trabajase hasta de noche, no podía con lo que me presentaban, y así es que tuve que tirar mucho por causa de la putrefacción y hasta tuve que trabajar durante dos días en medio de una infección insoportable, porque el amigo [Jiménez] Espada compraba todo lo que le presentaban o mataba todo lo que podía y salía acompañado de tres famosos tiradores a cazar todos los días sin dejar ni desahogar algo del trabajo! (Puig, apud Isern, 1862, p. 76).

Un impacto positivo de esta investigación en la historia de las ciencias es su contribución para ampliar el debate sobre las conexiones entre comunidades tradicionales y ciencia, entre espacios museológicos y saberes indígenas, entre panhispanismo y América Latina. Las incursiones de historiadores sobre esta temática son todavía escasas. Estudiar las conexiones entre los campos discursivos científicos e indígenas en América Latina, particularmente en Brasil, es crucial, ya que los científicos de la Comisión asumieron la misión de describir la fisiología de las plantas y animales y sus poderes curativos, relegando los conocimientos indígenas a simples datos informativos, sin reconocer los intercambios y las historias conectadas entre estas comunidades.

Los discursos de los botánicos y taxidermistas estaban dirigidos a directores de museos y profesores españoles, casi siempre centrados en el avance de la investigación científica española y en la afirmación de un estatus profesional indispensable para la implementación de un proyecto modernizador. De este modo, organizaron museos y jardines botánicos

como espacios eugenésicos, clasificadores, positivistas, imperialistas y colonizadores, donde los pueblos de Europa se representaban como los encargados de sacar del atraso a los pueblos latinoamericanos. Como “laboratorios”, los museos de ciencias naturales y los jardines botánicos se convirtieron en lugares de diseminación del conocimiento eugenésico y clasificador, una estrategia que demostró que la mirada del botánico también era un instrumento pedagógico.

#### 4. Referencias

Bueno, A. G. (2016). "Plantas y luces: la Botánica de la Ilustración en la América hispana". In: Kohut, K.; Rose, S. V. *La formación de la cultura virreinal*, vol. III: El siglo XVIII. Frankfurt/Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, pp. 107-128.

Cabrera, L. L.; Mulero, M. Á. P. (1987). Los condicionantes políticos de la Comisión Científica del Pacífico: nacionalismo e hispanoamericanismo en la España bajoisabelina. *Revista de Indias*, vol. XLVII, núm. 180.

Capozzi, R. (2020). As viagens como espaços de construção de conhecimento (séculos XVI e XVII). SBH C - Sociedade Brasileira de História da Ciência - Boletim 22.

Casares, T. G. (1975). *Los orígenes del capitalismo en España*. Bancos, industria y ferrocarriles en el siglo XIX. Madrid: Tecnos.

Colmeiro, M. (1892). *Primeras noticias acerca de la Vegetación Americana*. Conferencias del 21 de abril y del 11 de mayo de 1892. Madrid: Ateneo de Madrid.

Foucault, M. (2008). *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Gesteira, H. (2022). O trânsito de plantas: circulação de saberes e práticas médicas na América Meridional durante a Época Moderna. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.29, n.1, jan.-mar, pp. 41- 59.

Instrucciones. Las instrucciones aprobadas en sesión de la Comisión Consultiva el 7 de junio de 1862.

La Espada, M. J. (1928). *Diario da expedición al Pacífico llevada a cabo por una comisión de naturalistas españoles durante os años 1862-1866*. Madrid: [s.n.].

Lopez-Ocón, L.; et all (2002). Del archivo del naturalista historiador Jiménez de la Espada al sitio en Internet de la Comisión Científica del Pacífico: resultados de un proyecto de difusión del patrimonio del CSIC. *Conferencia internacional CULTURTEC 2002*. III European Conference.

Markovits, C.; Pouchepadass, J.; Subrahmanyam, S. (2003). Introduction. In: Society and circulation. *Mobile people and itinerant cultures in South Asia, 1750-1950*. Delhi, Permanent Black.

Pratt, M. L. (1999). *Os Olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Brasil: EDUSC.

Puig-Samper, M. A. (2017). *Crónica de una expedición romántica al Nuevo Mundo*. La Comisión Científica del Pacífico (1862-1866). 2ª ed., Madrid: CSIC.

Quevedo, E. (1975). Las expediciones botánicas, la Ilustración española y la francesa y su papel en la institucionalización de la enseñanza médica en la América colonial, durante los siglos XVIII y XIX. In: TORRES, Alejandro; FERNÁNDEZ, Daniel P. (orgs.). De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica. Actas de las II Jornadas sobre "*España y las Expediciones Científicas en América y Filipinas*". Madrid: Doce Calles, pp. 377-398.

Raj, K. (2015). Além do Pós-colonialismo... e Pós-positivismo. Circulação e a História Global da Ciência. *Revista Maracanan*, n.13, dez. pp. 164-175.

Raj, K. (2017). Networks of knowledge, or spaces of circulation? The birth of British cartography in colonial south Asia in the late eighteenth century. Routledge Global intellectual history (Abingdon, England), Vol.2 (1), pp. 49-66.

Raj, K. (2007). Conexões, cruzamentos, circulações. A passagem da cartografia britânica pela Índia, séculos XVII-XIX. *Cultura*. Revista de História e Teoria das Ideias, v.24, pp.155-179, <https://journals.openedition.org/cultura/877>. [Consulta: 28/03/2023].

Visvanathan, S. (2014). Los encuentros culturales y Oriente: un estudio de las políticas de conocimiento. In: Santos, B. S.; Meneses, M. P. *Epistemologías del Sur*. Madrid: Tres Cantos, pp 469-486.

.

# ***GÉNERO, RAZA Y SEXUALIDAD EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA***

*Eliana Sanandres Campis<sup>1</sup>*

*Ivonne Molinares Guerrero<sup>2</sup>*

*Roberto González Arana<sup>3</sup>*

**Resumen:** Pensar el género y la sexualidad en relación con la raza ha permitido visibilizar las múltiples formas de opresión que experimentan las mujeres afrodescendientes en contextos de violencia. El objetivo de este artículo es analizar los nexos entre género, raza y sexualidad en el conflicto armado colombiano, a partir de una aproximación a las experiencias de mujeres afrodescendientes victimizadas. Para ello, se desarrolla un análisis fenomenológico basado en testimonios incluidos en el informe de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (2022). Los hallazgos muestran que la violencia sexual no fue vivida de manera homogénea por todas las mujeres y que, en el caso de las mujeres afrodescendientes, adquirió rasgos específicos de racialización. En este sentido, el artículo subraya la necesidad de analizar de forma articulada género, sexualidad y raza para comprender las desigualdades y discriminaciones que atraviesan las experiencias de las mujeres en contextos de violencia armada.

**Palabras clave:** raza, sexualidad, mujer, género, conflicto armado, Colombia.

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales, profesora del Departamento de Historia y Ciencias Sociales en la Universidad del Norte, Colombia. Correo: [esanandres@uninorte.edu.co](mailto:esanandres@uninorte.edu.co). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1943-7275>

<sup>2</sup> Magíster en Educación, profesora del Departamento de Historia y Ciencias Sociales en la Universidad del Norte, Colombia. Correo: [imolinar@uninorte.edu.co](mailto:imolinar@uninorte.edu.co). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8656-8179>

<sup>3</sup> Doctor en Historia, profesor del Departamento de Historia y Ciencias Sociales en la Universidad del Norte, Colombia. Correo: [rogonzal@uninorte.edu.co](mailto:rogonzal@uninorte.edu.co). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4275-5906>

## **Gender, race, and sexuality in the context of the armed conflict in Colombia**

**Abstract:** Thinking about gender and sexuality in relation to race has made it possible to render visible the multiple forms of oppression experienced by Afro-descendant women in contexts of violence. This article examines the intersections between gender, race, and sexuality in the Colombian armed conflict through an analysis of the experiences of Afro-descendant women who were victimized. To this end, the study employs a phenomenological approach based on testimonies included in the report of Colombia's Truth Commission (2022). The findings show that sexual violence was not experienced in a homogeneous manner by all women and that, in the case of Afro-descendant women, it took on specific forms of racialization. In this sense, the article underscores the need to analyze gender, sexuality, and race in an integrated manner in order to better understand the inequalities and forms of discrimination that shape women's experiences in contexts of armed violence.

**Keywords:** race, sexuality, woman, gender, armed conflict, Colombia

### **Introducción**

El objetivo de este artículo es analizar los nexos entre género, raza y sexualidad en el contexto del conflicto armado en Colombia, a partir de una aproximación a las experiencias de mujeres afrodescendientes victimizadas por la violencia. Sus testimonios, como los de muchas mujeres que vivieron la guerra a través de la violencia ejercida sobre sus cuerpos, evocan el dolor acumulado de más de seis décadas de conflicto armado y ponen en evidencia la naturalización de formas de clasificación de las mujeres, lo que sugiere la existencia de una jerarquía racial que operó a través de las relaciones de sexo/género.

Tras más de seis décadas de conflicto armado en Colombia, la sociedad accedió a los testimonios sobre graves violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario cometidas contra las mujeres en el marco de la guerra, más allá de los relatos producidos por la historia oficial. En este contexto, como resultado del Acuerdo de Paz firmado entre el Estado colombiano y las FARC-EP en 2016, se creó la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, un organismo extrajudicial y de carácter temporal. En 2022, la Comisión presentó el informe *Hay futuro si hay verdad*, cuyo objetivo es esclarecer lo ocurrido durante el conflicto armado y contribuir a la construcción de paz. Este informe recoge cerca de 15.000 entrevistas individuales y colectivas, en las que las mujeres narran sus experiencias de violencia vividas en el contexto del conflicto armado (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022a).

En consonancia con este esfuerzo por visibilizar las experiencias silenciadas de las mujeres durante el conflicto armado, el capítulo “Mi cuerpo es la verdad” del informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (2022b), adopta un enfoque de género que reconoce que mujeres y hombres vivieron la guerra de manera diferenciada (Agerberg y Kreft 2020). El capítulo recoge testimonios de mujeres que fueron víctimas de violación, acoso, trabajo doméstico forzado, tortura, amenazas, despojo de tierras e invasión de fincas, viviendas y habitaciones, en un período que abarca entre 1975 y 2020. Estas violencias ocurrieron en contextos marcados por la presencia simultánea de diversos actores armados en el territorio colombiano. Los relatos muestran que el uso de la violencia sexual no fue homogéneo, sino que respondió a órdenes sociales impuestos por los actores armados en los territorios, los cuales reprodujeron y reforzaron modelos patriarcales de control. En estos escenarios, ser mujer implicó con frecuencia estar expuesta a prácticas sexistas y profundamente deshumanizantes.

No obstante, comprender la complejidad de las opresiones que atraviesan las mujeres afrodescendientes victimizadas por la violencia en contextos de conflicto exige ir más allá de un enfoque exclusivamente centrado en el género. Resulta necesario cuestionar la simplificación y homogeneización implícitas en la categoría de “mujer víctima”, que tiende

a invisibilizar las diferencias, trayectorias y subjetividades de las mujeres que experimentan la guerra, y que, en consecuencia, reproduce nuevas formas de exclusión. En este sentido, este artículo analiza los nexos entre género, raza y sexualidad, y propone un marco de referencia que permita orientar el análisis de las experiencias de las mujeres en el conflicto armado colombiano, atendiendo a las múltiples desigualdades que estructuran la violencia ejercida sobre sus cuerpos.

### **Nexos entre género, raza y sexualidad**

Para comprender los nexos entre raza, género y sexualidad, es necesario reconocer que las mujeres participan en los procesos étnico-raciales de sus comunidades como reproductoras biológicas, sociales e ideológicas mediante la maternidad y su participación en procesos de luchas nacionales, políticas y militares (Yuval-Davis y Anthias 1989). Estos procesos implican analizar el entramado género y sexualidad asociados a la raza.

Hoy en día el concepto de raza opera diferente según el entorno social y cultural y sus usos están atravesados por categorías como género y clase social (Naranjo y Puig-Samper 2022). Según la Real Academia Española, la palabra raza es un concepto científico que se refiere a “cada uno de los grupos en que se subdividen algunas especies biológicas y cuyos caracteres diferenciales se perpetúan por herencia” (RAE, 2024). En uno de sus primeros ensayos, Du Bois afirmaba que una definición científica de raza es imposible porque nunca se limita a -de hecho, trasciende claramente- lo físico (Zuckerman 2004; DuBois 1925). Surge entonces la noción de raza como un constructo social que sugiere una manera de entender y reconocer, por parte de una sociedad, a otro u otros colectivos, sin ningún significado biológico específico (Rosas 2022; Quintana-Murci 2022; Baston 2023; McConahay 1983). La discusión sobre el concepto continúa.

En esta discusión, parte de la comunidad científica rechaza la conceptualización de la raza como constructo social argumentando que es imposible ignorar las diferencias genéticas entre grupos raciales (Reich 2018). Por ejemplo, desde la biomedicina, la prevalencia y susceptibilidad a determinadas enfermedades en distintos grupos humanos son asociadas

a la raza e insisten en la necesidad de la clasificación racial para su mejor tratamiento. Borrel y colegas (2021) sostienen que no es apropiado abandonar el uso de la raza en la práctica clínica porque estas variaciones capturan una importante información epidemiológica. Aunque la biología ha demostrado que no existe asociación entre la raza y la información genética, estos autores continúan afirmando que la raza sí está relacionada con variantes genéticas que pueden afectar la aparición de enfermedades y los resultados del tratamiento. El problema es que a menudo definen la raza de forma ambigua en función de características físicas, criterios geográficos, o como subestructura poblacional (Quintana-Murci 2022).

La antropología forense tampoco recomienda rechazar el uso de la raza como mecanismo de clasificación de los seres humanos argumentando que no se puede ignorar la supuesta realidad biológica de la diversidad humana (Rosas 2022). Realidad que no tiene ninguna base científica. Como se evidencia, la genética descarta la existencia de grupos humanos diferenciados y completamente separados. En cambio, lo que la ciencia sí ha demostrado es que la raza no es una categoría científica.

El debate no es menor y ha proporcionado argumentos para justificar, en nombre de la supuesta realidad “natural” de las diferencias raciales, la clasificación de las personas por su raza o color de piel como mecanismo de estigmatización y como una manera de mantener y justificar el racismo (Wade 2022).

En un nivel más simple, la raza y el género están interrelacionados (Crenshaw, 2012), incluso organizan la distribución de los recursos sociales y producen diferencias (Linardelli 2015). Pensar la raza en relación con el género y la sexualidad ha servido para definir a las mujeres como una clase social en situación de inferioridad (Guillaumin 1972). En este sentido, la dominación sexual se entiende como un mecanismo racista, mientras la experiencia de racismo varía según el género, que su vez está fundamentado en la sexualidad. Uno de los primeros estudios en sugerir esta asociación es el de Stolcke (1992) sobre racismo y sexualidad en Cuba durante el siglo XIX. Stolcke explica que los hombres de piel clara buscaban afirmar su posición dominante a través del control de la sexualidad de las mujeres blancas y el fácil acceso a las mujeres de piel más oscura. El trabajo de

Stockle muestra que detrás del mestizaje, se oculta un dominio racial basado en el control de la sexualidad construida en un marco de relaciones de género asimétricas (Viveros 2009).

