



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



Universitat Autònoma de Barcelona

Facultad de Ciencias de la Comunicación

Departamento de Comunicación Audiovisual y Publicidad

Doctorado en Contenidos de Comunicación en la Era Digital

TESIS DOCTORAL



**LA APROPIACIÓN CULTURAL, SOCIAL Y POLÍTICA DE LOS
MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN COMUNIDADES INDÍGENAS:
EL PROYECTO ALDEA DIGITAL EN EL PUEBLO XAVANTE
(BRASIL CENTRAL)**

Autor: Rafael Franco Coelho

Directora: Profa. Dra. Amparo Huertas Bailén

2016

A la memoria de mi abuelo Xavante, Francisco *Pronhõpa*,
saudade (*Pẽẽ zé di*).

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a la Dra. Amparo Huertas Bailén por hacer mucho más que el trabajo de un director de tesis. Muchas gracias por las orientaciones, sugerencias, críticas, por la revisión ortográfica y gramatical del texto, por insertarme en los proyectos del InCom-UAB y por creer en la tesis.

Mi más profunda gratitud a toda la comunidad Xavante de la aldea Sangradouro y San Marcos, a los caciques, a los miembros del proyecto Aldea Digital y a los profesores de la escuela de la aldea. Agradezco especialmente a Natal, Bartolomeu y a toda mi familia Xavante por adoptarme, darme un nombre y enseñarme a ser gente de verdad.

Me gustaría agradecer a la Universidad Federal de Goiás y a los colegas de la Facultad de Información y Comunicación por la excedencia del trabajo en la universidad que me permitió dedicación total a las actividades de investigación y escrita de la tesis.

A los funcionarios, técnicos y alumnos de la Universidad Federal de Goiás que participaron y ayudaron en el proyecto, especialmente a Mirna por el trabajo de gestión.

A la profesora Elizabeth Ewart por los comentarios y sugerencias de la versión preliminar de la tesis durante mi estancia de investigación en el Instituto de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Oxford.

A las personas que directa o indirectamente ayudaron en estos catorce años de amistad con el pueblo Xavante: Marcelo Spaolonse, Regina Müller, Massimo Canevacci, Rodrigo Leonhardt y tantos otros que la memoria no me permite acordar, gracias a todos.

Agradezco a mi familia por el soporte emocional en los momentos de soledad de la vida en el exterior y a mi padre por la ayuda con las dudas metodológicas y por despertarme el interés por la ciencia.

A Flavia, mi “enemiga” Bororo, por nuestras conversaciones, por el apoyo, ayuda, compañerismo, por las risas, peleas y amor.

A todos los amigos de la familia Barcelona mi amor, por los momentos de alegría, especialmente a mí hermana Katia, por mantener mi corazón caliente en

los interminables inviernos europeos. A Carolina y Aitana por las primeras revisiones ortográficas y gramaticales del texto.

A todos mis compañeros del Foro para la investigación-transformación en dinámicas Interculturales del CIDOB, por el dialogo e intercambio de ideas.

A Lisa França y Cesar Viana por los contactos iniciales con los profesores de la universidad. A Aitor Sáez y Montse Medina por su ayuda con los trámites burocráticos en la UAB y por abrigarme en mis primeras semanas en Barcelona.

Y por fin, pero no menos importante, agradezco inmensamente a dos instituciones del gobierno brasileño por el aporte financiero. A la Coordinación de perfeccionamiento personal de nivel superior (CAPES), por la beca de Doctorado y al Ministerio de Educación (MEC) por la financiación de los talleres de proyecto.

La apropiación cultural, social y política de los medios de comunicación en comunidades indígenas: El proyecto Aldea Digital en el pueblo Xavante (Brasil Central)

Rafael Franco Coelho

Resumen

El objeto de estudio de esta tesis doctoral son los usos y apropiaciones que una etnia indígena de Brasil, los Xavante, están haciendo de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías de la comunicación digital. El objetivo principal de la investigación es analizar el impacto, las transformaciones y las dinámicas sociales, culturales y políticas de los medios de comunicación en la sociedad Xavante.

La investigación es el estudio de caso de *Aldea Digital*, un proyecto de educación mediática e inclusión digital con talleres de formación y capacitación del pueblo Xavante para la producción de sus propios medios de comunicación. La tesis es una etnografía realizada en la Tierra Indígena Xavante de Sangradouro, ubicada en el estado de Mato Grosso en el centro de Brasil. El trabajo se basa en la observación participante de las actividades del proyecto *Aldea Digital* y utiliza múltiples métodos de investigación. El método etnográfico y la observación participante, con énfasis en el uso de la fotografía y del audiovisual como métodos de observación en el trabajo de campo y entrevistas. Según el uso de los medios de comunicación en el proyecto *Aldea Digital*, organizamos y clasificamos los resultados de la investigación en tres categorías: social, política e identidad. En la interpretación y análisis de los resultados, reflexiono y discuto sobre los conceptos de identidad indígena, movimiento indígena y medios de comunicación indígena.

La comunidad Xavante utiliza los medios de comunicación con objetivos políticos y culturales. Los resultados de la investigación demuestran: 1. el uso y la apropiación Xavante de los medios de comunicación fue construido y adaptado a partir de sus propios criterios sociales, políticos y culturales; 2. la continuidad de la estructura social Xavante en la organización y producción mediática del proyecto *Aldea Digital*; 3. la continuidad del sistema político Xavante en las estrategias de acción comunicativas de la asociación política Xavante OPIX; 4. las transformaciones de la identidad Xavante en los medios tienen como principio básico la mitología Xavante y su noción de persona basado en el cambio.

Palabras clave: medios de comunicación indígenas; identidad indígena; movimiento indígena; organización social de los medios; cine indígena; Xavante.

The cultural, social and political appropriation of media in indigenous communities: The Digital Village project among Xavante people (Central Brazil)

Rafael Franco Coelho

Abstract

This thesis focuses on the uses and appropriations of the media and the new digital communication technologies by an indigenous group of Brazil, the Xavante. The main objective of the research is to analyse the cultural impact, the social change and the political dynamics of the media use in Xavante society.

The research is the case study of *Digital Village*, a project of digital inclusion and media education workshops to train the Xavante people to produce their own media. This thesis is an ethnographic study carried out in the Sangradouro Indigenous Reserve, located in the state of Mato Grosso in central Brazil. The work is based on the participant observation of the activities of the *Digital Village* project and uses multiple research methods. The ethnographic method and participant observation, with emphasis on the use of photography and audiovisual as methods of observation in the fieldwork and interviews. According the use of the media in the *Digital Village* project, we organize and classify the research results into three categories: social, political and identity. In the interpretation and analysis of the results, I reflect and discuss the concepts of indigenous identity, indigenous politics and indigenous media.

The Xavante community use the media with political and cultural objectives. The research results show: 1. The Xavante use and appropriation of the media was constructed and adapted from their own social, political and cultural criteria; 2. the continuity of the Xavante social structure in the *Digital Village* project organization and production of media; 3. the continuity of the Xavante political system in the strategies of communicative action in the Xavante political association OPIX; 4. the transformations in the Xavante identity have as a basic principle the Xavante mythology and his notion of person based on change.

Keywords: indigenous media; indigenous identity, indigenous movement, social organization of media production; indigenous cinema; Xavante.

SUMARIO

Introducción general	1
----------------------	---

I. PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO

Grupos étnicos e indígenas: Identidades, movimientos sociales y medios de comunicación

1. La Identidad cultural, étnica e indígena	9
1.1. Introducción	9
1.2. La construcción de la categoría persona	10
1.2.1. Sujeto del iluminismo y sociológico	12
1.3. El proceso de construcción de la identidad	15
1.3.1. En el período postmoderno	21
1.4. Grupos étnicos	24
1.4.1. Identidad étnica	24
1.4.2. Identidad Indígena	28
1.4.2.1. Discursos basados en el <i>Nosotros</i>	29
1.4.2.2. Discursos basados en el <i>Nosotros</i> confrontado a los <i>Otros</i>	30
1.4.2.3. Indigeneidad	33
1.5. Identidad del investigador en el trabajo de campo	37
2. Movimiento social, étnico e indígena	39
2.1. Introducción	39
2.2. Definición de la noción "movimientos sociales"	39
2.2.1. Categorías y tipos	42
2.3. Teorías sobre las acciones colectivas	43
2.3.1. Teoría clásica (Estados Unidos): acción y comportamiento colectivo	43
2.3.2. Teorías sobre los nuevos movimientos sociales (Europa)	52
2.3.2.1. Nuevos movimientos sociales e identidad colectiva (Melucci)	55
2.4. Movimiento étnico y acción colectiva indígena	58
2.4.1. Lucha por el reconocimiento	61
2.4.2. Etnicidad	63