El concepto género comienza a ser utilizado desde las ciencias sociales con Robert Stoller (1964) para distinguir entre la identidad sexual (gender) y el sexo biológico (sex). El feminismo lo utiliza más adelante para rechazar el determinismo biológico, argumentando que las desigualdades entre hombres y mujeres no pueden explicarse por la diferencia biológica y que, por tanto, lo que define el ser hombre o mujer no es algo natural sino producto de la cultura; de esta manera se crea la oposición entre sexo y género para distinguir lo biológico (sexo) de lo social (género).

Gayle Rubin define este sistema sexo/género como aquellas disposiciones por las que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana (Rubin 2002; Pergadia 2018). Sobre esta definición, Ochy Curiel (2011) enfatiza que el sexo es moldeado por la intervención social y que, por lo tanto, la subordinación de las mujeres no es un producto biológico sino un producto social; en otras palabras, es el resultado de las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género. El problema está, en palabras de Curiel, en asumir que el sexo es natural y preexistente al género.

Para Nicole Claude Mathieu (2005), existe una manera de entender la relación entre sexo/género desde una concepción sociológica y política, antinaturalista, que se centra en el análisis de las relaciones sociales entre los sexos, desde la cual se entiende que la bipartición de los géneros no tiene nada que ver con lo biológico, sino con una definición ideológica. Una definición desde la cual se configuran relaciones de desigualdad y jerarquía que son explicadas a través de la opresión, la dominación y la explotación de las mujeres (Curiel 2011; Mathieu 2005). Así, Mathieu deconstruye la diferencia natural o biológica atribuida al sexo y preexistente al género, para hablar de la diferenciación, lo que, según Curiel, permite hablar de la construcción social, ideológica y política de la diferencia, que no tiene relación con la construcción cultural del género, y evidencia la construcción cultural del sexo y la sexualidad.

Lo anterior nos permite entender que el sexo no precede al género, sino que el hecho mismo de “generizar” es una construcción social y cultural, un hecho intencional, y que esa intencionalidad es política (Curiel 2017). Por lo tanto, si entendemos el género como un hecho intencional, es decir político, este artículo coincide con Curiel cuando asegura que no puede, por sí mismo, explicar todas las subordinaciones que sufren las mujeres sin tener en cuenta categorías como la raza y la sexualidad, entre muchas otras.

Con este interés, Julia Sudbury (2003) utiliza los conceptos de raza y sexualidad para estudiar el racismo de género y el sexismo racializado, y explica que estos conceptos no permiten la separación de los sistemas de dominación como racismo y sexismo cuando se trata de la experiencia de mujeres negras. En este sentido, Curiel explica que las mujeres negras viven una violencia que trasciende la esfera doméstica e intrafamiliar, y se relaciona con un racismo institucionalizado y estructural que las afecta en el trabajo, colocándolas en mayores porcentajes en el mercado informal y en trabajos menos valorados social y económicamente, como el trabajo doméstico (Curiel 2007); una violencia racial que se manifiesta en la esfera pública asociada con las representaciones de las mujeres negras como hipersexuales y agresivas (Curiel 2011).

Otros estudios sobre racismo y sexismo explican que ambos justifican la diferencia y la desigualdad social con el argumento de la naturaleza para reproducir relaciones de poder basadas en las diferencias fenotípicas; ambos asocian la realidad corporal y la realidad social, anclando su significado en el cuerpo; y ambos representan a las mujeres como grupos naturales, predispuestos a la sumisión y, para el caso de mujeres negras, con sensualidad lasciva y disponibilidad sexual permanente (Curiel 2011).

### **Consideraciones metodológicas**

Para comprender la complejidad de las múltiples opresiones que viven las mujeres afrodescendientes victimizadas por la violencia sexual en el conflicto armado en Colombia, se utiliza una metodología cualitativa, en la que se analizan las voces recolectadas a través de entrevistas a profundidad realizadas por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad en espacios

individuales y colectivos, privados y públicos en todo el territorio nacional mediante 28 centros de trabajo de la Comisión en las regiones entre el 2018 y el 2021. Se seleccionaron testimonios de mujeres afrodescendientes que narraron sus experiencias de violencia en primera persona. El análisis de los testimonios se abordó desde un diseño fenomenológico, donde se enfatizan las experiencias vividas alrededor de un fenómeno para comprenderlo desde el punto de vista de los participantes (Mertens 2010) considerando que, este tiene como razón de ser comprender cómo las personas le otorgan significado a sus experiencias (Larkin, Flowers, y Smith 2021).

Este estudio toma los testimonios de las mujeres afrodescendientes porque dan cuenta de las opresiones que derivan de su clasificación racial y de género. Se utiliza la expresión “mujeres negras” para hacer referencia a las mujeres afrodescendientes que han vivido los efectos de la guerra en Colombia, asumiendo la crítica de quienes consideran que negro es un término racista en la medida en que cosifica a las personas por su color de piel (Blandón y Arcos 2015; Caicedo 2013; Valencia 2019), y que afrodescendiente es un término políticamente correcto o incluso más elegante que el término negro (Segato 2007).

En Colombia este es un debate complejo. Aunque la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993 fueron formuladas desde la noción de comunidades negras, encarnando al sujeto político y jurídico desde la noción de comunidades negras, los términos poblaciones negras, grupos negros, comunidades y gente negras, han desaparecido poco a poco del discurso académico y han sido reemplazados por afrodescendiente, afrocolombiano o simplemente afro (Restrepo 2021).

Esta alusión preferente por lo afro se ha enmarcado como una “práctica contrahegemónica” que busca instaurar un leguaje correcto (Restrepo 2021); una práctica que busca la valoración de África y los legados africanos en los procesos de creación cultural, y que permite cuestionar los procesos de invisibilización y creación de estereotipos y prejuicios raciales (de Friedemann 2009). Las agencias de cooperación internacional, las ONGs y en general el discurso internacional, apelan predominantemente a lo afro. Con la misma contundencia, en los medios de comunicación se puede

observar un discurso que ha reemplazado el uso de la palabra negro y sus derivaciones como comunidades negras, pueblo negro, o gente negra, por la palabra afro, afrodescendiente o afrocolombiano.

Este artículo comparte la preocupación por el discurso y las relaciones de dominación que se inscriben en el legado racista y colonial del término negro, pero se distancia de quienes consideran que su reemplazo por el término afrodescendiente y sus derivados logra esquivar automáticamente el racismo y la discriminación. Al igual que Restrepo, se considera que el término afrodescendiente no debería convertirse en una estrategia autoritaria, ya que su imposición sería igualmente una expresión de totalitarismo y negación de la diferencia. Se reconoce que la heterogeneidad de categorías sociales como negros, negras, comunidades negras, puede ser útil en luchas puntuales propias de la práctica activista, que no es ajena a la teórica, pues como diría Ohcy Curiel (2017), desde ambas se reproducen discursos, conocimientos y prácticas que se inciden mutuamente.

## **Análisis y resultados**

Explica Leidy que su cuerpo vivió múltiples violencias por ser una mujer negra. Durante casi 5 años fue obligada a cuidar y alimentar hombres del Bloque Calima que pertenecían a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), una agrupación paramilitar que operó entre 1999 y 2005 en el conflicto armado en Colombia. Narra Leidy que:

Era la única negra, y a la que violaban más porque decían que la negra resiste, es seca y más caliente. Me hacían bañar más porque decían que mi olor era más fuerte. Me obligaban a tener el cabello alisado porque mi cabello natural les daba asco. Me decían que comiera más porque así las nalgas me podían crecer, y eso les daba placer” (Testimonio recuperado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b. Informe 262-CI-00873).

Mientras Leidy narra su experiencia, Asali recuerda las siguientes palabras: “*Esta negra está buena de llevarnosla*”. La connotación sexual de la denominación de estar “buena”, asociada a ser nombrada negra, muestra

en el testimonio de Asali cómo se relacionan la racialización y el sexo para ser considerada objeto de deseo que se puede violentar, por parte de un actor armado que muestra su superioridad a través de obligarla a prestar servicios no remunerados y malos tratos.

Aquella frase de Asali expresa la manera como han sido vistas las mujeres negras por parte de grupos paramilitares en el contexto del conflicto en Colombia. Seis palabras que para Asali significaban ser violada, obligada a trabajar cocinando, lavando, a “servir” a los actores armados, y a estar sujeta a golpes e insultos como muestra del poder podían ejercer sobre ella (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b. Entrevista 236-VI-00004).

Leidy y Asali, al igual que un número significativo de mujeres negras victimizadas en el marco del conflicto en Colombia, entre 1975 y 2020 fueron víctimas de violencias sexuales (principalmente violación y acoso), trabajo doméstico forzado, tortura, amenazas, despojo de tierras y la invasión de sus fincas, casas y habitaciones (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b). Estas violencias se desarrollaron en el marco de la confluencia de actores armados en Buenaventura y Norte del Cauca, territorios habitados por el pueblo negro en Colombia. Los antecedentes del conflicto en esta región del país se remontan a la época del bipartidismo en Colombia, cuando las comunidades negras liberales comenzaron a ser perseguidas por pertenecer al partido liberal, y luego pasaron a vivir en medio de la presencia de insurgencias que, para los años 70s, comenzaron a tener mayor margen de actuación sobre estos territorios. Estas violencias reflejan una herida que ha estado abierta desde la época colonial hasta hoy para las mujeres negras en Colombia: la reaparición de las discriminaciones y exclusiones racistas sobre sus cuerpos, sus vidas y sus territorios.

Otras violencias que marcaron profundamente a las mujeres, particularmente a las mujeres negras, estuvo relacionada con la política antidrogas, la cual contribuyó a estigmatizar a las mujeres utilizadas por el mercado del narcotráfico. El encarcelamiento de mujeres por delitos de drogas aumentó significativamente, al igual que los años de cárcel a los que fueron condenadas (Uprimny et al. 2016). De acuerdo con datos del Inpec

(2015), el 84% de mujeres recluidas en centros penitenciarios fueron condenadas o sindicadas exclusivamente por un delito de drogas, sin concurso con otro, en comparación con un 78% para la población general (Uprimny et al. 2016). Además, las mujeres también sufrieron afectaciones de salud y deterioro de sus condiciones de vida por intoxicaciones, problemas dermatológicos, abortos, cáncer, muertes tempranas y malformaciones congénitas por las fumigaciones.

Según el informe de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (2022b) las fumigaciones sobre comunidades, fuentes de agua y cultivos de pancoger extendieron la contaminación y el miedo, incrementaron los problemas de salud de las personas, principalmente de las mujeres, quienes resultaron más afectadas por sus tareas ligadas al agua, el cuidado, la alimentación y su permanencia en casas y cultivos. El mismo informe señala que mujeres negras levantaron su voz con canciones para denunciar los efectos de la aspersión aérea. Así lo narró Nhora:

Yo creé este disco con otras mujeres y se llama “La prueba”. Allá, en mi labor como docente, comencé a cantar y hay un disco que se llama “La fumiga”, que lo inventé yo. Canto: “El lunes pasó una avioneta, iba a fumigar y, por fumigar la coca, fumigó mi papachinal. Páguenme mi papachinal, gobierno de Uribe, quiero mi papachinal. Estados Unidos, quiero mi papachinal... ese glifosato”. Así dice el disco (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b. Entrevista 153-VI-00002).

Debido a la preocupación por la destrucción del saber, por la tierra, las semillas, la medicina y la alimentación, las Asociación de Mujeres Afrodescendientes por la Vida del Río Tape, crearon huertas comunitarias que tenían protección de la ONU y no podían ser asperjadas, por lo que las ubicaron estratégicamente cerca a los pueblos para que estos tampoco fueran fumigados. Esto refleja el cuidado de la vida que han brindado las mujeres, aun en medio de condiciones adversas, y también como los temas relacionados con el género, desde el análisis del estatus económico de las mujeres, su localización y movilidad a través del espacio construido, y hasta las relaciones entre producción capitalista y patriarcado develan las diferentes formas de opresión que se representan en el espacio público y privado (Pérez-Rincón 2022) lo que no es ajeno al escenario de la guerra.

Por otro lado, según el Observatorio de Memoria y Conflicto en su Estudio de Violencia Sexual en Colombia (Centro Nacional de Memoria Histórica 2021), inicialmente, las huellas que dejaba la violencia sexual en sus víctimas eran consideradas una consecuencia colateral del conflicto; después, con la evolución y la transformación del conflicto, se observó que esta era una de las estrategias de operación de los actores armados en Colombia, mostrando una relación directa de estas variables y no el producto del azar.

Eso fue en el segundo gobierno de Uribe, cuando hacían la pesca milagrosa y yo no sabía nada de eso. Ese día salí a San Cayetano, cogí mi bus tranquilamente y llegando a Ovejas salieron todos esos tipos del monte. Bajaron del bus a todos los hombres; a las mujeres no las bajaban, solo a ellos. Y no: “Las mujeres también. Pa’bajo”, nos ordenaron. Y pensé: “Bueno, ¿pero por qué?, ¿estos quiénes son? El Ejército no puede ser... ¿qué es esto?”. Yo, siempre curiosa, saqué la cabeza y vi al tipo con botas, vestido como un soldado y con su fusil; en el brazo decía FARC-EP. Cuando revisaron todo el bus y cogieron lo que pudieron, lo que llevaban todos los pasajeros y les pareció de valor, montaron a los hombres y le dijeron al chofer: “Bueno, anda”. Y yo le dije: “Mire, pero, ajá, ¿y nos van a dejar a nosotras?”. Me mandó a callar. Uno me tenía cogida por aquí, el otro por acá y el otro me apuntaba. Yo le rogaba: “Ay, señor, pero por favor, mire: mi mamá está cumpliendo años y voy pa’ donde mi mamá. Déjeme coger un carro que yo me voy pa donde mi mamá”. Me contestó: “Nada. ¡Qué mamá ni qué nada! ¡Cállese! Ya le dije que se calle. Que se calle, señora, cállese”. Y yo no me callaba. No veíamos a nadie. Los carros pasaban corriendo por la carretera. Había una especie de caminito y por ahí nos entraron. Yo, desesperada, trataba de coger al tipo con las uñas y nada. Cuando trataba de hacerle eso, él me golpeaba: me dio por las piernas, me dio por la barriga, por el estómago; me sacó el aire de nuevo. No podía respirar. Yo lo miraba, pero solo se le veían los ojos, porque estaba tapado como con un trapo. Me decía: “Nada, ¡qué se va a morir! Usted no se muere. Cállese, cállese”. Y las otras mujeres también clamaban, lloraban; una del susto se orinó. Nos llevaron lejísimos caminando por esa montaña. Los llamaron y de pronto esos tipos vinieron, y le preguntaban a cada uno: “¿Cuál quieres tú?”, y el tipo señalaba: “Esa”. Llamaron a otros y hacían lo mismo. Después de tenernos ahí como si eso hubiera sido una rifa, como

si uno fuera un objeto, llamaron a otro grupo. A cada mujer, uno le cogía las piernas, otro un pie, otro el otro pie, el otro la mano y el otro la sujetaba. Decían: “Para que les sea facilito y no tengan tanto problema se quedan quietas; si no, a la fuerza”. Me desmayé de tanto llorar, de tanto hacer fuerza, de tanto clamarle a Dios, de pedirle a esa gente que no nos hicieran daño. Fue tremendo, tremendo. Cuando volví, ya había ocurrido todo. Otra de las mujeres me decía: “Son unos animales, unos burros. A usted le cayeron como siete u ocho encima. Se le bajaba uno y se le subía el otro”. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b. Entrevista 109-VI-00012)

La rifa a la que se refiere esta mujer es el haber sido ofrecida a la escogencia de sus victimarios, cual objeto. Esto puede explicarse desde la perspectiva de Wood (2016) y Cohen (2018), para quienes se trata de una práctica generalizada que, aunque no esté oficialmente ordenada, es tolerada y perpetuada dentro de los grupos armados, que puede surgir como parte de las dinámicas de estos, e incluso ser un mecanismo para fortalecer lazos y hasta reafirmar una identidad colectiva violenta en las filas de los armados; estos autores sugieren que incluso puede responder a un repertorio de violencia sexual de la organización, y es por consiguiente, ser parte de su operación general.

El Estudio de Violencia Sexual en Colombia (Centro Nacional de Memoria Histórica 2021) analiza las cifras de la violencia sexual desde distintas dimensiones, una de las cuales es víctimas, referida a aquellas personas sobre las que se ha infligido directamente algún tipo de violencia sexual, y otra dimensión es el tipo de violencia sexual, en el que se hace referencia a las diferentes formas que toma este delito, y contempla categorías como violación sexual, tortura sexual, abuso y esclavitud sexuales entre otras; en estas categorías podemos enmarcar los siguientes testimonios:

*“Maldita negra, tú sirves es para esto”*

A mi esposo lo asesinaron las Autodefensas Gaitanistas como en el 2014, y después de eso empezaron a venir a la casa y me pedían que les guardara armas. Después dijeron que se iban a quedar y me obligaban a lavar ropa sucia de sangre, y en la noche venían y me obligaban a estar

con ellos; no me dejaban salir, ni de día ni de noche. Me tenían como una esclava y me decían: “Maldita negra, tú sirves es para esto”. Yo descansé cuando lo pusieron preso. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b. Entrevista 414-CO-00091)

*“A estas negras las esclavizaban, por ser como son... porque si así cocina cómo será en la cama”*

[...] llegaron unos hombres a ofrecerme que les trabajara, bueno lo pensé mucho porque la verdad no los conocía y tampoco me daban buena espina. Pero ellos al ver mi cara sintieron que yo les iba a decir que no y ya el rostro y el término cambiaron. En pocas palabras cambiaron de preguntarme a obligarme. Me tocó estar ahí, servirles [...]. A algunos se les escuchaba diciendo por eso a estas negras las esclavizaban, por ser como son, me quisiera llevar una para mi casa porque si así cocina cómo será en la cama [...]. En las noches me despertaban con los gritos, las risas, viendo las armas amenazantes [...]. Es algo que nadie se puede imaginar, que te tiemble todo el cuerpo, que te den ganas de ir al baño así de la nada todo el día, ganas de llorar. Es muy duro, muy duro [...]. Pensar en qué momento ya no le vamos a servir a estos y que nos entierren por algún monte o que se les meta el diablo y aquí nos violen a todas y de paso nos den bala. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b. Entrevista 262-CI-00783)

En general, y en escenarios de conflicto armado, las prácticas sociales y culturales tienden a validar los prejuicios y estereotipos de género, sexualidad, y racialidad, dando lugar a la naturalización de todo tipo de violencia sobre los cuerpos de las mujeres; además de la naturaleza íntima que se le ha dado a la sexualidad y, sobre todo, al cuerpo femenino en estructuras sociales patriarcales. Ser mujer y pertenecer a un grupo étnico minorizado da lugar a una intersección sobre la cual los actores armados han construido una matriz que implica subordinación y un eje de demostración y reafirmación de poder.

## Conclusiones

Aproximarnos analíticamente a las experiencias de mujeres afrodescendientes en el conflicto armado en Colombia, desde sus testimonios a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, evidencia la intersección entre género, raza y sexualidad, como dimensiones de identificación que las señalan como objetos de una violencia sexual racializada. Un acercamiento a la relación de estas tres categorías nos permite reconocer que las mujeres son de clases sociales distintas, de culturas y religiones distintas, que están marcadas por la raza o la etnicidad, que tienen la posibilidad de abrirse a la diversidad sexual o no, y que, en definitiva, viven inmersas en diferentes categorías que confluyen y generan diferentes opresiones en virtud de sus diferencias. En este sentido, permite visibilizar que existe una distribución jerarquizada de privilegios y desventajas que tiene que ver con relaciones de poder (Trevizo 2020) así como existen también impactos de género diferenciados frente a la ocurrencia de desastres, donde las mujeres tienen menos probabilidades de supervivencia que los hombres (Plümper y Neumayer 2007).

Reconocer estas posibles relaciones entre género, raza y sexualidad implica superar la transversalización del enfoque de género para entender que el género no se puede analizar aisladamente, sin tener en cuenta otras categorías sociales que interfieren en la configuración de las desigualdades y discriminaciones. Finalmente, en esta aproximación, cuando encontramos relacionadas las dimensiones género, raza y sexualidad, retomamos el concepto desarrollado por Kimberlé Crenshaw desde 1989 para entender cómo se configuran formas de discriminación o privilegio dependiendo de las características sociales y de la identidad política de las personas podemos afirmar lo que se muestra a través de los testimonios citas: hay relación entre las dimensiones. De ahí que, como lo expresa Trevizo (2020, 119), “una mujer blanca y una mujer negra tengan vulnerabilidad distinta”.

Ante esto, y a manera de conclusión, se sugieren las siguientes posibilidades:

Superar miradas universalistas en las que se asume que todas las mujeres víctimas en el marco del conflicto, independientes de sus diferencias y de

su identidad étnico racial, vivieron la misma experiencia durante la guerra. Considerando que las mujeres no constituyen un grupo homogéneo, es necesario hacer una diferenciación de sus experiencias de victimización para poder pensar en una verdadera reparación. Manuel Jiménez y Delmy Cruz (2021) recuerdan la premisa de Judith Butler cuando explica que el principal problema sobre cómo pensamos el mundo y cómo se construyen nuestras epistemologías tiene un déficit, pues nuestra ontología respecto a qué es una vida está dividida en un proyecto moral y no ético.

Jiménez y Cruz retoman el argumento de Butler para reflexionar sobre una realidad profundamente dolorosa, en la que “hay vidas que construimos en el imaginario colectivo que merecen ser lloradas y otras que no lo merecen” (Jiménez y Cruz 2021, 15), unas vidas cuyo sufrimiento merece ser visibilizado y reparado, y otras cuyo sufrimiento es invisibilizado o simplemente agregado al sufrimiento de las mayorías. Y es aquí cuando nos encontramos con las vidas de mujeres negras que luchan por sus territorios y son masacradas por defender su condición de mujer y su identidad étnico racial en medio de un conflicto armado e histórico, racista y patriarcal, que ha impactado de manera desproporcionada y sistemática a las mujeres negras (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b).

Reconocer las múltiples opresiones por condición de género, raza y sexualidad permite visibilizar la doble carga de mujeres negras victimizadas en medio de la guerra por su condición de género/sexo y su identidad étnico racial. Mujeres negras que han sido discriminadas, desplazadas, violadas, que han visto sufrir a sus seres queridos y que han sido forzadas al trabajo doméstico, incluyendo en este el suministro de alimentos, actividades de limpieza, el cuidado de niños, niñas, personas adultas, enfermas y heridas, pero también el servicio sexual a disposición de los actores armados.

Este rol que las mujeres negras son forzadas a desempeñar en el marco de la guerra no puede pasar desapercibido en el análisis de sus experiencias, y menos en una sociedad que pretende avanzar en la construcción de la paz. Carrasco y colegas (Carrasco, Borderías, y Torns 2019) explica que más allá de los debates que han surgido desde las ciencias sociales en torno

al trabajo doméstico y su relación con el trabajo de cuidados, no podemos perder de vista que su objetivo específico en sociedades liberal-capitalistas es facilitar la disponibilidad laboral de los hombres, permitirles libertad de tiempo y acción para que participen en el mundo público sin que las necesidades domésticas y de cuidados sean una restricción para ellos; es decir, permitirles lo que los autores llaman el “*homo economicus*” (Carrasco, Borderías, y Torns 2019, 74). En este análisis tampoco podemos perder de vista que las mujeres negras que han sido victimizadas en el marco del conflicto, además de ser forzadas al trabajo doméstico, sufren el estigma de una feminidad asociada con lo salvaje, lo exótico y lo incivilizado como consecuencia de las violencias racistas que persisten sobre sus cuerpos, vidas y territorios (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022b).

## Referencias

Agerberg, Mattias, y Anne-Kathrin Kreft. 2020. “Gendered conflict, gendered outcomes: the politicization of sexual violence and quota adoption”. *Journal of Conflict Resolution* 64 (2-3): 290-317. <https://doi.org/10.1177/0022002719859651>

Baston, René. 2023. “From old-fashioned to offensive racism: How social norms determine the measurement object of prejudice questionnaires”. *Philosophical Psychology* 36 (2): 247-69. <https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2029386>

Blandón, Melquiceded, y Arleison Arcos. 2015. *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Ediciones desde abajo.

Borrell, Luisa N, Jennifer R Elhawary, Elena Fuentes-Afflick, Jonathan Witonsky, Nirav Bhakta, Alan H B Wu, Kirsten Bibbins-Domingo, José R Rodríguez-Santana, Michael A Lenoir, y James R Gavin III. 2021. “Race and genetic ancestry in medicine—a time for reckoning with racism”. *New England Journal of Medicine*. Mass Medical Soc. Acceso 22 abril de 2024. <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMms2029562>

Caicedo Ortiz, Jose Antonio. 2013. “A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana”. *Popayán. Sentipensar*.

Carrasco, Cristina, Cristina Borderías, y Teresa Torns. 2019. *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*. Los libros de la Catarata.

Centro Nacional de Memoria Histórica. 2021. Estudio de Violencia Sexual en Colombia. Observatorio de Memoria y Conflicto del Centro Nacional de Memoria Histórica. Acceso el 23 abril de 2024. [https://observatoriomujeres.gov.co/archivos/publicaciones/Publicacion\\_234.pdf](https://observatoriomujeres.gov.co/archivos/publicaciones/Publicacion_234.pdf)

Cohen, Dara Kay. 2018. Rape during civil war. Cornell University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt20d8b3j>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. 2022a. “Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición”. Bogotá: Comisión de la Verdad. Acceso el 10 de enero 2024. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

———. 2022b. “Mi Cuerpo Es La Verdad: Experiencias de Mujeres y Personas LGBTIQ+ En El Conflicto Armado”. Acceso el 12 enero de 2024. <https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad>

Crenshaw, Kimberlé Williams. 2012. “Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, 87-122. Barcelona: Bellaterra.

Curiel, Ochy. 2007. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas*, 26: 92-101. Acceso el 20 diciembre de 2023 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3997720>

Curiel, Ochy. 2011. “Los límites del género en la teoría y la práctica política feminista”. En *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*, 203-226. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Curiel, Ochy. 2017. “Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos”. En *Intervenciones en estudios culturales* 4: 41-61. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

DuBois, William Edward Burghardt. 1925. “*Worlds of color*”. *Foreign Affairs* 3 (3): 423-44. Acceso el 25 marzo 2024. <https://www.foreignaffairs.com/articles/africa/1925-04-01/worlds-color>

Friedemann, Nina S de. 2009. *Cronista de disidencias y resistencias*. Editado por Jaime Arocha. Bogotá: Universidad Nacional.

Guillaumin, Colette. 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Vol. 2. Persée-Portail des revues scientifiques en SHS. Acceso 26 marzo de 2024. [https://www.persee.fr/doc/ierii\\_1764-8319\\_1972\\_mon\\_2\\_1](https://www.persee.fr/doc/ierii_1764-8319_1972_mon_2_1)

Inpec. 2015. Respuesta a Derecho de petición al Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad. 10 de febrero de 2015. Radicado No. 8110-OFPLA- DINPE. Bogotá.

Jiménez, Manuel Bayón, y Delmy Tania Cruz. 2021. *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Larkin, Michael, Paul Flowers, y Jonathan A Smith. 2021. *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. Sage Publications Ltd.

Linardelli, María Florencia. 2015. “Diálogos y contrapuntos entre biomedicina, feminismos e interseccionalidad”. *MILLCAYAC-Revista Digital de Ciencias Sociales* 3 (2): 199-224. Acceso el 20 abril de 2024. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5665418>

Mathieu, Nicole Claude. 2005. “¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género”. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu* compilado por Ochy Curiel y Falquet, Jules. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

McConahay, John B. 1983. “Modern racism and modern discrimination: The effects of race, racial attitudes, and context on simulated hiring

decisions”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 9 (4): 551-58.  
<https://doi.org/10.1177/0146167283094004>

Mertens, Donna M. 2010. “Transformative mixed methods research”.  
*Qualitative inquiry* 16 (6): 469-74.  
<https://doi.org/10.1177/1077800410364612>

Naranjo, Consuelo, y Miguel Ángel Puig-Samper. 2022. *Color, raza y racialización en América Latina y el Caribe*. Madrid: Libros de la Catarata.

Pérez-Rincón, Socorro. 2022. “Retos al feminismo popular: intervenciones urbanas en el Pedregal de Santo Domingo, México”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.o 73: 97-120.  
<https://doi.org/10.17141/iconos.73.2022.5228>

Pergadia, Samantha. 2018. “Geologies of sex and gender: excavating the materialism of Gayle Rubin and Judith Butler”. *Feminist Studies* 44 (1): 171-96. <https://doi.org/10.15767/feministstudies.44.1.0171>

Plümper, Thomas, y Eric Neumayer. 2007. “Famine Mortality, Rational Political Inactivity, and International Food Aid.” *World Development* 37 (1): 50–61. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2008.05.005>

Quintana-Murci, Lluís. 2022. *Humanos*. Barcelona: Deusto.

Real Academia Española. 2024. Raza. Acceso el 20 abril de 2024. <https://dle.rae.es/raza>.

Reich, David. 2018. “How genetics is changing our understanding of ‘race’”. *The New York Times* 23. Acceso el 20 abril de 2024 <https://www.nytimes.com/2018/03/23/opinion/sunday/genetics-race.html>

Restrepo, Eduardo. 2021. “¿Negro o afrodescendiente?: debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia” *Perspectivas Afro* 1 (1): 5-32. <https://doi.org/10.32997/pa-2021-3541>

Rosas, Antonio. 2022. *La diversidad humana y el racismo a la luz de la biología contemporánea*. Madrid: Libros de la Catarata.

Rubin, Gayle S. 2002. “Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality”. En *Culture, society and sexuality*, 143-78. Routledge.

Segato, Rita. 2007. “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”. En *Educación en ciudadanía intercultural*, 63-89. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stolcke, Verena. 1992. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

Stoller, Robert J. 1964. “A contribution to the study of gender identity”. *The International Journal of Psychoanalysis* 45(2-3): 220–226.