3. Medios de comunicación indígenas	67
3.1. Introducción	67
3.2. En el marco de los medios étnicos	68
3.2.1. Definición y características	68
3.2.2. Tipología	72
3.3. Medios Indígenas	75
3.3.1. Medios indígenas como producto cultural	78
3.3.1.1. Medios e Identidad indígena	81
3.3.2. Medios indígenas como proceso social	84
3.3.3. Los medios indígenas y el movimiento indígena global	85
3.4. Breve historia de los medios indígenas	88
3.4.1. Cine etnográfico	88
3.4.2. Propuestas pioneras en Estados Unidos	91
3.4.3. Canadá First Nation	92
3.4.4. Aborígenes Australianos	93
3.4.5. Experiencias en Brasil	94
4. La sociedad Xavante	97
4.1. Historia	97
4.2. <i>Waradzu</i> : el blanco	98
4.3. Estructura social y sistema político	100
4.3.1. Linajes	103
4.3.2. Facciones	104
4.3.2.1. Jefes	105
4.3.2.2. Oratoria Política	106
4.4. Pintura corporal	108
4.5. Mitología	110
4.6. Identidad y cultura	112
4.7. Apropiación y uso del cine	115
II. SEGUNDA PARTE: METODOLOGÍA	
5. Aspectos Metodológicos	119
5.1. Descripción del objeto de estudio e identificación del problema	119
5.1.1. Estudio de caso: El proyecto <i>Aldea Digital</i>	123

5.1.1.1. Descripción general	123
A) Planificación	130
B) Realización de los talleres en la aldea	132
C) Seguimiento, supervisión y monitoreo	145
5.2. Objetivos generales y específicos	146
5.3. Hipótesis	150
5.4. Métodos y trabajo de campo	152
5.5. Criterios de sistematización y ordenación del material recolectado para el análisis	157

III. TERCERA PARTE: RESULTADOS Y CONCLUSIONES

6. Organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante	161
6.1. Introducción	161
6.2. Sistema político en la aldea Sangradouroo	161
6.2.1. Facciones	161
6.2.2. Jefes	165
6.3. Gestión, organización y estructura del proyecto <i>Aldea Digital</i>	166
6.3.1. Líder del proyecto Aldea Digital	169
6.3.2. Coordinadores	170
6.4. Conclusiones particulares	173
7. Medios digitales y movimiento Indígena Xavante	175
7.1. Introducción	175
7.2. Organización de los Pueblos Indígenas Xavante (OPIX)	176
7.2.1. Estructura organizativa	176
7.2.2. Junta directiva de la OPIX y miembros del proyecto <i>Aldea Digital</i>	179
7.2.3. Presidente de la OPIX y líder del proyecto <i>Aldea Digital</i>	180
7.2.4. Auto representación visual en los medios digitales	181
7.2.5. Estrategias de acción comunicativa digital	187
7.2.6. Discurso político en los medios digitales	191
7.2.7. Estadísticas del acceso	193
7.3. Conclusiones particulares	197

8. Medios audiovisuales e Identidad Xavante	199
8.1. Introducción	199
8.2. Mito e Identidad Xavante en los medios audiovisuales	199
8.2.1. Mito del origen del pueblo Xavante	200
8.2.2. Mito del origen del fuego	205
8.2.3. Mito del rapaz y la estrella	208
8.3. Ceremoniales e Identidad Xavante en los medios audiovisuales	210
8.3.1. <i>Uiwede</i>	211
8.3.2. <i>Adaba</i>	212
8.3.3. Ritual de iniciación masculino Xavante	215
8.4. Política de la Identidad Xavante	218
8.4.1. <i>Oi'ó</i>	220
8.4.2. El cotidiano en la cultura Xavante	222
8.4.3. Identidad personal Xavante	223
8.4.4. Marca e Identidad visual del proyecto <i>Aldea Digital</i>	224
8.5. Conclusiones particulares	228
9. Conclusiones	231
REFERENCIAS	237

LISTA DE TABLAS, GRÁFICOS, MAPAS Y IMÁGENES

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Medios de comunicación étnicos: categorías y características	68
Tabla 2. Funciones de los medios étnicos	71
Tabla 3. Símbolos de los dos clanes Xavante	102
Tabla 4. Fases del ritual de paso Xavante	139
Tabla 5. Corpus de análisis: Material recogido en el planeamiento (P), talleres (T), actividades (A) y monitoreo (M)	155
Tabla 6. Clanes de los integrantes de los grupos del proyecto <i>Aldea Digital</i>	167
Tabla 7. Clases y Categorías de edad Xavante en Sangradouro	171
Tabla 8. Categorías de edad de los miembros de los grupos del proyecto <i>Aldea Digital</i>	172
Tabla 10. Accesos del blog	194

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Evolución del acceso del blog	194
Gráfico 2. Total de páginas vistas (Año)	195
Gráfico 3. Páginas vistas por países	195
Gráfico 4. Informaciones demográficas (Género y edad)	196
Gráfico 5. Fuente de tráfico del blog	197

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Nombre y ubicación de las etnias del proyecto “ <i>Vídeo nas Aldeias</i> ”	96
Mapa 2. Ubicación de las Tierras Indígenas Xavante	125
Mapa 3. Tierra Indígena Sangradouro	126
Mapa 4. Diagrama de una aldea Xavante	227

LISTA DE IMÁGENES

Imagen 1 y 2. Taller sobre el mito del origen del pueblo Xavante	132
Imagen 3. Taller para la creación del Blog Xavante	134
Imagen 4. Blog Xavante	134
Imagen 5 y 6. Taller de cine de animación	136

Imagen 7. Evolución de la marca OPIX	137
Imagen 8 y 9. Taller de video Documental	140
Imagen 10 y 11. Marca del proyecto <i>Aldea Digital</i> (propuesta propia)	142
Imagen 12 y 13. Marca del proyecto <i>Aldea Digital</i> (propuestas comunidad)	142
Imagen 14. Marca definitiva del proyecto <i>Aldea Digital</i>	143
Imagen 15. Estadísticas de acceso del Blog de la OPIX	145
Imagen 16. Blog del proyecto <i>Aldea Digital</i>	156
Imagen 17. Entrega de certificados a los participantes del proyecto	164
Imagen 18. Marca de la OPIX	182
Imagen 19. Blog de la OPIX	186
Imagen 20. Cartel con dibujo de los ancestros con la pintura corporal <i>danhanapré</i>	203
Imagen 21. Cartel con dibujo de un ancestro con la pintura corporal <i>dauhö</i>	204
Imagen 22. <i>Frame</i> de la animación del mito del fuego	207
Imagen 23. <i>Frame</i> de la animación del mito del rapaz y la estrella	209
Imagen 24. <i>Frame</i> de la animación de la carrera con el tronco de la palmera del Buriti	212
Imagen 25. <i>Frame</i> de la animación del matrimonio	213
Imagen 26. <i>Frame</i> del documental con las carreras del <i>Noni</i>	216
Imagen 27. <i>Frame</i> de la animación de la lucha del <i>Oi'ó</i>	221
Imagen 28. <i>Frame</i> de la animación de la pesca	222
Imagen 29 y 30. Marca del proyecto <i>Aldea Digital</i>	225
Imagen 31. Superposición de la marca sobre la imagen de satélite de la aldea Sangradouro	227

Grafía de las palabras en Xavante

La escritura en la lengua Xavante no tiene una grafía uniforme. Las principales fuentes son la propuesta por el *Summer Institute of Linguistics* (McLeod y Mitchell 2003) y la elaborada por los misioneros Salesianos en sus diccionarios y gramáticas (Lachnitt, 1987, 1989 e 1999). La comunidad de la Tierra Indígena de Sangradouro fue alfabetizada en la Escuela Indígena Estadual São José, que adopta la grafía de los misioneros. De esta forma, utilizó las convenciones fonéticas de los Salesianos (Lachnitt, 1987, 1989 e 1999).

Pronunciación de los símbolos de la grafía de la lengua Xavante:

~	sobre vocal, se pronuncia de forma nasal
‘	indica oclusión glotal
ö	se pronuncia como la palabra francesa <i>eau</i>
w	se pronuncia como la palabra inglesa <i>will</i>
h	se pronuncia como la palabra inglesa <i>hall</i>
r	se pronuncia como la palabra portuguesa <i>lareira</i>
dz	se pronuncia con suave sonorización (casi inexistente) del “d”
ts	se pronuncia con suave sonorización (casi inexistente) del “t”

Las palabras del idioma Xavante serán escritas en *itálico*.