Sudbury, Julia C. 2003. “Toward a holistic anti-violence agenda: women of color as radical bridge-builders”. *Social Justice* 30 (3 (93): 134-40. Acceso el 23 marzo de 2024. <https://www.jstor.org/stable/29768214>

Trevizo, Ana Violeta. 2020. “Inclusión de la perspectiva de interseccionalidad y la justicia reproductiva en el marco del cambio climático desde la bioética”. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, n.o 39: 112-26. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2020.39.1319>

Uprimny, Rodrigo, Margarita Martínez, Luis Felipe Cruz, Sergio Chaparro, y Nina Chaparro. 2016. *Mujeres, políticas de drogas y encarcelamiento: una guía para la reforma de políticas en Colombia*. Djusticia. Acceso el 23 abril 2024. [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_834.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_834.pdf)

Valencia Angulo, Luis Ernesto. 2019. Negro y afro. *La invención de dos formas discursivas*. Cali: Editorial Universidad ICESI. Acceso el 20 abril de 2024 <https://www.icesi.edu.co/editorial/negro-afro/>

Viveros Vigoya, Mara. 2009. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Latinoamericana de Estudios de Familia* 1: 63-81. Acceso el 10 febrero de 2024. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/revlatinofamilia/article/view/5569>

Wade, Peter. 2022. “El concepto de raza y la lucha contra el racismo”. *Estudios sociológicos* 40 (SPE): 29-56. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2071>

Wood, Elisabeth Jean. 2016. “La violencia sexual asociada al conflicto y las implicaciones políticas de investigaciones recientes”. *Estudios Socio-Jurídicos* 18 (2): 13-46. <https://doi.org/10.12804/esj18.02.2016.01>

Yuval-Davis, Nira, y Floya Anthias. 1989. *Woman-nation-state*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Zuckerman, Phil. 2004. *The social theory of WEB Du Bois*. London: Sage Publications.

# ***ENTRE LA VISIBILIDAD Y EL SILENCIO: EL PUEBLO WAYUU A TRAVÉS DEL CINE***

*Carmen Laura Paz Reverol<sup>1</sup>*

*María Dolores Fuentes Bajo<sup>2</sup>*

**Resumen:** El presente artículo se estructura en tres apartados. En primer lugar, introduce al lector en el ámbito del cine indígena y sus particularidades dentro del contexto venezolano, destacando su función como espacio de representación cultural y de resistencia simbólica. En segundo término, se examina la producción fílmica de la cineasta wayuu Elizabeth Pirela, con especial atención a la evolución estética y temática de su obra, desde *Majayut Señorita* hasta *El silencio de las semillas*. Finalmente, el estudio ofrece un análisis interpretativo sobre la visión que la directora propone de la realidad wayuu, mostrando cómo su cine articula memoria, identidad y territorio a través de una poética visual que conjuga la oralidad ancestral con el lenguaje audiovisual contemporáneo.

**Palabras clave:** Cine indígena; pueblo Wayuu; Elizabeth Pirela; cine venezolano; identidad cultural; memoria; resistencia simbólica.

## **Between Visibility and Silence: The Wayuu People Through Cinema**

**Abstract:** This article is structured in three sections. First, it introduces the reader to the field of Indigenous cinema and its particular features within

---

<sup>1</sup> Universidad del Zulia, Correo electrónico: carmen.paz@fec.luz.edu.ve.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1201-2223>

<sup>2</sup> Universidad de Cádiz. Correo electrónico: mdolores.fuentes@uca.es  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3671-1333>

the Venezuelan context, emphasizing its role as a space for cultural representation and symbolic resistance. Second, it examines the film production of the Wayuu filmmaker Elizabeth Pirela, with special attention to the aesthetic and thematic evolution of her work, from *Majayut Señorita* to *El silencio de las semillas*. Finally, the study offers an interpretive analysis of the director's vision of Wayuu reality, showing how her cinema weaves together memory, identity, and territory through a visual poetics that fuses ancestral orality with contemporary audiovisual language.

**Key words:** Indigenous cinema; Wayuu; Elizabeth Pirela; Venezuelan film; cultural identity; memory; resistance.

## **1. El difícil nacimiento de un cine denominado indígena**

La historia del Cine Indígena en la República Bolivariana de Venezuela es una historia hasta cierto punto compleja, en parte por los diferentes cineastas que se han acercado a este género y, en buena medida, por sus diversos planteamientos ante la realidad indígena. De esta suerte, podrían distinguirse diferentes fases.

En torno a los años 70 del pasado siglo XX se situarían sus comienzos, coincidiendo en el tiempo con el interés de los diferentes gobiernos por el Sur de Venezuela y la explotación de sus recursos naturales. En este contexto, es necesario citar las políticas del presidente Rafael Caldera en su primer mandato y lo que él mismo denominó “La Conquista del Sur”. Esta conquista será casi la primera toma de contacto con unos territorios tradicionalmente olvidados y con una población autóctona de unas características peculiares, convertidos ahora en objeto preferente para políticos y hombres de negocios.

De esta forma, se desplazaron hacia esas latitudes profesionales de muy diferente trayectoria, pero lo que interesa a nuestro tema es señalar que entre ellos figuraban antropólogos, geógrafos y etnógrafos, empeñados en estudiar las peculiaridades y el exotismo de sus habitantes. Los hubo que

no dudaron en plasmar sus impresiones en papel, si bien llegaron otros a valerse de las cámaras para inmortalizarlos.

Tuvo lugar así el nacimiento de un cine que bien podría denominarse etnográfico y que se proponía recoger, dentro de sus limitaciones, los primeros testimonios de esta población, por muy superficiales e ingenuos que pudieran parecer. Se trataba pues de las primeras muestras cinematográficas que se introducían, casi inconscientemente, en la temática indígena. El acercamiento de sus realizadores y cineastas a esa realidad tan alejada de sus paradigmas pecará forzosamente de inexacto, aunque, no obstante, es la primera entrega de ese cine indígena venezolano.

En este sentido, Calvo de Castro (2022) hace un recorrido de “las primeras propuestas de cine silente hasta los documentales de corte reflexivo y los procesos de autorrepresentación impulsados desde la academia con las propias comunidades”, Y solo con el paso del tiempo se transformó paradigmáticamente en un espacio de resistencia cultural y de autorrepresentación<sup>3</sup>.

Por esos años, se datan también algunas películas de ficción que incluyen escenas donde aparece esa naturaleza exótica y esa población autóctona que no lo es menos. Pero no es más que un telón de fondo meramente ornamental, pues los verdaderos actores del film son otros y las historias que se narran están estrechamente vinculadas a ellos y solo a ellos.

Tiempo después, en los años que antecedieron a las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, se rodó en Venezuela una serie de películas vinculadas en líneas generales con esa temática; puede bastar como ejemplo, en este sentido, el largometraje de Luis Alberto Lamata “Jericó”, de 1990, que bien puede servir para subrayar las novedades de este periodo. Se advierte entonces una serie de cambios que inciden de forma clara en esta modalidad de cine. Las historias narradas son mucho más complejas y en ellas intervienen también los indígenas en

---

<sup>3</sup> Calvo de Castro, P. (2022) “Resistencia y desigualdad. Cine documental etnográfico en Colombia,” Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social Disertaciones 15, no. 1: 1–16, <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.11149>

los principales papeles. El tema de la conquista, con sus luces y, sobre todo, con sus sombras, es objeto de un tratamiento nuevo e interesante en películas como la mencionada. Esta nueva entrega del Cine venezolano de Temática Indígena presenta novedades de indudable interés. Son películas que abordan con una sensibilidad diferente el pasado colonial del país.

Este tránsito de la mirada externa a la voz propia coincide con lo que Ginsburg (1994, citado en Córdova, 2011) ha denominado “*embedded aesthetics*” traducido al español como “*estéticas incrustadas o enraizadas*”, que “*trata de un corpus de obra bastante heterogéneo, geográficamente disperso, y ligado fuertemente a procesos sociales y presiones locales*”. Gran parte de estas obras se desarrolla incorporando valores, protocolos y metodologías de cada comunidad o pueblo indígena. Estas estéticas “*denotan el modo de producción de las obras, determinando los procesos de producción, así como los productos mismos*”. Estas formas de producción audiovisual responden a los valores, lenguas y metodologías de los pueblos indígenas y no a cánones industriales.<sup>4</sup>

Pero, ciertamente, de alguna manera el cine tratado hasta aquí no podía considerarse indígena al 100%. Se trataba de un género cinematográfico realizado por profesionales cada vez más preparados y respetuosos a la hora de acercarse a la problemática indígena, pero que no eran indios. No era difícil percibir en ellos al profundizar, aunque fuera un poco, el peso innegable de su diferente color de piel y de unos valores que aparentemente les hacían superiores

La nueva Carta Magna que se promulgó en Venezuela en 1999, bajo el régimen chavista, ya supone para la república la entrada en una etapa llena de novedades, no exentas de polémica algunas de ellas, pero que no es el momento aquí de debatir. Interesa poner de relieve, eso sí, la nueva concepción del país y sus habitantes, y las políticas con los grupos de población antes tildados de minoritarios o, incluso, de inexistentes. Venezuela es reconocida en la nueva constitución como un país plural y

---

<sup>4</sup> Córdova, Amalia. (2011) “Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina,” *Comunicación y medios* 24: 81–107.

diverso desde todos los puntos de vista, también por supuesto desde el étnico o el cultural.

Conviene señalar, de otro lado, el interés del Chavismo por el cine y la televisión. como instrumentos de propaganda de los cambios ambiciosos y radicales que caracterizaron los primeros años de gobierno de Hugo Chávez. En este contexto, el séptimo arte recibe un respaldo especial del gobierno, que incluso llega a crear una productora estatal de cine denominada La Villa del Cine.

Se comprende, en este contexto, el respaldo que en esta nueva coyuntura va a recibir el Cine Indígena, un cine que pasa a asumir una serie de notas más precisas. De esta suerte, es indígena no solo por la naturaleza de su temática, sino en todo lo que afecta a su producción, distribución y realización, de lo que se hacen responsables las propias comunidades indígenas.

Tal como señala Keraj, S. (2014), los pueblos indígenas siguen existiendo y, “contrariamente a las expectativas, se han convertido en una fuerza en el mundo contemporáneo”, la apropiación de los medios audiovisuales por los pueblos originarios que se expresa en el “manejo de las técnicas de información de la era digital y estética, para así poder generar apoyo a sus causas (identidad, comunidad, pertenencia y placer) y abrirse al sensorium social, intercultural, global” Esto representa una forma de emancipación simbólica que desmantela los discursos hegemónicos y redefine la indigenidad en clave contemporánea<sup>5</sup>.

De otra parte, es un cine que va madurando, que va haciéndose cada vez más crítico y reivindicativo, al tiempo que persigue unas metas cada vez más definidas. Hay que mencionar en este sentido el paso de un cine indígena meramente testimonial a otra modalidad, con el paso del tiempo, en la que puede tomarse el pulso a realizadores indígenas que expresan a través del cine los problemas que a veces llegan a oprimir, por no decir asfixiar, a sus pueblos y a sus gentes<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Keraj, Sokol (2014) “Indigenidad y cine indígena,” *Poliantea* 10, no. 18: 15–16.

<sup>6</sup> ARREAZA CAMERO, Emperatriz. (2010) “Representación del indígena en el cine venezolano de ficción”. En *Fermentum*, 20, (57), enero-abril, pp. 130-150; BOLAÑOS GUERRA, Tamia. (2023)

## 2. Producción fílmica de una realizadora wayuu

Demos un paso más en nuestro análisis y centrémonos en las nuevas posibilidades que se le abren al Cine Indígena y, más en concreto, al Cine Wayuu, tras la llegada del Chavismo al poder, fijándonos en un caso en concreto: la realizadora Wayuu, Elizabeth Pirela, una artista interdisciplinaria wayuu del ei'rukkuu o clan epieyuu cuya producción combina arte, literatura y cine<sup>7</sup>.

De esta cineasta debemos señalar, a modo de introducción, que nació en Maracaibo (1983) y, como en los últimos tiempos viene siendo la norma entre los cineastas indígenas, tiene formación universitaria. En este sentido, Pirela cursó estudios en dos universidades de Maracaibo (Universidad del Zulia y Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela), ampliando más tarde su formación en la Universidad de Barcelona (España) con el Master en Escritura de Guión, donde asistió a clases de diferentes másteres en relación con el cine.

En su producción fílmica convergen la memoria ancestral y los conocimientos tradicionales de su pueblo con formas de narración visual contemporáneas, señala que claramente puede observarse una evolución entre sus primeros cortos y los que dirige a partir de 2021, sin embargo, en

---

“Cine: mirada y vínculo para transformar”. En Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación n° 152, abril-julio; CALVO DE CASTRO, Pablo. (2022) Resistencia y desigualdad. Cine documental etnográfico en Colombia. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”, 15 (1): 1-16; CÓRDOVA, Amalia (2011) “Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina”. En Comunicación y medios n. 24, pp. 81-107; CRISTANCHO ALTUZARRA, José Gabriel. (2024). “Tejidos audiovisuales y poéticas radicales: organización y lucha de pueblos indígenas en el cine colombiano”. En Signo y Pensamiento, vol. 43, 2027-2731; FUENTES BAJO, María Dolores. (2021) Cine en Venezuela. Apuntes. Vigo, Ediciones Ageoiro, pp. 32ss.; KERAJ, Sokol (2014) “Indigenidad y cine indígena”. En Poliantea, p. 11-32, Volumen X, n° 18, enero-junio 2014; RODRÍGUEZ VELASQUEZ, Fidel (2016) “Cine, poder e historia: la representación y construcción social del indígena en el cine ficción venezolano durante la década de los años 80”. En Campos, 4, (1), enero-junio, Bogotá, D.C., Universidad Santo Tomás, pp. 11-31.

<sup>7</sup> Remitimos al lector a dos publicaciones de nuestra autoría: Véase PAZ REVEROL, Carmen Laura y María Dolores FUENTES BAJO. (2023). “El silencio de los Wayuu, una mirada interpretativa”. En Investigación y experiencias educativas centradas en la creatividad artística. Música, cultura audiovisual y artes escénicas en la sociedad de las pantallas. Xana Morales Caruncho, Manuel Tizón Díaz, Rafael Marfil Carmona (coordinadores). Madrid, Dykinson, S.L., ISBN: 978-84-1122-827-5, pp. 803-813. FUENTES BAJO, M. D.; PAZ REVEROL, C. L. (2024) “De niña a mujer en la cultura wayuu. Estudio de las fuentes literarias y fílmicas”. En Materiales, técnicas, estrategias y resultados. Planteamientos humanos ante los retos socio-culturales. Coord. Sandra Olivero Guidobono. Madrid, Dykinson S.L. 2024, pp. 430- 439.

todas sus obras revela un interés permanente por mostrar los ciclos de vida, la cosmovisión y las contradicciones contemporáneas del pueblo wayuu desde su propia visión. Uno de sus primeros trabajos fue la serie documental *Shimirra'in Wayuu: Juegos tradicionales wayuu*, que es un homenaje a las expresiones tradicionales de su pueblo. Así mismo, *Majayut Señorita* (2010) ganó el Premio del Público en el Festival Suramericano de Cine en Marsella (Francia). Actualmente, tiene un proyecto llamado *El viaje mítico de Sa'in* y el duende *Akalakui* (animación-ficción) que fue seleccionado para el Primer laboratorio de desarrollo para proyectos de cineastas indígenas latinoamericanos, el cual está organizado por *If not us then who?*. (Rodríguez, Y., s.f.)

En esta investigación se realiza desde un enfoque cualitativo centrado en el análisis audiovisual y el estudio de significados de la cultura wayuu. Se seleccionaron cuatro obras de Pirela disponibles públicamente: *Majayut Señorita* (2010), *Mi nombre en el viejo telar* (2021), *Junaya* (2008) y *El silencio de las semillas* (2021). El análisis y la interpretación se realizaron a partir de las dimensiones visuales, simbólicas y del contexto sociocultural.

### **Junaya, el tiro con honda (2008).**

*Junaya* formaba parte de los llamados “Juegos Tradicionales Wayuu”, una serie realizada para ser emitida por televisión; comprendía diferentes cortos que, por lo general, no superaban los 30 minutos de duración. La autora trabaja con planos largos, ritmo pausado y sonido ambiental.

En este contexto, Elizabeth Pirela no se limita a documentar un simple “juego tradicional”, sino que inscribe su representación dentro de una narrativa más amplia, donde el universo simbólico y cultural del pueblo wayuu se manifiesta en distintas dimensiones. El documental, pese a su brevedad, apenas veinte minutos, constituye una ventana significativa hacia múltiples aspectos de la cosmovisión wayuu. Pirela detiene su mirada en elementos característicos de la vida cotidiana de esta comunidad: su entorno natural, los cultivos que siembra, los alimentos que consumen, la vestimenta tradicional, los chinchorros (hamacas wayuu) como espacios de descanso y sociabilidad, así como en las prácticas vinculadas a la medicina

tradicional wayuu. A lo largo del metraje, la directora pone de relieve valores esenciales que estructuran la vida social y espiritual de este grupo indígena.

No obstante, la diversidad de microrrelatos presentes en el documental, Pirela mantiene como eje central la representación de la “Junaaya”, el tiro con honda que da nombre a la obra. Para ello, selecciona como figuras protagónicas a Sarakaana, un hombre mayor y a su nieto, entre quienes se desarrolla una relación pedagógica intergeneracional. El anciano adulto mayor transmite al niño un saber tradicional vinculado con la agricultura, especialmente en lo relativo al proceso de siembra y al momento propicio para llevarla a cabo. Veamos el momento justo para ir a sembrar desde el conocimiento tradicional wayuu:

Ha caído la lluvia, vamos a sembrar. Sembraremos melón, auyama, frijoles, millo. Auyama. Vamos a sembrar todo eso en el huerto para que nos dé frutos y no pasemos hambre. Además, vendrá gente a visitarnos con leche, queso y carne por el trabajo que haremos. Por eso, nuestra siembra debe ser buena y para que los pájaros no la vean, estará debajo de la tierra. Ahora, aquí está el bolso, vamos, caminaré delante de ti, aún veo. (Pirela, 2008, min. 0:29)

Luego hay otras secuencias que permiten a la realizadora exponer, con notable claridad etnográfica, el proceso de elaboración de la Junaaya y su funcionalidad dentro del contexto agrícola. Este instrumento se confecciona a partir de tres hilos entrelazados, aunque en tiempos anteriores se fabricaba con fibras de cují (*Prosopis juliflora*), previamente peladas, lavadas y trenzadas hasta obtener un hilo resistente y flexible. Su propósito primordial consiste en proteger los cultivos recién sembrados, espantando a las aves que podrían destruir las semillas o alimentarse de los brotes emergentes.

Las enseñanzas del adulto mayor adquieren un valor central en el discurso narrativo del documental. Durante el trayecto hacia el terreno destinado a la siembra, reflexiona sobre los caminos amplios y estrechos, atribuyendo a los primeros mayor seguridad y confort para el tránsito humano, en contraste con los segundos, que pueden implicar riesgos y dificultades.

De igual modo, el personaje adulto se encarga de transmitir a su nieto un conjunto de creencias profundamente arraigadas en la cosmovisión wayuu. En la segunda parte del cortometraje, se hace referencia a las aves consideradas portadoras de malos augurios o infortunios, las cuales, según la tradición, pueden ocasionar daño o mal de ojo, especialmente a los niños. En este sentido, la *Junaaya* cumple también una función simbólica de protección frente a entidades del mundo no humano.

Pirela enfatiza, a lo largo del filme, la estrecha relación que la cultura wayuu mantiene con la naturaleza. Esto se evidencia en la conversación entre abuelo y nieto, en la que se subraya la importancia de esperar las lluvias antes de sembrar y de seleccionar “con el alma” la tierra adecuada para el cultivo. Asimismo, se destaca la dimensión comunitaria de la producción agrícola, ya que los frutos obtenidos no solo garantizan la subsistencia, sino que también se comparten con otros miembros de la comunidad, reafirmando así los valores de reciprocidad y solidaridad. De allí la necesidad de proteger el proceso de siembra y evitar que las aves destruyan las semillas.

Por otra parte, el adulto mayor no se limita a instruir sobre la fabricación y el uso de la *Junaaya*; también transmite un conocimiento ancestral heredado de sus antepasados, enfatizando la continuidad de la tradición oral como mecanismo de preservación cultural. En este sentido, insiste en la importancia del respeto hacia los demás y advierte que dicho instrumento jamás debe utilizarse con fines de daño, ni hacia las personas ni hacia los animales.

En suma, más allá de las aparentes “historias sencillas” que articulan su relato, *Junaaya* constituye un documento audiovisual de profundo valor antropológico y de transmisión de saberes ancestrales a las generaciones presentes y futuras. La obra no solo registra una práctica tradicional, sino que visibiliza un sistema de saberes, creencias y valores que configuran la identidad del pueblo wayuu, al tiempo que reivindica la transmisión intergeneracional como vía fundamental para la preservación de su cultura.

### **Majayut “Señorita” (2010)**

Se trata de una de las obras más tempranas y reconocidas de la autora. En él se detiene, con un guion que pretende ser más preciso, en los cambios ocurridos a las jóvenes tras la aparición del primer sangrado menstrual. Como nos tiene acostumbrados la realizadora, lo contextualiza en una pequeña historia protagonizada en este caso por la niña Andreina (que se interpretó a sí misma, ya que en la vida real ése era también su nombre) y otros personajes cercanos a ella, caso de su madre y otros miembros de la comunidad. Pirela muestra en el cortometraje, aunque sea de forma breve, algunas de las dificultades que sufren los wayuu en su día a día, como la falta de agua corriente y la necesidad de ir a buscarla, en ocasiones, a lugares distantes. De interés son aquellas secuencias donde la directora muestra cómo se vive en la ranchería o cómo las mujeres wayuu preparan sus alimentos.

Sin embargo, Pirela no olvida el título dado al corto y aborda el ritual del *asiirulawaa* o “encierro” al que tradicionalmente se somete a las jóvenes al convertirse en mujeres, en gran parte del documental. Es así como Andreina pasa por el encierro wayuu que transcurrirá los primeros días con varias restricciones dietéticas, comportamentales y de cuidado; se mantendrá acostada en un chinchorro, evitará algunos alimentos, se le cortará el cabello, ingerirá la medicina tradicional wayuu y estará bajo el cuidado de su madre, tías y abuelas. Durante ese periodo la niña-mujer aprende a desenvolverse con las labores de casa, el tejido y el conocimiento de la medicina tradicional.

### **Mi nombre en el viejo telar (2021)**

El título de la obra es muy simbólico puesto que “viejo telar” evoca tejido, tradición, memoria. Aquí puede destacarse cómo Pirela entrelaza imagen y metáforas del tejido / telar como signos de continuidad cultural basada en los ancestros femeninos de la protagonista de la historia, quien afirma. “Quiero dejar mi nombre en el viejo telar de las abuelas Epieyuu”, afirmación que le da el coraje para afrontar los desafíos que le toca enfrentar (Pirela, E. 2021, Mi nombre en el viejo telar). El hilo conductor

está poderosamente marcado: ya no hay dispersión posible en otros temas y no vemos aparecer pequeñas historias al margen, a pesar del encanto y espontaneidad que se apreciaba en ellas. Los temas que preocupan a la cineasta no tienen ya que ver con la vida cotidiana de su pueblo; tampoco sus historias son escenificadas por wayuu reinventados en actores amateurs.

Como la propia directora ha declarado, “Mi nombre en el viejo telar” es una historia de desesperanza y en este sentido ofrece una reflexión sobre una mujer wayuu que, muy enferma de sus riñones, decide migrar con sus niños de vuelta a La Guajira materna. Pero Pirela va más allá y hace un canto, en la segunda parte del documental, de los valores indígenas en contraste con ese mundo occidental, ese mundo no indígena, tan incomprensible para ellos. El cortometraje muestra al espectador algunos elementos muy característicos del mundo wayuu, como pueden ser, por ejemplo, el arte de tejer sus chinchorros muy ligada a la transmisión de esos saberes por los ancestros femeninos y la importancia de continuar con esa herencia cultural como tejedora, mientras una voz femenina en off va relatando la enfermedad de la protagonista y la incapacidad de los hospitales de los alijunas para tratarla.

Finalmente, señala unas reflexiones relacionadas con la vida que estar en una fertilidad constante en todos los ámbitos de la misma y su opuesto no la muerte ya que representa para los wayuu un cambio de espacios, es una puerta de renovación; lo opuesto es la infertilidad, una vida estéril que ponen a reflexionar sobre la riqueza del sentido de la vida de este grupo social.

### **El silencio de las semillas (2023)**

Esta obra consolida la madurez estética y discursiva de Elizabeth Pirela. La metáfora de la semilla condensa el vínculo entre ecología y memoria: sembrar es recordar a partir de los saberes del origen, plantea un reencuentro con la naturaleza. El cortometraje introduce un discurso de la naturaleza desde la cosmovisión indígena, articulando cuerpo y territorio en un mismo gesto.

Enfatiza que se debe volver al saber sereno, volver al fuego de la sabiduría que significa comenzar a sanar. La metáfora de la semilla traza diametralmente todo el texto, se transforma en masa de maíz que se amolda a toda mano, se estira, se encoge, se acumula, se aplana, se parte en pedazos. No puede olvidarse ni dejarse de lado, porque se pudre. Si es cubierta con algo, y se trata con cuidados, no desaparece, solo duerme, está ahí. Solo es posible tolerarlo si se come. Finalmente, “esa masa-dolor se temple en el fuego... el fogón las cocina por dentro... tuesta su crudeza y las vuelve alimento” (Pirela, 2021, *El Silencio de las Semillas*)

En este sentido, el trabajo de Pirela puede comprenderse dentro de lo que Bolaños Guerra (2023) denomina “derecho a mirar”: un ejercicio político y comunicativo que transforma las relaciones entre quien filma y quien es filmado, generando una mirada dialógica y emancipadora.

En sus primeros documentales, el componente etnográfico aún se mantiene como un elemento de observación, pero progresivamente la directora avanza hacia un lenguaje visual más íntimo y reflexivo, en el que la cámara se convierte en mediadora entre las experiencias personales y la memoria colectiva de su comunidad.

En sus obras Pirela se basa en la tradición oral Wayuu incorporando elementos narrativos que resignifica en el lenguaje audiovisual: mitos, ritos, relatos, cosmovisión. En obras como *Mi nombre en el viejo telar*, el telar es metáfora visual de la memoria que se entreteje con el presente. Este enfoque dialoga con estudios de cine indígena que proponen que la imagen debe “respetar el cuerpo de la memoria” (es decir, permitir que la memoria hable desde espacios propios, en lugar de imponer lecturas externas).

Este tránsito coincide con lo que Córdova (2011) describe como la consolidación de las “estéticas enraizadas”, es decir, modos de producción audiovisual en los que los valores y los procesos comunitarios determinan tanto la forma como el contenido de las obras. En la narrativa de Pirela, la imagen no busca únicamente registrar sino proponer un espacio de diálogo intercultural, donde el espectador no es un observador distante, sino un observador participante invitado a compartir la experiencia Wayuu.

No es una obra estrictamente realista ni documental tradicional. En muchas de sus obras parece haber hibridación entre lo poético, lo simbólico y lo narrativo. Montajes fragmentados, el uso de planos simbólicos, el ritmo contemplativo, el uso del silencio, la ambientación sonora, todos estos recursos guían sus realizaciones. Comparar *Majayut, Señorita* con obras más recientes permite ver una evolución técnica (mayor dominio visual, refinamiento) y estética (mayor riesgo formal).

De acuerdo con Cristancho Altuzarra (2024), este tipo de cine se articula como un “tejido audiovisual” en el que las poéticas visuales funcionan como una estrategia de resistencia y de fortalecimiento de la identidad colectiva. El resultado es un discurso cinematográfico que se distancia del exotismo o de la mirada paternalista, y que se orienta hacia la autodefinición de los pueblos indígenas como sujetos históricos. En cada corto o documental de Pirela, se percibe un esfuerzo consciente por construir una memoria visual desde la voz propia y de los saberes relacionados con el origen de este grupo social, haciendo visible aquello que durante siglos fue silenciado.

Keraj (2014) plantea que este tipo de autoría indígena desafía los límites entre lo tradicional y lo moderno, mostrando que la tecnología y la modernidad pueden ser apropiadas sin pérdida de identidad. Este planteamiento se refleja en la manera en que Pirela utiliza las herramientas digitales para narrar su mundo Wayuu sin renunciar a sus códigos culturales. De esta forma, sus obras audiovisuales participan del debate latinoamericano en torno a la indigenidad contemporánea, en la medida en que fusiona elementos de la cultura propia con las dinámicas sociales y políticas actuales. Su obra no se limita a documentar una tradición: dialoga con las tensiones del presente, con los desplazamientos, los retos de las nuevas generaciones y las transformaciones que la modernidad impone sobre los pueblos indígenas.

Su obra visibiliza una identidad indígena no como exotismo, sino como lugar de habla activa. Ella reivindica la agencia de los sujetos comunitarios, evitando la representación pasiva del pueblo wayuu. En *Majayut Señorita* ya aparece una figura femenina joven con agencia narrativa, lo que sugiere que el género y la voz femenina son componentes esenciales desde la niñez.

Este enfoque coincide con las reflexiones de Moya Jorge (2025), quien subraya la necesidad de representar las nuevas formas de ciudadanía indígena, especialmente aquellas que surgen de la movilidad y el contacto con el mundo urbano occidental, temas que también aparecen de manera implícita en los relatos de Pirela.

Así, Elizabeth Pirela se convierte en una de las voces más consistentes del cine indígena venezolano y colombiano contemporáneo, una autora que utiliza el audiovisual no solo como medio de expresión artística, sino también como herramienta política y pedagógica.

Algunas obras apuntan hacia lo ecológico: la relación con la tierra, con el mar (Guajira), con ciclos naturales, tal como en el silencio de las Semillas y Junaya. Su proyecto animado *El viaje mítico de Sa'in* parece incorporar dimensiones míticas del territorio y su defensa contra fuerzas corporativas.

## **Conclusión**

El cine de Elizabeth Pirela y de otros realizadores wayuu contemporáneos no solo visibiliza una identidad colectiva; redefine los modos en que esa identidad se representa y se percibe en el imaginario nacional. En sus obras se percibe una búsqueda por rescatar los valores culturales y espirituales de su pueblo, pero también por cuestionar las estructuras de poder que históricamente han silenciado a las comunidades indígenas.