Introducción general

Antecedentes

Esta tesis, en términos generales, es una etnografía realizada en la Tierra Indígena (T.I.) Xavante de Sangradouro en el estado de Mato Grosso en el centro de Brasil. La investigación se basa en la observación participante de las actividades del proyecto *Aldea Digital*, que se analiza en profundidad en esta investigación. El trabajo es una continuación a dos estudios anteriores propios en esta misma aldea, mi trabajo final de carrera¹ y mi tesina de master².

Mi primera visita al pueblo Xavante fue en 2002. En esta primera visita de campo, me quedé un mes observando la vida cotidiana, los rituales y registré seis rollos de película fotográfica de diversos aspectos de esta cultura. Durante ese tiempo, me hospedé en la casa del Xavante Bartolomeu Patira Pronhopa, maestro de la escuela de la aldea y concejal en el municipio de General Carneiro.

En 2003, regresé a la aldea, permaneciendo en la misma casa durante más de un mes y con intereses y objetivos bien definidos: recoger y capturar material audiovisual a través de la grabación en vídeo de rituales y entrevistas para la producción de un cortometraje sobre el linaje de los *Wamaritede'wa*, o el dueño de la madera *Wamarĩ*. La versión final del video se titula "El dueño de la madera *Wamarĩ: Wamaritede'wa* (El dueño de los sueños)". Esta investigación y la película se presentaron en el Departamento de Design de la Universidad Estadual Paulista como mi proyecto final de carrera (Estudios en Design Gráfico).

¹ Coelho, R.F. (2003). O dono da madeira *Wamarĩ: Wamarĩtede'wa* (O dono dos sonhos). (Monografía: Or. de Solange Bigal), FAAC, Unesp, Bauru, SP.

² Coelho, R.F. (2007). Iniciação: um olhar videográfico sobre mito e ritual Xavante. Campinas, Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes.

Retorné a la T.I. Sangradouro en 2005 para desarrollar la investigación de campo y la recopilación de datos de mi investigación del master, cursado en la Universidad de Campinas (Unicamp). Esta investigación consistió en una etnografía del ritual de iniciación social Xavante y en la producción de un documental etnográfico como herramienta metodológica. Los resultados de esta investigación de cuatro meses fueron presentados en la tesina de master “Iniciación: una mirada videográfica sobre el mito y el ritual Xavante”, en el Instituto de Artes, y en el documental “Diario de la Iniciación Xavante”.

Este histórico significa que, de alguna manera, se empezó esta Tesis Doctoral por la parte empírica y la observación participante. Ahora bien, el doctorado nos abrió nuevos interrogantes, lo que nos provocó una nueva mirada sobre la información recogida y surgieron otros nuevos planteamientos. Además, aunque el marco teórico y la recolección de datos se fue construyendo en el desarrollo de todas mis investigaciones, se amplió notablemente durante el doctorado.

Estructura de la Tesis

La tesis está estructurada y dividida en tres partes: el marco teórico, la metodología y los resultados. El marco teórico fue dividido en cuatro capítulos y cada uno de ellos trata aspectos diferentes: la identidad, los movimientos sociales, los medios de comunicación y la sociedad Xavante. En el primer capítulo, presentamos una reflexión sobre los conceptos de identidad cultural, étnica e indígena. Empezamos por la noción de persona y el concepto del yo en varias culturas a lo largo de la historia. En este punto, describimos los cambios en el concepto de identidad cultural en dos periodos históricos: el iluminismo y el modernismo. En la segunda parte, detallamos el proceso de construcción de la identidad, principalmente en el periodo postmoderno. Posteriormente, presentamos el concepto de grupo étnico y los principales paradigmas teóricos sobre la identidad étnica: los primordialistas, los constructivistas, los instrumentalistas y los interaccionistas. En seguida, los discursos sobre la identidad indígena fueron divididos en tres partes: la primera con los discursos

indígenas sobre sí mismos, la segunda contiene la identidad indígena a partir del contacto y relación con los *Otros* y en la tercera las categorías relacionales y criterios de la indigeneidad. Por fin, cerramos el primer capítulo hablando de la negociación entre las identidades colectivas e individuales.

El segundo capítulo del marco teórico aborda los conceptos de movimiento social, étnico e indígena, dividiéndose en tres partes. En la primera se presenta una selección de definiciones del movimiento social, desde distintas concepciones y paradigmas, y en seguida diferencia las diversas categorías y tipos. La segunda parte está dedicada a las teorías sobre las acciones colectivas. Empezamos por la teoría clásica de Blumer sobre el comportamiento colectivo, seguida de los nuevos movimientos sociales y su estrecha relación con la identidad colectiva a partir de la obra de Melucci. La tercera y última parte se centra en los movimientos étnicos y la acción colectiva indígena. Desarrollamos una característica central del movimiento indígena, la lucha por el reconocimiento y, por fin, reflexionamos sobre un concepto clave para los movimientos étnicos, la etnicidad.

El tercer capítulo presenta el objeto de estudio central de la tesis, los medios de comunicación indígenas. Fue dividido en dos partes, sobre los medios de comunicación étnicos y los medios indígenas. La primera parte presenta las definiciones, características y una tipología de los medios étnicos. En la segunda parte los medios de comunicación indígenas son definidos en función de sus usos y apropiaciones, y fueron organizados y clasificados en tres categorías: culturales, sociales y políticos. Por fin, en la última parte, se presenta brevemente la historia de los medios indígenas desde las primeras experiencias del cine etnográfico hasta la producción en Canadá, Australia y Brasil.

El cuarto y último capítulo del marco teórico es una revisión bibliográfica de las investigaciones etnográficas sobre la sociedad Xavante. Presenta aspectos esenciales sobre su historia, cosmología y mitología, estructura y organización social, sistema político, rituales, pintura corporal, identidad y las primeras experiencias de apropiación y el uso del cine.

Las referencias bibliográficas de esta tesis doctoral incluyen muchos textos en portugués e inglés. Todas las citas directas y pertenecientes a estas obras se han presentado en castellano, a partir de una traducción propia.

La segunda parte de la tesis se centra en los aspectos metodológicos. La descripción de la metodología de investigación fue dividida en cuatro apartados, dedicándose puntos específicos a la problematización del objeto de estudio, los objetivos, las hipótesis y el trabajo de campo. La identificación del problema empieza por la descripción del objeto de investigación seguido por la presentación del estudio de caso, el proyecto *Aldea Digital*. Se presentan las tres principales etapas del proyecto: la planificación, los talleres y el monitoreo. En seguida, los objetivos generales y específicos, además de las hipótesis de la tesis. Por último, un apartado centrado en los métodos de la investigación y las condiciones del trabajo de campo. Presento el material recogido y el corpus de análisis del estudio de caso. Resalto que gran parte de los datos empíricos fueron recogidos en la aldea Sangradouro entre 2012 y 2013, pero, debido a mis investigaciones y trabajos anteriores en esta misma aldea, el trabajo de campo se inició con anterioridad (a partir del año 2010), además de incursiones posteriores en 2014 y 2015, en paralelo a la realización de la Tesis Doctoral.

En la tercera y última parte de la tesis presento los resultados de la investigación, que a su vez fueron divididos en otros tres capítulos. El primero trata de la organización social de los medios de comunicación Xavante. El segundo, acerca de la relación entre el movimiento Xavante y los medios digitales. Y el tercero, sobre la identidad Xavante y los medios audiovisuales. El primer capítulo es una reflexión y problematización sobre la gestión, organización y estructura del proyecto *Aldea Digital*. Empiezo por la descripción y contextualización del sistema político en la aldea Sangradouro a partir de la configuración de sus facciones y jefes, y termino con la afiliación de los alumnos y miembros del proyecto mediático a los clanes, linajes y facciones.

En el segundo capítulo de los resultados hago un análisis del uso de los medios digitales por una asociación política de la aldea Sangradouro, la Organización de los Pueblos Indígenas Xavante (OPIX). Describo los objetivos

de la organización, su estructura organizativa, la junta directiva y sus relaciones con los miembros y líderes del proyecto *Aldea Digital*. En seguida presento la auto representación visual de la organización en su marca, sus tácticas y estrategias de acción comunicativa, el discurso político y las estadísticas del acceso del blog de la organización.

El tercer y último capítulo de los resultados analiza la identidad Xavante en los medios audiovisuales. El capítulo se divide en dos grandes bloques. En el primero, presento los discursos Xavante sobre sí mismos, presentes en los medios sobre sus mitos y ceremoniales. El mito del origen del pueblo Xavante, del origen del fuego y del rapaz y la estrella. En seguida, abordo los ceremoniales de la carrera con el tronco del Buriti, el matrimonio y el ritual de iniciación social masculino. El segundo gran bloque reflexiona sobre la política de la identidad Xavante, a partir de las relaciones de contraste y oposición con los blancos. El discurso de la identidad Xavante en los medios sobre la lucha del *Oi'ó*, sobre el cotidiano, la identidad personal y, por fin, la identidad visual del proyecto *Aldea Digital*.

I. PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO

Grupos étnicos e indígenas:

Identidades, movimientos sociales y medios de comunicación

1. La Identidad cultural, étnica e indígena

1.1. Introducción

Según el diccionario de la Real Academia Española (23^a edición), identidad, del latín *identitas*, tiene diferentes significados: 1. Cualidad de idéntico; 2. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás; 3. Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás; 4. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca; 5. Mat. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables. De este modo, el significado de la palabra identidad nos revela la importancia de la relación entre la igualdad y la alteridad, que discutiremos en detalle a continuación. Esta relación y este juego son esenciales para el proceso de construcción de las identidades.

La existencia del concepto identidad en diversas áreas del conocimiento nos lleva a pensar en semejanzas y convergencias. Diversos marcos interpretativos teóricos procedentes de distintas ciencias abordan un concepto específico de identidad, inherente a cada área, que permite varias formas de enfoque: en antropología, sociología, filosofía, lógica, historia, psicología, derecho y matemáticas. Cada área trabaja específicamente con diferentes conceptos y tipos de identidad: cultural, social, étnica, autóctona, política, individual, colectiva, nacional, regional, de género, visual, personal, legal, empresarial, virtual, etc. De esta manera, el concepto de identidad es extremadamente complejo y requiere de un desarrollo y entendimiento específicos dentro de las ciencias sociales.

En este capítulo, se discute sobre los conceptos de identidad cultural, étnica e indígena, asumiendo una mirada interdisciplinar, desde la sociología, la antropología, la filosofía y los estudios culturales. En el primer apartado, se desarrolla cómo se construyó la noción de persona como categoría, y se hace

una pequeña introducción de tres concepciones del sujeto (desde el iluminismo, sociológica y posmoderna). Posteriormente, se ahonda en el proceso de construcción de la identidad, dedicando un apartado especial al periodo posmoderno. El tercer punto se dedica a los grupos étnicos, distinguiendo entre identidad étnica e indígena. Y, por fin, se aborda la identidad del investigador, que es negociada en el trabajo de campo. Esta última cuestión está adquiriendo mucha relevancia en los últimos años. Como prueba, tenemos la cada vez más extendida expresión “salir de la zona de confort”.

Presentamos un breve panorama histórico y los cambios en el concepto de identidad. En la selección de autores y puntos de vista, tuvimos mucha dificultad al querer huir de la mirada occidental y colonialista. El pensamiento decolonial (Quijano, 1992; Mignolo, 2008) denuncia el eurocentrismo epistémico y hace una lectura crítica de muchos autores. Pero permanece la tarea de construir una historia decolonial, o sea, no-occidental y ni eurocéntrica del concepto de identidad.

1.2. La construcción de la categoría persona

Mauss, en el clásico “Una categoría del Espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo”, se propone responder a la cuestión de “Cómo a lo largo de los tiempos, y de numerosas sociedades, se ha elaborado, no el sentido del ‘yo’, sino la noción, el concepto que los hombres de las diversas épocas se han inventado sobre sí” (2003, p. 371). Para responderla, Mauss (2003) analiza la noción de persona y el concepto del yo en varias culturas a lo largo de la historia.

La noción de persona fue parcialmente establecida por los romanos y los latinos: máscara, máscara trágica, máscara ritual y máscara ancestral. La palabra persona, creada por los etruscos (s. V a.C.), significaba “personaje artificial, máscara y papel de comedia y de tragedia, de la picardía y de la hipocresía, extraña al ‘yo’” (Mauss, 2003, p. 389).

Esta noción de persona, en el ámbito jurídico, se origina con los estoicos (s. III a.C.), movimiento filosófico heleno. Los romanos la desarrollan e

incorporan la cuestión moral, “un sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre, responsable. La conciencia moral introduce la conciencia sobre la concepción jurídica del derecho” (Mauss, 2003, p. 390-1). En la concepción romana y latina, la persona está más allá de la organización social, del nombre, del personaje, de la máscara ritual, y se convierte en un hecho fundamental del derecho. “Sólo queda excluido el esclavo [...] Él no tiene personalidad, no tiene cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni *cognomen*, ni bienes propios” (Mauss, 2003, p. 389).

Pero la actual noción de persona humana en Occidente fue heredada del cristianismo, origen de su base metafísica. Ellos también realizaron “el pasaje de la noción de persona, *hombre invertido de un Estado*, a la noción de un hombre simple, de persona humana” (Mauss, 2003, p. 392). De la noción de *uno* cristiano se crea la noción de persona, su unidad con la iglesia y con Dios, “sustancia y modo: cuerpo y alma, la conciencia y acto [...] La persona es una sustancia racional individual, indivisible [...] una conciencia y una categoría” (Mauss, 2003, p. 392-3).

Según Hall (2005, p. 25-26) y Pérez (2015), antes del Iluminismo (s. XVIII), el sujeto individual y la identidad eran concebidos como algo divino. Su estatus, clasificación y posición en el orden secular y divino de las cosas prevalecía de tal manera en el individuo que imposibilitaba cualquier cambio significativo. Los principales movimientos en los siglos XVI y XVII que contribuyeron a un cambio en el concepto fueron la reforma y el protestantismo, el humanismo renacentista, las revoluciones científicas y el propio iluminismo.

Para Mauss, la noción de persona empieza a convertirse en lo que es hoy entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Comienza a configurarse como la concebimos, como una categoría del yo, como persona, y la conciencia como su categoría principal. Según Mauss (2003), Kant y Fichte fundaron el yo como categoría, la ciencia y la acción sobre el yo como una condición de la conciencia y de la razón, donde “cada hecho de la conciencia es un hecho del ‘yo’” (Mauss, 2003, p. 396).

Geertz, en su texto “Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”, presenta sus investigaciones realizadas en Java (década del 50 del siglo XX), Bali (1958) y Marruecos (década del 60 del siglo XX). Su objetivo era identificar la noción de persona y de “yo” en esas sociedades. La metodología adoptada por Geertz le llevó a investigar y analizar las formas simbólicas, las “palabras, imágenes, instituciones, comportamientos - en los términos en que, en cada lugar, la gente se representa realmente a sí misma y entre sí” (Geertz: 1997, p. 90). El autor sostiene la necesidad de “saltar continuamente desde una visión de totalidad a través de las distintas partes que lo componen a una visión de las partes a través de lo total” (Geertz: 1997, p. 105) y viceversa. Acerca los conceptos de identidad y representación y, en consecuencia, las formas de representación, los modos de expresión y los sistemas simbólicos se convierten en objetos privilegiados en su estudio hacia la comprensión de la identidad y el acceso al punto de vista desde lo nativo.

Para Cardoso de Oliveira, la identidad social es una forma de representación colectiva y una ideología, siendo esta su condición esencial (Cardoso de Oliveira, 1976: 38-9). Cardoso de Oliveira (1976) establece un vínculo entre las nociones de identidad e ideología. Erikson (1968) también afirma que “identidad e ideología son dos aspectos del mismo proceso” (Erikson, 1968, p. 189). Grimberg & Grimberg (1971) describen cómo los individuos sienten la necesidad de mantener su identidad, lo que les lleva a integrarse en grupos ideológicos. Estos funcionan como “un continente que cubre y delimita, al mismo tiempo que discrimina y consolida, la ideología y la identidad de los miembros que los compone” (Grimberg & Grimberg, 1971, p. 134-5).

1.2.1. Sujeto del iluminismo y sociológico

Hall (2005, p. 10) presenta una breve descripción de los cambios en el concepto de identidad cultural desde tres diferentes concepciones: el sujeto del iluminismo, el sociológico y el postmoderno.

El sujeto del iluminismo se basa en la noción de persona como un “individuo totalmente centrado, unificado [...] cuyo ‘centro’ consistió en un núcleo

interno, que emergió por primera vez cuando el sujeto nació [...] permaneciendo esencialmente igual [...] a lo largo de la existencia” (Hall, 2005, p. 10-11), es decir, una concepción más “individualista”, tomando un individuo con conciencia y, por lo tanto, con razón y capacidad de acción. Los dos principales autores que han contribuido a la formación del concepto de identidad iluminista fueron el filósofo francés René Descartes (1596-1650) y el inglés John Locke (1632-1704). De esta manera, es posible afirmar que el sujeto iluminista es por excelencia un “sujeto cartesiano”.