La obra de Elizabeth Pirela ofrece una propuesta estética y política que trasciende los límites del cine indígena tradicional. Su apuesta por la oralidad, la memoria y la visualidad simbólica convierte su filmografía en un espacio de resistencia cultural y epistemológica.

Al mismo tiempo, su incursión en circuitos internacionales demuestra la posibilidad de articular un cine indígena contemporáneo sin renunciar a la raíz comunitaria. En ese sentido, su trabajo encarna una forma de “decolonialidad sensible”: un cine que no solo narra la diferencia, sino que la siente, la ve y la hace escuchar.

Como afirma Elizabeth Pirela en una entrevista (UAIN, 2025): — Nuestro futuro es volver al origen. Hacer cine es sembrar imágenes para el futuro. Cada plano es una semilla—

## Referencias

Arreaza Camero, E. (2010). Representación del indígena en el cine venezolano de ficción. *Fermentum*, 20(57), 130–150.

Bolaños Guerra, T. (2023). Cine: mirada y vínculo para transformar. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (152), 217–234.

Calvo de Castro, P. (2022). Resistencia y desigualdad: Cine documental etnográfico en Colombia. *Disertaciones. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social*, 15(1), 1–16.

<https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.11149>

Córdova, A. (2011). Estéticas enraizadas: Aproximaciones al video indígena en América Latina. *Comunicación y Medios*, (24), 81–107.

Cristancho Altuzarra, J. G. (2024). Tejidos audiovisuales y poéticas radicales: Organización y lucha de pueblos indígenas en el cine colombiano. *Signo y Pensamiento*, 43, 2027–2731.

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp43.tapr>

Fuentes Bajo, M. D. (2021). *Cine en Venezuela. Apuntes*. Ediciones Ageoiro.

Fuentes Bajo, M. D., & Paz Reverol, C. L. (2024). De niña a mujer en la cultura wayuu: Estudio de las fuentes literarias y fílmicas. En S. Olivero Guidobono (Coord.), *Planteamientos humanos ante los retos socio-culturales. Materiales, técnicas, estrategias y resultados* (pp. 430–439). Dykinson.

Keraj, S. (2014). Indigenidad y cine indígena. *Poliantea*, 10(18), 11–32.

Moya Jorge, T. (2018). Ciudadanos invisibles: Movilidad e identidad urbana en el cine indígena latinoamericano. *Archivos de la Filmoteca*, (75), 165–180.

Paz Reverol, C. L., Valbuena Chirinos, C. A., & Fuentes Bajo, M. D. (2020). El silencio de los wayuu, una mirada interpretativa. En X. Morales Caruncho, M. Tizón Díaz, & R. Marfil Carmona (Coords.), *Investigación y experiencias educativas centradas en la creatividad artística. Música, cultura audiovisual y artes escénicas en la sociedad de las pantallas* (pp. 803–813). Dykinson.

Pirela, E. (2008). *Junaya* [Cortometraje]. <https://youtu.be/7SAulsioyqM>

Pirela, E. (2010). *Majayut Señorita* [Cortometraje]. <https://youtu.be/rma9pN9O880>

Pirela, E. (2021). *Mi nombre en el viejo telar* [Documental]. Wayuulab. <https://youtu.be/2Up568EGBi4>

Pirela, E. (2023). *El silencio de las semillas* [Cortometraje]. Fondo Mixto de Cultura de La Guajira; Fundación Coindesoem.

Rodríguez, Y. (s. f.). *Indigenous Imaginarium Creatives among the few selected for the Morelia International Film Festival Lab*. If Not Us Then Who?. <https://ifnotusthenwho.me/impact-storytellers/indigenous-imaginarium-creatives-interview/>

Rodríguez Velásquez, F. (2016). Cine, poder e historia: La representación y construcción social del indígena en el cine de ficción venezolano durante la década de los años 80. *Campos en Ciencias Sociales*, 4(1), 11–31. <https://doi.org/10.15332/s2339-3688.2016.0001.01>

Uain, Wainjirawa. (2025). Nuestro futuro es volver al origen: Elizabeth Pirela, entrevista cineasta pueblo wayuu [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/live/LtwG0nWz9fM>.

# ***EL CUERPO COMO FRONTERA SIMBÓLICA: GÉNERO, MEMORIA Y VULNERABILIDAD EN EL EJERCICIO DE LA AUTORREPRESENTACIÓN***

*Onedys Calvo Noya<sup>1</sup>*

*Perdidas ya la idea de lo absoluto,  
los artistas parecen buscar en su propio cuerpo el referente de todo.*

*Rosa María Olivares*



Fuente: Agueda Ortega Fuera de juego. Estas tetas son mías. Performance (2025). Archivo de la artista.

---

<sup>1</sup> Licenciada en Historia del Arte. Universidad de La Habana, Cuba. Magíster en Historia del Arte. Universidad de la Habana. Doctoranda Universidad de Sevilla. Correo electrónico: [onedyscalvonoya@gmail.com](mailto:onedyscalvonoya@gmail.com)

**Resumen:** El texto aborda cómo la autorrepresentación en el arte contemporáneo se presenta como alternativa temática prolífera para abordar disímiles problemáticas y zonas de conflicto. Se asume como una práctica crítica situada en un contexto, en la que el artista utiliza su propio cuerpo no para afirmarse identitariamente -que también-, sino como un campo de tensión donde se inscriben experiencias de género, raza, deseo y pertenencia sociocultural. Desde las producciones artísticas de los cubanos Elio Rodríguez y Yahanara Mauri, y la de los españoles David Burbano y Águeda Ortega, se argumenta lo dialógico de este tipo de trabajo. Aunque sus lenguajes —fotografía, performance, instalación, uso de plataformas digitales— difieren, y sus contextos también, en todos los casos el cuerpo funciona como un lugar de negociación entre experiencia íntima y conflicto social, entre deseo, memoria y normatividad cultural. Sus trabajos desplazan la autorrepresentación del plano de la imagen al de la experiencia. En el caso de Elio Rodríguez, el cuerpo se convierte en imagen-marca, en superficie donde se exageran y parodian los estereotipos de la masculinidad racializada. En Yahanara Mauri, el cuerpo aparece como presencia cotidiana y testigo ético de un entorno social en crisis, donde mostrarse implica asumir responsabilidad política. En la obra de David Burbano, el cuerpo es lugar de sacrificio y memoria encarnada, sometido a acciones de desgaste que remiten tanto a lo personal como a lo estructural. En Águeda Ortega, el cuerpo femenino se afirma como territorio soberano a través de la ritualidad y la reapropiación simbólica, mientras cuestiona los dispositivos culturales que lo regulan.

**Palabras claves:** Autorrepresentación; cuerpo autorrepresentado; performance; memoria; género; racialización; ética, otredad; frontera simbólica; ritualidad artística; arte cubano; arte iberoamericano

### **The body as a symbolic border: gender, memory, and vulnerability in the practice of self-representation**

**Abstract:** This article examines self-representation in contemporary art as a particularly productive thematic and methodological approach for addressing diverse social problematics and zones of conflict. Self-representation is understood here as a situated critical practice in which

artists use their own bodies not merely for the affirmation of identity—although this dimension is also present—but as a field of tension where experiences of gender, race, desire, and sociocultural belonging are inscribed. Drawing on the artistic practices of the Cuban artists Elio Rodríguez and Yahanara Mauri, and the Spanish artists David Burbano and Águeda Ortega, the article argues for the dialogical nature of this mode of artistic production. Although their artistic languages—photography, performance, installation, and the use of digital platforms—differ, as do their contexts, in all cases the body operates as a site of negotiation between intimate experience and social conflict, between desire, memory, and cultural normativity. Their works shift self-representation from the realm of the image to that of lived experience. In Elio Rodríguez's work, the body becomes a branded image, a surface upon which stereotypes of racialized masculinity are exaggerated and parodied. In Yahanara Mauri's practice, the body appears as an everyday presence and an ethical witness to a social environment in crisis, where visibility entails political responsibility. In David Burbano's work, the body functions as a site of sacrifice and embodied memory, subjected to acts of exhaustion that refer simultaneously to personal and structural dimensions. In Águeda Ortega's practice, the female body is asserted as a sovereign territory through ritual and symbolic reappropriation, while simultaneously questioning the cultural dispositifs that regulate it.

**Keywords:** Self-representation; embodied body; performance; memory; gender; racialization; ethics; otherness; symbolic boundary; artistic ritual; Cuban art; Ibero-American art.

## La disolución del yo

Especialmente en períodos de descentramiento, de crisis existenciales y de desmoronamiento de ideales de colectividad, el individuo parece buscar en sí mismo su propio norte. En el actual contexto globalizado, los artistas se empeñan por definir un estilo o poética personal basada en exploraciones formales y temáticas muy personales. En esa búsqueda se

interesan cada vez más por lo desplazado, lo desconocido o lo inconfeso, pero ya no solo atendiendo a la necesidad de representar, sino de interpelar, criticar y subvertir. Y en este camino la autorrepresentación se presenta como una práctica artística tan socorrida como dialógica.

Cuando el artista es el protagonista de su propia obra, esta adquiere un aura especial, cierta seducción ante la tentación de trasgredir la privacidad del autor e interpelar sus razones. Sin embargo, en la contemporaneidad, el ejercicio de la autorrepresentación implica al espectador en una decodificación más compleja de los sentidos de la pieza, pues el tratamiento que se hace del asunto, trasciende la representación narcisista o la introspección identitaria, para producir un ejercicio crítico de las diferentes construcciones culturales.

Acudir al propio cuerpo del artista como medio de exploración estético-conceptual, no constituye un autorretrato, sino un territorio de análisis de las condiciones históricas, sociales y culturales que configuran la subjetividad individual y colectiva. Como señala Stuart Hall, la identidad no es una esencia fija, sino una “posición de enunciación” producida en el cruce entre historia, representación y poder (Hall, 1996).

Si nos remitimos a un paradigma del arte universal, como lo es Frida Kahlo, podemos constatar cómo la autorrepresentación se desplaza hacia el terreno de lo sociopolítico, y se asume como una forma de deconstrucción de las estructuras socioculturales.

Su proceder, intimista y surrealista, fue un ejercicio absoluto de auto-reconocimiento y de auto-reafirmación, que se desarrolló a la sombra de los grandes pintores de la vanguardia de principios de siglo XX en su país. Las representaciones oníricas de sus inquietudes, abrió puertas inexploradas de lo físico y lo psicológico y, además, a reivindicaciones múltiples de la identidad nacional en un mundo muy occidental, en un contexto que entendía el arte como bandera del conflicto social y no del individual.

Sus autorretratos se inscriben dentro de los cánones del género, pero a la vez los trascienden y reubican: más que en una obsesión creativa, o en el pretexto sobre la supuesta facilidad de acceso a uno mismo, en una

posibilidad temática prolífera para la creación donde se cruzan, bajo la apariencia del ego y la individualidad, múltiples indagaciones sociológicas, religiosas, antropológicas y estéticas. (Calvo, 2015).

Si hacemos una revisión a la propuesta artística de cuatro creadores de diferentes contextos y con diversas preocupaciones, pero que comparten la misma operatoria del trabajo con su cuerpo como territorio de evidencia: Elio Rodríguez (Cuba), Águeda Ortega España, Yahanara Mauri (Cuba) y David Burbano (España), podremos valorar la factibilidad de este procedimiento artístico para abordar múltiples conflictos.

Michel Foucault se referiría al cuerpo, en su relación con la sociedad, de la siguiente manera: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelve), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento”.

El cuerpo representado remite a un individuo, a un sujeto singular, con sus particularidades definitorias tanto desde lo físico, como desde lo psicológico y lo sociocultural. Pero en este proceso de creación el artista, con su autoridad, sensibilidad e intencionalidad, en buena medida, lo cosifica y hace que la individualidad se convierta en referente contextual, que devenga sujeto - objeto de la obra de arte, representante de un fragmento de determinada sociedad.

Siguiendo a Judith Butler, el cuerpo no puede entenderse como una entidad previa a la cultura, sino como un efecto de normas reiteradas que producen género, sexualidad y legibilidad social (Butler, 1990). La autorrepresentación no reproduce pasivamente estas normas, sino que las exagera, las ralentiza o las expone hasta volverlas visibles y cuestionables. El cuerpo se convierte así en un espacio performativo donde se evidencian las condiciones de su propia producción: nociones de género, sexualidad, eros, raza, y marcas socioculturales, que describen su individualidad y prefiguran un modo de relacionarse, en el cual tampoco escapa el ego.

## **El cuerpo como dispositivo crítico: autorrepresentación, masculinidad y economía simbólica en *Machoman Enterprise* de Elio Rodríguez**

La obra del artista cubano Elio Rodríguez se inscribe en una tradición crítica del arte contemporáneo que problematiza sobre los procesos de construcción identitaria en contextos poscoloniales. En particular, su proyecto *Machoman Enterprise* (Fotografía digital sobre lienzo, 2016) articula una reflexión incisiva sobre la masculinidad, el cuerpo racializado y la circulación simbólica de los estereotipos culturales, situándose en la intersección entre performance, apropiación y crítica institucional. Lejos de constituir un ejercicio autobiográfico, la autorrepresentación en esta serie opera como un dispositivo analítico que expone la dimensión performativa, económica y política del género y la raza.

En la serie *Machoman Enterprise*, Elio Rodríguez construye una figura autorreferencial que se presenta simultáneamente como sujeto y objeto de representación. El artista se apropia de su propio cuerpo para convertirlo en imagen-marca, desplegando una estrategia que remite tanto a las lógicas del marketing contemporáneo como a las teorías críticas sobre la subjetividad neoliberal. El “machoman” se presenta como una construcción hiperbólica que pone en evidencia los mecanismos mediante los cuales la masculinidad se produce y legitima socialmente.

La dimensión racializada del cuerpo masculino resulta central en esta propuesta. En el contexto cubano —y, por extensión, caribeño— la masculinidad negra o mestiza ha sido históricamente codificada a través de imaginarios coloniales que asocian el cuerpo racializado con la fuerza física, la sexualidad excesiva y la primitivización cultural. *Machoman Enterprise* no evade estas codificaciones, sino que las exagera deliberadamente, revelando su carácter construido. Al ocupar el estereotipo y llevarlo al límite de la caricatura, Elio Rodríguez produce una distancia crítica que desestabiliza la naturalización de estos imaginarios y evidencia su persistencia en la cultura visual contemporánea.



Fuente: Elio Rodríguez. Con la guardia en alto. Resistiremos. Fotografía digital sobre lienzo (Versión 2021). Archivo digital del artista.

Esta estrategia se articula mediante una relectura crítica del folclore cubano, entendido no como depósito de autenticidad cultural, sino como repertorio de signos históricamente instrumentalizados. Gestos, posturas corporales y referencias a la cultura popular aparecen reconfigurados dentro de un régimen visual que subraya su carácter performativo. El artista no reivindica el folclore como esencia identitaria, sino que lo somete a un proceso de desmantelamiento simbólico, mostrando cómo ciertas representaciones del “macho” han contribuido a consolidar una noción excluyente y normativa de la identidad nacional.

Asimismo, la serie establece un diálogo explícito con iconos y convenciones de la historia del arte occidental. Las poses del cuerpo remiten a modelos clásicos de heroicidad y monumentalidad masculina, pero estas referencias aparecen contaminadas por la estética del exceso y la autoparodia. Al reinscribir un cuerpo racializado dentro de cánones históricamente asociados a la blancura, la armonía y la universalidad, Rodríguez pone en crisis la pretendida neutralidad de dichos modelos y revela su dimensión ideológica. El resultado es una imagen que oscila entre la cita y la distorsión, entre la apropiación y la crítica. Sobre Machoman Enterprise el artista declara:

La publicidad comercial y la propaganda política: Dos medios que utilizan los mismos recursos visuales para vender realidades soñadas. Esta serie juega con esos recursos, incorpora además varias referencias a la historia del Arte, usa el humor para hablar de problemas que le son afines a mi obra en general: la identidad, los prejuicios en general y en particular los raciales, y sobre todo el “encuentro de culturas”. El uso del personaje del “Macho” (que usa como referencia mi propio cuerpo, pero idealizado), se presenta como un arquetipo, como cliché de una referencia cultural: el otro. (Rodríguez, 2021).

Uno de los aportes más significativos de Machoman Enterprise reside en su uso consciente de los recursos visuales de la publicidad. El lenguaje de la marca, la serialidad, el eslogan explícito y la estetización del cuerpo como producto, introducen una lectura económica de la identidad. El cuerpo masculino racializado se presenta como capital simbólico, susceptible de ser consumido, exportado y revalorizado en los circuitos culturales globales. Esta operación no solo critica la mercantilización de la subjetividad, sino que señala las tensiones específicas que atraviesan a los artistas cubanos en la diáspora o en diálogo con mercados internacionales.

Desde esta perspectiva, Machoman Enterprise puede entenderse como una reflexión sobre la condición contemporánea del sujeto artístico, obligado a negociar entre visibilidad, estereotipo y legitimidad crítica. La ironía que atraviesa la serie no funciona como simple distanciamiento humorístico, sino como una herramienta epistemológica que permite desactivar los discursos hegemónicos sobre género, raza y nación. El cuerpo del artista se convierte así en un campo de batalla simbólico donde se enfrentan los imaginarios heredados y las posibilidades de resignificación.

Su autorrepresentación es estratégica y profundamente crítica, para señalar la masculinidad y la racialización como construcciones históricas atravesadas por relaciones de dominación. Su trabajo no propone una identidad alternativa cerrada, sino un espacio de fricción donde el estereotipo es expuesto, tensionado y devuelto al espectador como problema. En ese gesto, Rodríguez se inscribe en una línea de prácticas artísticas que conciben el arte como un lugar privilegiado para pensar

críticamente las formas en que los cuerpos son vistos, consumidos y regulados en la cultura contemporánea.

### **Autorrepresentación, ética y disenso visual en Esto no es un país de Yahanara Mauri**

La obra fotográfica de Yahanara Mauri se inscribe en un conjunto de prácticas contemporáneas que utilizan la fotografía del cuerpo no como ejercicio narcisista, sino como estrategia crítica frente a contextos de violencia simbólica, precariedad social y desgaste político. En particular, la serie *Esto no es un país* (Fotografía digital, 2023-2024), difundida a través de Instagram, constituye una reflexión visual sobre Cuba, la experiencia cotidiana y el compromiso ético de la artista con su entorno inmediato. Según declara la artista:

La imagen forma parte de una serie de autorretratos creados para Instagram con la intención de realizar una crítica a la compleja realidad cubana, al caos que la acontece, a la crisis económica que la asfixia y al desencanto social que emerge ante un sistema que no satisface las necesidades vitales de sus ciudadanos. (Mauri, 2020).

Desde el título de la serie ya se introduce la negación que remite a una crisis de sentido: “esto no es un país”; no afirma una inexistencia literal, sino que señala la fractura entre la idea de nación como proyecto simbólico y la vivencia concreta de un territorio marcado por la carencia, el deterioro y la incertidumbre. En este sentido, la obra de Mauri se sitúa en una tradición crítica que entiende la nación no como una entidad estable, sino como una construcción discursiva sometida a tensiones constantes. La negación del país es, en realidad, una afirmación de la experiencia: lo que se muestra no es la nación idealizada, sino la vida tal como se vive y se padece.

La autorrepresentación ocupa un lugar central en esta serie. Mauri se fotografía a sí misma, pero lo hace desde una posición que desactiva la lógica del autorretrato clásico. Su cuerpo no aparece como centro de exaltación ni como objeto de contemplación, sino como presencia situada,

vulnerable y expuesta. Su rostro es la superficie sobre la que escribe las sentencias que siente: “Miedo no es libertad”, “La isla que se hunde”, “La isla del bla bla, bla”.... El gesto autorrepresentativo funciona aquí como una toma de posición: la artista asume una responsabilidad ética frente a lo que muestra. No habla “sobre” el país desde una distancia analítica, sino “desde” el país, implicando su propio cuerpo como testigo y como archivo.



Fuente: Yahanara Mauri. Esto no es un país. Fotografía digital (2022-2024). Dossier de la exposición Para qué quiero pies... Otoño Cultural Iberoamericano de Huelva. Septiembre de 2024. España.

Este uso de la autorrepresentación puede leerse como una forma de compromiso político. Más que consignas o declaraciones explícitas, Esto no es un país articula una política de lo cotidiano, donde los gestos mínimos, el rostro cansado y las miradas directas construyen una narrativa de resistencia silenciosa. La ética de la obra reside precisamente en esa negativa a estetizar la precariedad o a convertir el sufrimiento en espectáculo. Las imágenes de Mauri no buscan conmovir desde el exceso, sino interpelar desde la cercanía.

El uso de Instagram como plataforma no es un elemento secundario, sino constitutivo de la propuesta. Al elegir una red social asociada al consumo rápido de imágenes, la artista introduce una tensión productiva entre forma y contenido. Esto no es un país se inserta en el flujo de información visual de la cultura digital, pero lo hace para interrumpirlo. Sus imágenes, lejos de ajustarse a los códigos convencionales que persiguen un “like”, producen una incomodidad que obliga al espectador a detenerse. Su imagen se convierte en un obstáculo frente a la lógica del consumo visual.

Desde una perspectiva ética, su propuesta plantea preguntas fundamentales sobre quién tiene derecho a representar la crisis y desde dónde se hace esa representación. Al hacerlo desde la autorrepresentación, la artista evita la apropiación del dolor ajeno y se sitúa en un lugar de coherencia entre experiencia y discurso. Su cuerpo no es metáfora abstracta de la nación, sino cuerpo concreto atravesado por las mismas condiciones que denuncia. Esta coincidencia entre sujeto que mira y sujeto que es mirado refuerza la dimensión ética de esta serie.

La dimensión política de Esto no es un país no se articula únicamente en relación con el Estado o con los discursos oficiales, sino también con los regímenes de visibilidad que determinan qué imágenes de Cuba circulan y cuáles permanecen invisibles. Frente a las representaciones exotizantes o propagandísticas, la obra de Mauri propone una visualidad austera, directa y desprovista de épica. La negación del país es también una negación de los relatos cerrados, tanto los que idealizan como los que simplifican.

En este sentido, la serie puede entenderse como una forma de diseño visual. Siguiendo una concepción política de la estética, las imágenes de Mauri redistribuyen lo sensible al hacer visible aquello que suele quedar fuera del marco: el cansancio, la fragilidad, la espera. La autorrepresentación no afirma una identidad, sino que expone una condición compartida. El “yo” que aparece en las imágenes no es individualista, sino relacional; funciona como punto de entrada para una experiencia colectiva.

*Esto no es un país*, no es solo aportadora al campo de la fotografía contemporánea cubana, sino también a los debates sobre arte, ética y política en la era digital. Su obra propone una política de la presencia: estar,

mirar y mostrarse como acto de responsabilidad. En esa insistencia ética, en la que el país se expone como experiencia vivida, abierta y profundamente conflictiva.

### **Cuerpo ofrecido, memoria encarnada: autorrepresentación y sacrificio en la obra de David Burbano**

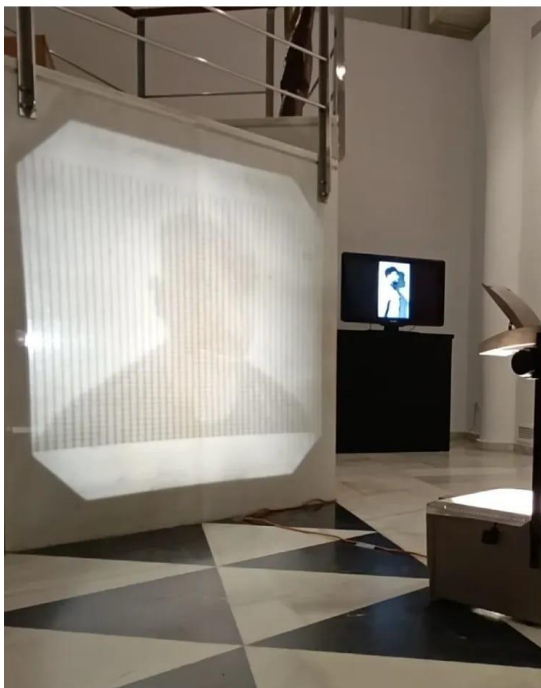
La obra de David Burbano se articula en torno a la investigación del cuerpo como espacio de inscripción simbólica, afectiva y sociocultural. El artista construye una poética visual donde la memoria y el sacrificio se presentan no como conceptos abstractos, sino como experiencias vividas, encarnadas y reiteradas. Su práctica, desarrollada entre la fotografía y la instalación, propone una reflexión compleja sobre la relación entre lo íntimo y lo social, situándose a sí mismo como lugar de mediación entre la historia personal y las estructuras colectivas de sentido.

La autorrepresentación en su obra no responde a una lógica narcisista ni a un deseo de afirmación identitaria. Su presencia en la imagen funciona como gesto de exposición y vulnerabilidad. El artista se sitúa a sí mismo como sujeto ofrecido, que muestra un estado de tensión, desgaste o entrega. Esta operación desplaza el autorretrato del terreno de la autocelebración, hacia el del sacrificio simbólico: no se representa para afirmarse, sino para ser puesto en riesgo, interrogado y, en cierto modo, consumido por la mirada del otro. En su pieza *El olvido del yo*, el artista declara:

Continúo con la constante reflexión personal sobre mi propia existencia, el paso del tiempo y la familia. Los personajes desdibujan mi propio rostro que se pierde con el paso del tiempo y a su vez son imágenes de momento que no volveré a vivir con ellos, como reflejo de otros muchos momentos que no puedo disfrutar de ellos, sintiéndome culpable de mi propia decisión vital. (Burbano, 2021).

El sacrificio es como una categoría recurrente en su trabajo. No se trata de un sacrificio heroico ni ritualizado en sentido tradicional, sino de un sacrificio cotidiano, silencioso, asociado a la repetición, al esfuerzo y a la persistencia. En muchas de sus obras, el cuerpo se presenta sometido a

acciones que implican resistencia física o emocional, generando una sensación de desgaste que remite tanto a la experiencia individual como a dinámicas sociales más amplias. Una obra como *El olvido del yo*, es bien representativa de cómo la autorrepresentación en su trabajo es una metáfora de los cuerpos colectivos atravesados por la rutina, la espera o la violencia estructural.



Fuente: David Burbano. *El olvido del yo*. Instalación. Dossier de la exposición *Para qué quiero pies...* Otoño Cultural Iberoamericano de Huelva. Septiembre de 2024. España.

En la autorrepresentación que hace David Burbano, la memoria no opera como un archivo estático del pasado, sino como un proceso activo que se actualiza en el presente. Esta memoria encarnada se construye desde lo fragmentario y lo incompleto, subrayando la imposibilidad de una narración absoluta. La imagen fotográfica, lejos de fijar un recuerdo, se

convierte en un espacio de tensión entre lo que se recuerda y lo que se pierde.

La exploración en la instalación como medio de expresión, amplía esta dimensión memorial y de ritualización. En sus trabajos instalativos el cuerpo, difuminado o ausente —sugerido a través de objetos, huellas o disposiciones espaciales— se antoja fantasmagórico. La instalación funciona como extensión del cuerpo del artista, como escenario donde el sacrificio se desplaza del acto performativo a la experiencia del espectador. Al recorrer estos espacios, el público se ve implicado en una relación ética con la obra, confrontado con restos, rastros o estructuras que evocan una acción ya ocurrida o en permanente suspensión.

La fotografía, por su parte, cumple una función ambivalente. Por un lado, documenta acciones y estados corporales; por otro, construye imágenes cuidadosamente compuestas que enfatizan la dimensión simbólica del sacrificio. El uso de la luz, el encuadre y los elementos visuales que utiliza, refuerzan el carácter introspectivo de las imágenes, evitando hacer de la propuesta un espectáculo. Su fotografía no busca impactar desde lo explícito, sino generar una implicación afectiva en el espectador.

Aunque su autorrepresentación remite a una experiencia personal, sus obras no se agotan en la biografía del artista. El cuerpo que se ofrece y se sacrifica funciona como superficie de proyección para experiencias compartidas, vinculadas a contextos sociales específicos. La intimidad no aparece como refugio privado, sino como espacio atravesado por relaciones de poder, por memorias colectivas y por condiciones materiales que exceden al individuo.

La obra de David Burbano se presenta como una práctica de resistencia silenciosa: el tiempo que transcurre lento, la reiteración explícita y la exposición del cuerpo sin benevolencias estéticas, el artista se opone a los regímenes de productividad y consumo que dominan la cultura contemporánea. Su trabajo reclama un tiempo otro, un tiempo del cuerpo y de la memoria, donde el sacrificio no se glorifica, pero tampoco se oculta.

Burbano articula una reflexión profunda sobre la autorrepresentación como acto ético desde un lenguaje visual marcado por la vulnerabilidad y la implicación. Su obra no plantea respuestas cerradas, sino que abre un espacio de interrogación donde el cuerpo se afirma como campo de tensión entre memoria, experiencia y sociedad.

### **Cuerpo ritual y disidencia simbólica: género, performatividad y crítica cultural en la obra de Águeda Ortega**

Desde una perspectiva feminista y decolonial, la obra performática de Águeda Ortega problematiza sobre los regímenes de representación que históricamente han disciplinado los cuerpos feminizados, particularmente aquellos atravesados por herencias coloniales, patriarcales y heteronormativas.

En este marco, la performance *Fuera de juego: Estas tetas son mías* se configura como una de las piezas más contundentes de su producción. El título de la obra constituye ya un posicionamiento enfático. Esta afirmación desafía siglos de expropiación simbólica del cuerpo femenino, que históricamente ha sido objeto de regulación, control y consumo visual, tanto desde discursos religiosos y científicos como desde la cultura popular y los medios de comunicación. La obra de Ortega se sitúa frontalmente contra esta tradición, exponiendo el cuerpo no como imagen disponible, sino como territorio de soberanía. La artista es muy frontal desde que se plantea su obra:

En la obra también tiene importancia la chepa autoimpuesta, una autocirugía visible a la que me forcé desde niña y a la que sometí al alma para encajar desde el rechazo a este signo de mujer y lo que significaba ser mujer en el mundo que me tocaba vivir. Una dictadura estética y social que yo rechazaba íntimamente. Hoy ese proceso está en mí en dirección opuesta, estoy realizando lo que llamo una autocirugía a la inversa. Estoy recuperando este terreno de mi cuerpo, recuperando los fragmentos del alma perdidos en la censura corporal y performando con mi obra en diferentes espacios para también conseguir liberar los espacios de esta

opresión, aunque sea mínimamente, o hacer reflexionar sobre esta inmensa insensatez e injusticia.