La biología de Darwin fue la primera base conceptual para la aparición de un sujeto más social y moderno, cuya “razón tenía una base en la naturaleza y la mente un fundamento en el desarrollo físico del cerebro humano” (Hall, 2005, p. 30). El segundo acontecimiento histórico proviene de la sociología y de las nuevas ciencias sociales, que critican el “individualismo racional del sujeto cartesiano” (Hall, 2005, p. 31). Sin embargo, este mismo “dualismo típico del pensamiento cartesiano” elige la psicología como la disciplina privilegiada para el “estudio del individuo y sus procesos mentales” (Hall, 2005, p. 30-31).

La concepción del sujeto sociológico desarrolla la idea del núcleo interior iluminista desde la “interacción” con la sociedad. Esta esencia interior no es autónoma, pero está formada y modificada en la relación e interacción entre este yo interior con las personas y los “mundos culturales ‘exteriores’ y las identidades que estos mundos ofrecen” (Hall, 2005, p. 11). Algunos críticos de la concepción sociológica sostienen que esta aún conserva el dualismo de Descartes en su construcción de identidad “como una relación entre dos entidades conectadas pero separadas” (Hall, 2005, p. 32) como individuo y sociedad.

Esta concepción “interactiva” y social del sujeto se convirtió en el concepto sociológico clásico de la identidad, cuyos principales creadores fueron los interaccionistas simbólicos, concretamente Mead y Cooley³. Este modelo se desarrolla principalmente en la primera mitad del siglo XX. Esta visión de la identidad enlaza, conecta y relaciona el sujeto, su interior, sus subjetividades y

³ Para una discusión detallada del pensamiento de estos autores, ver: PERINBANAYAGAM, R.S. The Significance of Others in the Thought of Alfred Schutz, G. H. Mead and C. H. Cooley. *Sociological Quarterly*, Columbia, Mo., v. 16, n. 4, p. 500, Fall 1975.

el mundo personal, con el exterior, la estructura y los lugares objetivos que estos ocupan en el espacio público y en el mundo social y cultural.

El sujeto, el yo o el *self*, y su relación con el otro se discuten ampliamente en la obra de Mead. Según Mead, el otro es un elemento de mediación entre el individuo y la sociedad. La formación social del *self* depende de la apropiación de los roles sociales y, para ello, es necesario ponernos en el lugar del otro.

Para Mead, el *self* capaz de promover esta integración grupal, pero resistiendo a las actitudes colectivas y afirmando su singularidad es constituido por dos componentes indisociables: el “me” y el “yo”. El “me” es la reproducción de las reacciones socialmente construidas y organizadas, en la internalización del otro generalizado, en la identificación del sujeto con su comunidad cultural. El “yo” es la reacción inusual, creativa y original del sujeto delante de las acciones de la sociedad, convirtiéndola; representa las nuevas actitudes tomadas y creadas por el individuo ante las reacciones sociales formalizadas. (Souza, 2011, p. 377).

Otro tema que merece atención en la obra de Mead es la función del lenguaje “al considerarlo como el *medio* fundamental que permite la formación del *self* en el proceso de interacción entre el individuo y la sociedad [...] y la génesis constitutiva de las identidades psicosociales” (Souza, 2011, p. 375-6). “La noción de estructura social es una abstracción, un modelo construido por científicos sociales, así como por miembros de la sociedad, sobre la base de estos “**patrones de comunicación**” (Perinbanayagam, 1975, p. 501, énfasis propio). El objetivo de nuestro énfasis es resaltar la importancia del lenguaje y de la comunicación como un *medium* (singular) o *media* (plural) en la formación del *self*, en la constitución de las identidades y en la noción de estructura social.

Esta teoría de la socialización postula básicamente en su descripción que el sujeto moderno “interioriza” el exterior y “exterioriza” su interior en sus acciones en el mundo social. Las normas colectivas subordinan a los sujetos, y

los “individuos son formados subjetivamente a través de su participación en relaciones sociales más amplias; y por el contrario [...] los procesos y las estructuras son sostenidas por los papeles que los individuos desempeñan” (Hall, 2005, p. 31).

Muchos autores han discutido sobre la integración del individuo en la sociedad, pero el trabajo de Erving Goffman es esencial. Goffman (1985) estudió la manera como el yo es presentado en diferentes situaciones sociales, y cómo los conflictos entre estos diferentes roles sociales se negocian. Talcott Parsons analizará el “ajuste o complementariedad entre el yo y el sistema social” (2005, p. 32). “Identidad es un fenómeno que emerge de la dialéctica entre individuo y sociedad” (Berger y Luckmann, 1971, p. 195). La identidad “es mantenida, modificada o remodelada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados en la formación y mantenimiento de la identidad son determinados por la estructura social” (Berger y Luckmann, 1971, p. 194).

Hall (2005, p. 32) afirma que los “movimientos estéticos e intelectuales asociados a la aparición del modernismo” prefiguran los cambios que se producirían con el sujeto cartesiano y sociológico en la segunda mitad del siglo XX. Presentan un individuo “aislado, exiliado o alineado, colocado contra el telón de fondo de la multitud o de la metrópoli impersonal y anónima” (Hall, 2005, p. 32). Simmel, Schutz y Kracauer intentarán capturar tales características de la modernidad en el texto *The Stranger u Outsider* (Frisby, 1985, p. 109), pero podemos encontrar también ejemplos en la literatura como en *El proceso* (Kafka, 1925), *El Flâneur* (Benjamin, 2005) o en *Pintor de la vida moderna* (Baudelaire, 1994).

1.3. El proceso de construcción de la identidad

En su libro “El poder de la identidad”, Castells analiza el proceso de construcción de la misma. Para él, la identidad es una “fuente de sentido y experiencia para la gente” (Castells, 1999, p. 28). Los pueblos generalmente tienen nombres, lenguas y culturas como una forma de distinguirse como uno

mismo y ante otros, ellos y nosotros. Presento la definición de identidad de Castells:

Por identidad [...] entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social (Castells, 1999, p. 28)

Castells establece una distinción entre identidad y rol social. En general, podemos decir que las “identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones” (Castells, 1999, p. 29). El significado se define como la identificación simbólica del actor social y propone que, para los actores sociales en la sociedad red, ese significado está organizado “en torno a una identidad primaria (es decir, una identidad que enmarca al resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y el espacio” (Castells, 1999, p. 29).

Para la sociología, la identidad es siempre una construcción. Investigaciones sobre la identidad deben intentar revelar y mostrar cómo se realiza este proceso de construcción, desde qué, por quién y para qué. El material utilizado en esta construcción es extremadamente heterogéneo y está compuesto por la “historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas” (Castells, 1999, p. 29). Toda esta materia prima es procesada por sujetos, sociedades y culturas, que, según sus proyectos culturales, las tendencias y las estructuras sociales, su concepción del tiempo y el espacio, reorganizan estos significados.

Según Castells, la construcción de la identidad siempre ocurre e implica relaciones de poder. Generalmente, quien la construye es quien determina el significado y el contenido simbólico de esa identidad. Así, este autor propone

tres formas y orígenes de la construcción de la identidad: la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad proyecto.

La identidad legitimadora tiene sus orígenes en las instituciones para ampliar y racionalizar su dominio en relación con los actores sociales. Estos están organizados y estructurados en un conjunto de instituciones de la sociedad civil, que reproduce un tipo de identidad que sostiene y preserva las fuentes de dominio del opresor. Este punto es el centro de la teoría de autoridad y dominación, y se aplica en las teorías del nacionalismo.

La identidad de resistencia está estrictamente relacionada con los movimientos sociales y la política de la identidad. Creada por los actores sociales en posiciones y condiciones devaluadas y estigmatizadas por la lógica de la dominación, estos individuos construyen trincheras para resistir y continuar viviendo basándose en preceptos distintos u opuestos a los que rigen las instituciones de la sociedad. Este tipo de identidad da lugar a la formación de las comunidades o comunas, “por lo común atendiendo a identidades que, aparentemente, estuvieron bien definidas por la historia, la geografía o la biología, facilitando así que se expresen como esencia las fronteras de la resistencia” (Castells, 1999, p. 31). En relación a esta forma de construcción de la identidad, tenemos también la concepción de la identidad local de Marcus (1991) como una mezcla de resistencia y pasividad o Hall (2005), por su parte, afirma que las identidades nacionales y “locales” están siendo reforzadas por la resistencia a la globalización.

La identidad como un proyecto es la construcción de una nueva identidad por los actores sociales, utilizando material cultural para restablecer su estado en el sistema social y buscar un cambio en la sociedad. La identidad proyecto produce sujetos. Castells (1999) hace una distinción entre los sujetos y los individuos y afirma que los individuos constituyen los sujetos. Estos son los actores sociales a través de los cuales los individuos perciben su significado por la experiencia.

Las tres clases de identidades no son estáticas y, en la dinámica de la identidad, destaca el proceso de transformación y la movilidad que se produce

entre un tipo y otro. “Desde el punto de vista de la teoría social, ninguna identidad puede ser una esencia y ninguna identidad tiene, per se, un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico” (Castells, 1999, p. 30). La cuestión de cómo, por quién y con qué resultados se construyen las identidades múltiples siempre deben relacionarse con un contexto social específico.

En este sentido, Marcus (1991) propone dos cuestiones relevantes: “Cuál es el carácter político que controla la identidad en un espacio determinado o entre espacios” (Marcus, 1991, p. 205). “Cómo el conjunto de consecuencias no intencionadas afecta el resultado final en la fusión que da origen a la identidad [...] en este espacio de construcción múltiple y de control disperso de la identidad” (Marcus, 1991, p. 204).

Marcus (1991) también destaca el carácter procesal de la identidad, desde su creación, construcción, producción, formación y transformación hasta su control y dispersión. Para él, “un enfoque etnográfico modernista de la identidad requiere que este proceso de dispersión de la identidad en muchos lugares de naturaleza diversa sea aprehendido” (Marcus, 1991, p. 204).

Para la aprehensión de este proceso de dispersión de la identidad, Marcus elabora las siguientes preguntas: “¿cuáles son las identidades que se aglutinan, y en qué circunstancias? ¿Cuáles se convierten en dominantes o definidoras y por cuánto tiempo?” (Marcus, 1991, p. 204). La metáfora de un “espíritu sin hogar” puede utilizarse para definir los procesos de identidad en la modernidad, cuyo estudio y documentación sistemática deben aprehender sus “permutaciones, expresiones y múltiples determinaciones mutables” (Marcus, 1991, p. 202).

Marcus analiza una identidad involucrada en la negociación entre las identidades colectivas e individuales, la de los sujetos investigados. La investigación, por yuxtaposición, debe comparar los diversos discursos y construcciones de identidad presentes en el sitio de la investigación que, según Marcus, son cuatro: dominante, residual, posible y emergente (Marcus, 1991, p. 216).

La identidad local aparece como [...] una mezcla de elementos de resistencia a la incorporación de un todo mayor y elementos de pasividad a este orden más amplio [...] Identificar los elementos de resistencia y pasividad en la formación de identidades colectivas o personales en el sitio en que se desarrolla un proyecto etnográfico se convirtió en una fórmula analítica (Marcus, 1991, p. 202).

Es imposible discutir la identidad local o de los sujetos de la investigación sin contextualizar el sistema o grupo social, Estado-nación y cultura de la que forman parte. “Cómo las identidades se forman en simultaneidad” a estas relaciones y añadirles la “economía, los medios de comunicación internacionales [...] la región, el contexto transcultural, el mundo del etnógrafo y sus objetos” (Marcus, 1991, p. 213).

Según Marcus, la identidad individual o colectiva se produce “simultáneamente en muchos sitios de actividad diferente, por muchos agentes diferentes para propósitos diversos” (Marcus, 1991, p. 204). Todo en todas partes y al mismo tiempo, sin embargo diferentes en cada lugar y en cada momento. Marcus afirma que “la multilocalidad de los procesos de identidad, a través de múltiples niveles de las divisiones convencionales de organización social -la ruta transcultural- crea una reciprocidad de las implicaciones para los procesos de identidad” (Marcus, 1991, p. 211).

La identidad se construye a partir de la difusión, la migración y el desplazamiento en una red de sitios y momentos históricos que son sus fragmentos y le dan una vida propia. Pero también se estabiliza y resiste en situaciones de violencia racial y liberación, como en el caso del nacionalismo que surge desde el colonialismo (Marcus, 1991, p. 216-7).

Un interesante ejemplo de un tipo de búsqueda y construcción de identidad es el presentado por Strathern en su texto “¿Habilitar la identidad? Biología, elección y nuevas tecnologías reproductivas”. En él, Strathern aborda la identidad y el parentesco en relación con los vínculos sociales y biológicos. Se trata de la búsqueda, selección y habilitación de la identidad a través del

parentesco. “El parentesco es tradicional y moderno al mismo tiempo. De modo que cuando la gente busca en él una fuente de identidad, evoca a la vez viejas y nuevas formas de relacionarse, así como la tensión entre ellas.” (Strathern, 2003, p. 84).

Strathern expone dos casos publicados en la prensa: un niño americano y un británico solicitaron el derecho legal de “divorcio” de sus padres biológicos y elegir vivir con sus abuelos o padres adoptivos. Por otro lado, se analiza el caso del hijo que busca la identidad paterna y a su padre biológico, para lo que pide el ADN de sus huellas digitales. Es decir, en el primer caso, los lazos sociales prevalecen sobre los biológicos, y la identidad y el parentesco se producen como elección y consecuencia de las relaciones sociales. En el segundo, el hijo busca la identidad del padre y de la suya propia a través de la consanguinidad. La identidad puede basarse en los roles sociales y certezas biológicas o en la negociación y elección individual (Strathern, 2003, p. 69-71).

Para Bauman (2003) la construcción de la identidad nace con la idea de construcción de la cultura. Como tal, es un problema creado socialmente, pero que en la modernidad debe resolverse individualmente. Esta tarea y responsabilidad son evidencia de la incapacidad e incompetencia del individuo y la necesidad de una educación hecha por los entrenadores, tutores, docentes, asesores y guías. La construcción de la identidad será el resultado de la labor de los especialistas que tengan conocimiento sobre qué identidades podrían adquirir los individuos, poseer o elegir fuera de su contexto. La construcción de la identidad ya no es el problema, este pasa a ser cómo conservarla (Bauman, 2003, p. 42).

La vieja figura del peregrino, normalmente asociada con la religión, se reinventa en la modernidad con un aspecto novedoso. El peregrino se convierte en el constructor de la identidad por excelencia. La construcción de la identidad es la introducción de significado en su vida y la peregrinación o el viaje es la búsqueda de este sentido, que debería conocer durante el viaje y no en su destino final. “El peregrino y el mundo [...] adquieren su sentido *juntos*, y *cada uno a través del otro*.” (Bauman, 2003, p. 46). Su estrategia principal fue “salvar

el futuro” (Bauman, 2003, p. 48). Su mundo debe ser “ordenado, determinado, previsible, firme; pero, sobre todo, debe ser un tipo de mundo en el cual las huellas de sus pies queden grabadas para siempre, a fin de mantener la traza y el registro de viajes pasados.” (Bauman, 2003, p. 48). El significado y la identidad son los proyectos del peregrino y ambos nacen en la distancia, la insatisfacción, con la gratificación como una meta. Para Bauman, “hay una distancia entre la meta (el sentido del mundo y la identidad del peregrino, siempre por alcanzar, siempre en el futuro) y el momento presente (la posición del vagabundeo y la identidad del vagabundo).” (Bauman, 2003, p. 46-7).

1.3.1. En el período postmoderno

A finales de la segunda mitad del siglo XX, surge el sujeto posmoderno. Las antiguas nociones alrededor de la identidad, vistas hasta el momento como unificadas, estables, seguras y coherentes, entran en declive. Aparecen nuevas maneras de entender la identidad, haciendo al individuo fragmentado, “compuesto no de una única, sino de varias identidades, a veces contradictorias o no resueltas” (Hall, 2005, pág. 12). La identidad del sujeto posmoderno es “movible, formado y transformado continuamente [...] definido históricamente y no biológicamente [...] diferente en diferentes momentos [...] provisional y variable” (Hall, 2005, p. 12-13). Construimos una historia fantástica de nosotros mismos, desde el nacimiento hasta la muerte, que nos da la impresión de una “narrativa de sí mismo” unificada. “A medida que los sistemas de significación y representación cultural se multiplican, nos encontramos ante una multiplicidad cambiante de posibles identidades” (Hall, 2005, 13).

Bauman en su texto “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” analiza la identidad postmoderna y refleja si este problema es el resultado de la modernidad. Señala que a principios del siglo XX la identidad juega un papel clave en el mundo y comienza a discutirse con mayor intensidad. Para él, la identidad no se ha convertido en un problema en un período determinado, ella nació como problema, podría existir sólo como problema y sigue siendo un problema.

Según Bauman, la identidad en la sociedad contemporánea está lejos de desaparecer, como prueba que constantemente esté siendo reconstruida y redefinida. “Se convierte hoy en un juego libremente elegido, una presentación teatral del yo” (Kellner, 1992). Mientras que en la modernidad se descubría, inventaba, armaba, creaba y hasta compraba identidades construidas con acero y hormigón, preocupándose por su solidez, estabilidad y persistencia, en la postmodernidad la identidad se refiere tanto a las personas como a los objetos, recicla y utiliza plástico biodegradable para construirse, mantiene varias identidades como opciones para elegir las libremente, usarlas o desecharlas como una pieza de ropa y evita la fijación y compromiso con solo una identidad.