Los pechos hoy en día no son un martirio impuesto desde fuera, sino un campo de batalla internalizado donde mujeres, personas trans y disidencias negocian, aumentan, reducen o borran su identidad esencial para convertirse a una identidad homogeneizada. (Ortega, 2018).



Fuente: Agueda Ortega Fuera de juego. Estas tetas son mías. Performance. (2025) Foto de Nikolas Zale. Archivo de la artista.

Una primera lectura de *Fuera de juego: Estas tetas es mías* conduce a una crítica directa a la objetualización del cuerpo femenino y a la fragmentación de este en partes destinadas al deseo, la moral o la censura. El énfasis en los senos —históricamente asociados a la sexualización, la maternidad o la vergüenza— expone la manera en que ciertas zonas del cuerpo han sido cargadas de significados contradictorios y normativos. Ortega no los estetiza ni los erotiza, sino que lo presenta desde una presencia directa y confrontativa.

La dimensión ritual de la obra refuerza en este tipo de prácticas la operatividad crítica. Elementos como la manipulación física, la concentración corporal y la duración de la performance, son estrategias que provienen de prácticas rituales, que la artista resignifica desde una lógica contemporánea y disidente. El ritual deviene un espacio de reapropiación simbólica, en el cual el cuerpo femenino, no es ofrecido ni sacrificado para el otro, sino afirmado para sí. Con esta performance Ortega subvierte los dispositivos culturales de control.

La colonialidad del poder no solo ha organizado jerarquías raciales y económicas, sino también jerarquías corporales y de género, estableciendo qué cuerpos son legítimos, visibles o deseables. *Fuera de juego: Estas tetas* son mías interrumpe estas jerarquías al situar el cuerpo femenino como lugar de enunciación autónoma, no mediada por discursos morales o estéticos hegemónicos. En este sentido, la performance puede entenderse como un acto de desobediencia epistémica, donde el cuerpo produce conocimiento desde la experiencia encarnada.

Esta obra se caracteriza por una economía de gestos y una intensidad contenida que opta por una presencia firme, casi obstinada. La incomodidad que genera no es un efecto colateral, sino parte constitutiva de su estrategia crítica. Al sostener la acción en el tiempo, la artista obliga a confrontar las miradas aprendidas, los prejuicios interiorizados y las formas de violencia simbólica normalizadas.

Su carácter íntimo no contradice su dimensión social. La afirmación del cuerpo propio se convierte en un gesto colectivo en la medida en que interpela estructuras compartidas de opresión. El cuerpo de la artista no representa a “la mujer” como categoría abstracta, sino que funciona como

punto de articulación de múltiples experiencias de subordinación y resistencia.

Águeda Ortega no busca reconciliación ni consenso, sino abrir un espacio de fricción donde el cuerpo se afirma como territorio soberano y como herramienta crítica. En ese gesto, la obra se inscribe en una línea de prácticas contemporáneas que entienden el performance como un acto de reapropiación simbólica y como una forma de subversión.

### **El cuerpo como frontera simbólica, no como espacio íntimo aislado.**

Los cuerpos de cada uno de estos artistas son cuerpos situados: cuerpos marcados por las fricciones de sus contextos específicos, por diálogos con la alteridad y con construcciones sociales que determinan formas de ser y de estar, del saber y del mirar.

En Elio Rodríguez, el cuerpo masculino racializado aparece como imagen-marca, revelando cómo eros, raza y mercado se entrelazan en la producción de estereotipos culturales. En Yahanara Mauri, el cuerpo se presenta como testigo ético de una experiencia social marcada por la precariedad, donde autorrepresentarse implica asumir responsabilidad política frente a lo visible. En David Burbano, el cuerpo es lugar de sacrificio y desgaste, una superficie donde la memoria se encarna a través de la resistencia. En Águeda Ortega, el cuerpo femenino se reapropia de sí mismo mediante la ritualidad, cuestionando herencias patriarcales y coloniales.

Son también cuerpos que funcionan simultáneamente como espacio de intimidad y de exposición, de experiencia personal (dolor, deseo, cansancio o memoria) y de circulación pública (a través de la fotografía, la performance, la instalación o las plataformas digitales). Esta frontera no se presenta como límite estable, sino como zona de tensión, de enfrentamientos, de desplazamiento, de redistribución de lo sensible y como una forma de negociación con la mirada del otro. El cuerpo del artista se ofrece, pero no como objeto pasivo de consumo visual, sino como presencia que interpela, incomoda y demanda una respuesta ética; se

convierte en umbral de cruce del deseo y la censura, la visibilidad y el riesgo, la resistencia y la vulnerabilidad.

Estas obras desdibujan en el cuerpo del artista el límite entre arte y vida; lo exponen como espacio de emancipación que cuestiona las formas en que somos vistos y regulados en el espacio social contemporáneo. Se ofrece como recurso cercano y accesible a través del cual confesar perturbaciones y vulnerabilidades, a la vez que confirman cómo la autorrepresentación deviene esa zona de tránsito entre pares de oposición binaria propuestos por Lévi-Strauss: entre lo íntimo y lo público, entre la introversión y la extroversión, el subconsciente y lo racional, lo antiguo y lo moderno, lo profuso y el vacío, la reafirmación y la disolución del yo....

## Bibliografía

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. (Obra original publicada en 1990).

Calvo, O. (2015) *Nuevas tentaciones de Narciso*. Boloña

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. (Obra original publicada en 1952).

Hall, S. (2010). “Identidad cultural y diáspora”; en E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Andina Simón Bolívar. (Ensayo original publicado en 1996), pp. 349-361.

Lugones, M. (2011). *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, 14, 73–101.

Mosquera, G. (2010). *Caminar con el diablo: Textos sobre arte, internacionalismo y culturas*. Exit Publicaciones.

Olivares, R. M. (1996) *El reflejo de Narciso*. Lápiz, 122,14-19.

Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. LOM Ediciones.

Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática en las Américas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

### **Dossiers y catálogos:**

Burbano, D. (2019). *Cuerpo sacrificial. Catálogo de exposición*. Dossier de artista.

Burbano, D. (2021). *Memoria, desgaste y persistencia*. Dossier de artista. Publicación curatorial independiente.

Calvo, O. (2024). *Para qué quiero pies...* Dossier de exposición. Otoño Cultural Iberoamericano de Huelva. Septiembre de 2024. España.

Mauri, Y. (2020). *Esto no es un país*. Dossier de proyecto fotográfico. Publicación digital / Instagram como plataforma artística.

Ortega, Á. (2025). *Estas tetas son mías*. Dossier de performance. Archivo de la artista.

Rodríguez, E. (2021). *Cuerpo, mercado y parodia*. Dossier de artista. Archivo digital del artista.

### **Material gráfico:**

Burbano, David (2024) *El olvido del yo*. Instalación. Dossier de la exposición *Para qué quiero pies...* Otoño Cultural Iberoamericano de Huelva. Septiembre de 2024. España.

Mauri, Yahanara (2022-2024) *Esto no es un país*. Fotografía digital Dossier de la exposición *Para qué quiero pies...* Otoño Cultural Iberoamericano de Huelva. Septiembre de 2024. España.

Ortega, Agueda (2025) *Fuera de juego. Estas tetas son mías*. Performance. Archivo de la artista.

Rodríguez, Elio (Versión 2021) *Con la guardia en alto. Resistiremos*. Fotografía digital sobre lienzo. Archivo digital del artista.

Zale, Nikolas (2025) *Fuera de juego. Estas tetas son mías*. Performance. Archivo de la artista Agueda Ortega.

## ***INSTRUCCIONES PARA AUTORES***

Publicación de las Universidades Nacional de San Juan, Argentina - Facultad de Ciencias Sociales- y Universidad de La Serena, Chile -Facultad de Ciencias Sociales, Empresariales y Jurídicas.

Esta revista tiene el propósito de difundir la producción académica referida a modos de vida, a comportamientos sociales, lingüísticos y culturales, propuestas y a avances en políticas de desarrollo regional entre Argentina y Chile. Acoge artículos originales en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanísticas.

Los artículos deben ser inéditos que no estén siendo arbitrados simultáneamente en otra revista. Previo a la publicación los manuscritos son sometidos a procesos de revisión y arbitraje por pares ciegos y externos y/o revisión del Comité Evaluador Internacional.

La revista recibe contribuciones en español las que deberán ser enviadas, antes del 31 de Marzo para la primera Edición semestral y 31 de Julio para la restante en el año considerado.

Los originales serán evaluados por el Comité de Referato internacional, y/o por otros especialistas de prestigio reconocido (peer review) quienes tendrán en cuenta, para su aprobación, la novedad del aporte, el estilo de redacción y su ajuste a las pautas editoriales, así como la seriedad de la bibliografía y fuentes utilizadas. Luego de su aceptación, los trabajos serán publicados de acuerdo con las disposiciones que las razones editoriales permitan.

En cuanto al cuerpo del trabajo, deberán seguirse las siguientes normas editoriales

1. El texto del trabajo deberá presentarse en papel tamaño Carta o A4, tipo de letra Georgia, con márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 3 cm. En relación al estilo, sangrías y justificado de texto, se establece el siguiente formato a seguir:

- Título principal: en mayúsculas, 14 pts., en negrita, sin sangría, justificado.
- Subtítulos y apartados: tipo oración, 11 pts., en negrita, sin sangría, justificado

- Cuerpo del texto: tipo oración, 11 pts., con sangría 1,25, justificado
- Notas al pie: tipo oración, 9 pts., sin sangría, justificado
- El autor debe especificar su nombre, institución, correo electrónico e identificador ORCID en una hoja independiente del resto del artículo, y no aparecer en el interior del trabajo, salvo que se trate de una referencia bibliográfica.
- Las citas y referencias deben ceñirse al Manual de Publicaciones de la American Psychological Association (APA) 7ª. edición.

2. La extensión de los trabajos deben poseer entre 15 a 20 carillas, incluyendo notas y bibliografía, y las reseñas bibliográficas tendrán como máximo 5 carillas.

3. Los gráficos y mapas deberán presentarse en su versión final para facilitar su reproducción. En el caso de esquemas con flechas o similares, deberán estar todas las formas agrupadas o en forma de imagen con buena calidad, para facilitar trabajo de edición.

4. Toda colaboración deberá estar precedida de una hoja que contenga título del trabajo, clasificación JEL y datos personales del autor (Apellido y nombre, institución, y correo electrónico de contacto). Además, un resumen del trabajo con una extensión máxima de 200 palabras –en español e inglés- con las correspondientes palabras claves en ambos idiomas.

5. Los trabajos escritos en portugués serán admitidos en su lengua original, precedidos por los resúmenes (español e inglés) como se expresa en el punto anterior.

La revista no se compromete a devolver los originales recibidos, aún en caso de no ser publicados.

Los autores al presentar sus aportes ceden los derechos autorales para la publicación en formato físico y electrónico (Internet), aceptando que puedan ser modificados para adecuarlos al formato editorial.

## **Contacto**

Los trabajos deben ser enviados al siguiente correo electrónico:  
revista2puntas@gmail.com

## **DECLARACIÓN DE ORIGINALIDAD**

### **REVISTA DOS PUNTAS**

La siguiente carta debe ser completada y firmada (con firma digital) por quienes hayan presentado el trabajo. Sólo una vez recibido por el Comité Editorial se iniciará el proceso de evaluación.

**Título del trabajo:**

**Autores/as:**

Quienes manifiestan la autoría, consienten en que su manuscrito sea sometido a consideración del proceso editorial de REVISTA DOS PUNTAS. Por tanto, dan fe de que:

- El manuscrito es original e inédito y no ha sido publicado parcial o totalmente en otra revista u órgano editorial impreso o electrónico, ni ha sido postuladosimultáneamente a otra revista o medio editor.
- Se han respetado todos los principios éticos relacionados con la investigación.
- Se ha aplicado en su manuscrito las pautas exigidas por la REVISTA DOS PUNTAS.
- Si el autor incluye en su trabajo citas, tablas, gráficos, etc. de artículos o libros publicados previamente, corresponde a su responsabilidad presentar a los Editores de la REVISTA DOS PUNTAS la autorización escrita del primer editor.

## **Política de acceso abierto**

Revista Dos Puntas, proporciona acceso abierto a todo su contenido, basado en el principio de ofrecer al público la posibilidad de acceder libremente y de manera gratuita a las investigaciones, ya que creemos firmemente que eso facilita el intercambio y divulgación del conocimiento.

La edición de la revista está a cargo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Juan, Argentina y de la Facultad de Ciencias Sociales, Empresariales y Jurídicas de la Universidad de La Serena y los autores/as no deben abonar ninguna tarifa para que sea publicada su investigación.

Revista Dos Puntas posee los derechos de autoría, distribución y reproducción de los artículos publicados.

## **Aviso de copyright**

Revista Dos Puntas no recibe y ni cobra una tarifa por concepto de solicitud, evaluación por pares o publicación de artículos y tampoco hay costos asociados con el acceso por parte de los lectores. Los autores cuyos manuscritos han sido aceptados para publicarse, aceptan voluntariamente a formar parte del Comité de Revisión de Revista Dos Puntas.

La política editorial de Revista Dos Puntas es de acceso abierto, por lo tanto, académicos, investigadores, instituciones y otros usuarios afines de Revista Dos Puntas pueden publicar, leer, descargar, imprimir, buscar o usar los artículos para cualquier propósito y no tienen ningún tipo de barrera legal o técnica fuera de lo que implica el acceso a internet.

Todos los artículos publicados en Revista Dos Puntas están bajo la Licencia Internacional Reconocimiento- This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0. La revista autoriza a los autores a la distribución y reproducción total o parcial de su trabajo para uso personal y no comercial, requiriéndose siempre la citación y reconocimiento de la publicación en Revista Dos Puntas.

Los autores que publican en la revista asumen total responsabilidad por el contenido del cuerpo del texto, como también por los aspectos éticos

relacionados con el tema de estudio, marcas, y todo lo que sea divulgado en el artículo.

Las opiniones y contenido expresadas en cada artículo publicado en la Revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, y no necesariamente representan el pensamiento de la Universidad de La Serena, Facultad de Ciencias Sociales, Empresariales y Jurídicas de Chile o de la Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Ciencias Sociales, Argentina y de la Revista Dos Puntas.

### **Declaración de privacidad**

Los nombres y direcciones de correo electrónico usados en Revista Dos Puntas se utilizarán exclusivamente para los fines establecidos y no serán divulgados a terceros para otros fines.



Facultad de Ciencias Sociales,  
Empresariales y Jurídicas

UNIVERSIDAD DE LA SERENA  
CHILE



Facultad de  
**Ciencias Sociales**

Universidad Nacional de San Juan