La identidad se convierte en un problema cuando la gente pone en duda su lugar de pertenencia. La inseguridad a la hora de elegir entre estilos y patrones de comportamiento para ser aceptado por la sociedad es inevitable, al interactuar con otras personas y tener que adecuarnos a cada situación. “‘Identidad’ es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre.” (Bauman, 2003, p. 41).

Para Bauman, la identidad tiene la condición ontológica del proyecto y del postulado. “La identidad es una proyección crítica de lo que se demanda o se busca con respecto a lo que se es; o, aún más exactamente, una afirmación indirecta de la inadecuación o el carácter inconcluso de lo que se es.” (Bauman, 2003, p. 42).

Bauman presenta cuatro estrategias o estilos de vida postmoderna: el paseante, el vagabundo, el turista y el jugador. Ellas contienen ciertas características que comparten y algunos aspectos que las diferencian. El estilo de vida resultante de esta mezcla crea individuos con altas dosis de esquizofrenia. Los eremitas fueron los primeros en tener una identidad fuera de contexto y sin restricciones.

Las cuatro estrategias de vida posmodernas, entrelazadas e interpenetradas, tienen en común la tendencia a hacer fragmentarias [...] y discontinuas las relaciones humanas [...]

motorizada por el horror a los límites y la inmovilidad [...] En sustancia, plantean la autonomía individual en oposición a las responsabilidades morales (así como todas las demás) y sacan enormes áreas de la interacción humana, incluso las más íntimas de entre ellas, de la órbita del juicio moral [...] La no intervención y la evitación del compromiso favorecidas por las cuatro estrategias posmodernas tienen un efecto de retroceso consistente en la supresión del impulso moral, así como en la censura y el demérito de los sentimientos morales. (BAUMAN, 2003, p. 53, 64-5)

Giddens (1991) desarrolla una caracterización de la identidad en la modernidad tardía y afirma que esa auto identidad es en sí mismo aprehendida de forma reflexiva por el individuo en la historia de su vida, y no una característica de diferenciación. “En el contexto de la orden post-tradicional, el sujeto se convierte en un *proyecto reflexivo*” (Giddens, 1991, p. 32). Contrariamente, Castells (1999) afirma que es imposible planificar la vida y la identidad reflexivamente, con excepción de la élite.

Castells sostiene que la aparición de la sociedad en red induce a nuevas formas de transformación social. Para el autor, esta nueva forma social se basa en la disyunción sistémica entre lo global y lo local, el tiempo y el espacio, el poder y la experiencia. Comparado con los puntos de vista de Marcus (1991) y Geertz (1997), éstos acentúan la simultaneidad y el sincronismo de estos factores, no su separación.

Castells presenta la hipótesis de que la constitución de los sujetos en la sociedad en red es muy diferente a la que se da en la modernidad, siendo el proceso de transformación el aspecto central. Para él, “*los sujetos, cuando se construyen, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal*” (Castells, 1999, p. 28).

Canevacci (1996) afirma que “a través de las intersecciones entre sincretismos, dialógica y polifonía, la identidad nunca es idéntica a sí misma. Ella

varía constantemente; el viaje es la gran metáfora de la identidad” (1996, p. 43). Para Canevacci, la identidad es móvil, siempre reinventándose en cada momento de encuentro con la diversidad, por lo tanto, no existe *origen*, porque nace sincrética (1996, p. 43).

Bhabha en su libro “El lugar de la cultura” (2002) afirma que las identidades son ubicadas “*in-between*”, “entre-medios”, identidades basadas en la alteridad o la igualdad en la diferencia. Marcus (1991) ya señalaba esta característica de la identidad multilocalizada o entre espacios. “Esas identidades binarias, en dos partes, funcionan en una especie de reflejo narcisístico del Uno en el Otro, enfrentado el lenguaje del deseo al proceso psicoanalítico de la identificación” (Bhabha, 2002, p. 72). Bhabha argumenta que la construcción de las identidades de las minorías no se hace a partir del retorno a un origen supuestamente auténtico e indeterminado, “su reconocimiento exige la negociación de una peligrosa indeterminación, dado que la presencia demasiado visible del otro confirma al sujeto [...] auténtico pero nunca puede garantizar su visibilidad o verdad” (Bhabha, 2002, p. 99).

1.4. Grupos étnicos

Como presentaremos en este punto, la categoría grupo étnico reúne distintas formas de organización social y culturas que se identifican y son clasificadas como étnicas. Entre estos diferentes grupos están las minorías étnicas, raciales, lingüísticas y las comunidades indígenas de varios países. En este sentido, en un primer punto, hablaremos de la identidad étnica en general y en seguida específicamente de la identidad indígena.

1.4.1. Identidad étnica

Cardoso de Oliveira, en su texto “Un concepto antropológico de la identidad”, afirma que la especificidad que el enfoque antropológico aporta al concepto de identidad se encuentra en el requisito, para su comprensión, de

referirse al “sistema de relaciones sociales que dieron origen a ellos”, como una especie de construcción ideológica (1976, p. 50-1).

Bartolomé (2006) propone que el marco teórico sobre la identidad étnica se puede dividir en cuatro paradigmas: primordialistas, constructivistas, instrumentalistas e interaccionistas. “Los primordialistas enfatizan la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales en la constitución de la persona” (2006, p. 30). La identidad étnica es entendida como una extensión de las relaciones de parentesco, con énfasis en los aspectos culturales de los individuos y de los grupos étnicos vinculados por una ascendencia común y lazos de sangre. Bartolomé (2006) critica las definiciones primordialistas por no destacar el papel fundamental de la interacción “con los ‘otros’ en la construcción de un ‘nosotros’” (2006, p. 30).

Los constructivistas, como indica el nombre, enfatizan el proceso de construcción de la identidad del grupo étnico, constituido por componentes históricos, lingüísticos, culturales e imaginarios. La construcción social de la identidad étnica utiliza las dimensiones identitarias de la etnicidad. Algunos autores del grupo constructivista (Epstein, 1978; Berger y Luckmann, 1971) afirman que el proceso de desarrollo de las ideologías étnicas asume referentes emblemáticos para legitimarse en las relaciones interétnicas y que, por lo tanto, las identidades étnicas pueden ser independientes de la realidad, como “comunidades imaginadas” (Anderson, 1993) o “invenciones de la tradición” (Hobsbawm y Ranger, 1983).

Los instrumentalistas definen la identidad étnica como un recurso para la movilización política, utilizada por los movimientos étnicos para obtener determinados fines. Para Glazer y Moynihan (1975, p. 4), el grupo étnico es un grupo con intereses comunes y, para Cohen (1982, p. 308), “una colectividad con intereses en común y que manipulan sus formas culturales (parentescos, mitos, ritos) para competir o defender dichos intereses”. Los grupos étnicos se diferencian por su cultura, por utilizar un sistema simbólico propio y no comparten el mismo sistema político con los otros grupos con los que interactúan. La perspectiva instrumentalista más extrema descalifica la acción colectiva de los

grupos étnicos en los escenarios políticos, reduciendo sus demandas a la disputa por intereses circunstanciales. En este sentido, Pizzorno (1983) plantea que se recurre a la identidad para evaluar los costos y beneficios de la acción colectiva y para la disputa por el poder entre grupos con posiciones desiguales.

Para finalizar, los interaccionistas conceptúan las identidades étnicas como identidades relacionales, porque necesitan de otras para contrastarse. Según Bartolomé, las identidades étnicas son “construcciones ideológicas derivadas del contraste entre grupos cultural y socialmente diferenciados, a las que no se puede entender de manera independiente de los contextos estatales e interétnicos en los que se desarrollan” (Bartolomé, 2006, p. 28). La identidad étnica es un tipo de identidad social, por lo tanto, necesita la comprensión de las características que la singularizan y la diferencian de otras identidades sociales posibles.

A partir de Barth (1976), Cardoso de Oliveira (1976) elabora la noción de identidad contrastiva, esencia de la identidad étnica. La identidad contrastiva trabaja por oposición entre nosotros y otros, entre el yo y el otro, no existe por sí sola ya que nace de este juego. Las personas o grupos se afirman como un medio de diferenciación en relación con otras personas y grupos con los que se relacionan. Este modelo requiere la interacción entre dos identidades, llamadas “identidades complementarias o combinadas” (Goodenough, 1965 citado en Cardoso de Oliveira, 1976, p. 44).

Barth (1976) define los grupos étnicos como una forma de organización social, que “cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth, 1976, p.11), es decir, la autoadscripción y la adscripción por los otros. Según Matsaganis, una dimensión importante de la identidad étnica es “la auto-identificación como miembro de un grupo étnico” (2011, p. 13).

Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y

más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización. (Barth, 1976, p.15)

Las categorías étnicas posibilitan un tipo de organización social que recibe diversos contenidos en proporciones distintas para formar diferentes sistemas socioculturales. La identificación, pertenencia o exclusión de un miembro en el marco de un grupo étnico involucra una coparticipación en criterios de valoración y normas. Si los grupos étnicos son definidos como adscriptivos y exclusivos, ellos dependen de la construcción y conservación de una frontera étnica y no de determinados aspectos culturales. Las características culturales de los miembros y la organización social del grupo pueden cambiar, pero la dicotomía entre miembros (yo) y extraños (otro) permanece. Los límites étnicos proporcionan organización a la vida social, a las relaciones interétnicas y a su conducta.

Para Barth (1976) las relaciones interétnicas tienen una estructura de interacción que se fundamenta en un conjunto de preceptos y de sanciones. Los preceptos regulan el contacto y articulan algunos dominios de actividad. El conjunto de sanciones prohíbe la interacción en algunos sectores, aislando segmentos de la cultura de posibles modificaciones.

Por identidad étnica entiendo entonces una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles. (Bartolomé, 2006, p. 44)

Giménez (2000 y 2002) define la identidad étnica como el conjunto de repertorios culturales que los actores sociales utilizan para reconocerse,

demarcar sus límites y diferenciarse de los demás en un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. Para Bonfill (1988) la identidad étnica es “la expresión ideológica de la pertenencia a una determinada configuración social” (1988, p. 88), por lo tanto, poseer una identidad étnica significa “asumirse y ser reconocido como miembro de una configuración social que es portadora de una cultura propia” (1988, p. 88). Este proceso de identificación permite a los individuos participar de tal cultura y acceder a elementos culturales necesarios para la vida en esta sociedad.

Otro factor destacado en la noción de identidad de Cardoso de Oliveira es la importancia dada por él a la concepción “nativa” del yo, construida en el contacto con la diferencia, “contaminada de valores y atributos debidamente articulados, diseñada para reconstruir en el plano imaginario la experiencia vivida a partir del contacto interétnico” (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 45). El “*sistema interétnico* como sistema cultural inclusivo [...] la gramaticalidad de las relaciones de identidad se definirían en función de las etnias en contacto” en ese sistema (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 44). Trabajar en y con las categorías nativas define la especificidad de la antropología (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979, p. 15).

Para Bartolomé (2006) definir la identidad étnica implica en algunas ocasiones un nivel de generalización desaconsejable. Por lo tanto, quizás sea mas prudente analizar sus manifestaciones concretas en “los conflictos étnicos, las migraciones, los procesos de etnogénesis o las movilizaciones etnopolíticas” (2006, p.37). Los cuatro paradigmas presentados no son excluyentes, son aspectos o posibilidades de aproximación a una teoría general de la identidad étnica.

1.4.2. Identidad Indígena

Bartolomé (2006) identifica dos sistemas y discursos en la elaboración de la identidad indígena: “uno se refiere a la naturaleza del ‘nosotros’ y el segundo al nosotros confrontado con los ‘otros’” (2006, p. 40). Estos discursos provienen de diferentes códigos reflexivos y se orientan a distintos contextos y objetivos.

1.4.2.1. Discursos basados en el Nosotros

En las lenguas de las etnias indígenas, hay términos para designar el “nosotros” o el grupo de pertenencia, presentes en los mitos de origen y que fundamentan su noción de persona y de humanidad. El discurso indígena sobre nosotros se basa en su propia cultura y en la historia del nacimiento de sus antecesores. “La consanguinidad y los ancestros comunes serían de este modo elementos básicos para mantener la cohesión del grupo, darle continuidad y legitimarlo, más allá de otros componentes objetivos” (Bello, 2004, p.34).

Mauss analiza a los indios Pueblos de Zuñi en México (Cushing, 1896 citado en Mauss, 2003) y a la etnia *Kwakiutl*, del noroeste americano (Boas, 1895, 1921 citado en Mauss, 2003). Los pueblos de Zuñi tienen una noción de persona y de individuo que es similar a su clan pero separada de él en la ceremonia “por la máscara, por su título, su categoría, su papel, su propiedad, su supervivencia [...] nombres, derechos y funciones”, que el sujeto pasa a sus descendientes (Mauss, 2003, p. 375). Sin embargo, los *Kwakiutl* tienen la costumbre de cambiar su nombre a lo largo de la vida, donde cada momento, de niño a adulto, es personificado por un nuevo nombre (2003, p. 378). “Partiendo de las clases y clanes se disponen las ‘personas humanas’ y partiendo de éstas se disponen los gestos de los actores en el drama” (2003, p. 376). Mauss destaca como muchas sociedades han desarrollado la noción de personaje, donde cada individuo tiene una función específica en los dramas sagrados y en la vida familiar (2003, p. 381-2).

Mauss también analiza la India y China⁴, donde, al igual que en el noroeste americano, los nombres son un elemento central en la noción de individuo. “Su individualidad es su *ming*, su nombre [...] es un colectivo, es algo que viene de otros lugares: el antepasado correspondiente lo utilizó, así como volverá a utilizarlo el descendiente del portador” (2003, p. 384). La India es la más antigua civilización en desarrollar la noción de individuo, la conciencia del

⁴ Mauss no precisa las comunidades estudiadas, ni tampoco las fechas. Hace referencia a Marcel Granet sobre los estudios en China.

“yo”, donde “*ahamkara*, la ‘fabricación del yo’, es el nombre de la conciencia individual, [y] *aham*=yo (es la misma palabra indoeuropea para ego) [...] considera que el ‘yo’ es algo ilusorio” (2003, p. 383).

En el artículo “La construcción de la persona en las sociedades indígenas brasileñas”, Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1979) se insertan en la tradición teórica de la antropología iniciada por Mauss y seguida por Dumont, Geertz y Griaule. Ellos afirman que no hay sociedad humana sin individuos. En las sociedades indígenas, “el énfasis está en la noción social de individuo, cuando él es llevado por su lado colectivo: como un instrumento de una relación complementaria con la realidad social.” (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979, p. 13). En las sociedades indígenas brasileñas la persona es definida en varios niveles, estructurados internamente. La identidad humana emerge en estas sociedades de forma dualista, reducida a matriz individual versus colectiva o social (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979, p. 22-23).

Según Bonfil (1988) los factores endógenos que determinan la identidad indígena son:

las lealtades primordiales que genera el haber nacido en el seno de un grupo que posee una cultura propia y distintiva; la necesidad de preservar y en lo posible ampliar espacios para el ejercicio de la cultura propia-desde espacio físico, territorial, hasta espacios sociales, políticos y simbólicos sobre los cuales el grupo pueda ejercer control-; el surgimiento de nuevas dirigencias indias, mejor capacitadas para llevar adelante la defensa de las causas de sus pueblos en el ámbito de la sociedad dominante (Bonfil, 1988, p.93)

1.4.2.2. Discursos basados en el “nosotros” confrontados a los “otros”

El segundo tipo de discursos presente en la construcción de la identidad indígena es el de “nosotros” confrontado con los “otros”. La existencia de los “otros” es explicada como el resultado de los sucesos que acontecieron en el

tiempo mítico y de los orígenes que otorga sentido a la presencia de los entes en el mundo.

Las construcciones ideológicas sobre los otros suelen desarrollarse a partir de las categorías de entendimiento propias de cada cultura; dichas categorías se encuentran contenidas en las nociones cosmológicas que se proyectan sobre la nueva realidad, para interpretarla como un signo compatible con el tradicional sistema simbólico. (Bartolomé, 2006, p.41)

El contacto con los “otros” crea una nueva concepción sobre “nosotros” y acompaña el discurso indígena que se redefine ante esos otros. Esta construcción autorreferencial utiliza argumentos provenientes del exterior pues ellos permiten una representación emblemática de los indígenas más comprensible para los “otros”. Su construcción ideológica es una apropiación del discurso de los “otros” para comprender el “nosotros” en base a las categorías y axiologías externas. “Un individuo o un grupo indígena reivindica su etnia contrastando con un grupo étnico de referencia, tenga esta un carácter tribal (*Terêna, Tikúna*) o nacional (brasileño, paraguayo)” (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 36).

En este sentido, las identidades cambian en “*procesos sociales de identificación*” que se sustentan y se alteran junto con los referentes culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta. “Con frecuencia en esta dinamización se utilizan referentes identitarios tradicionales a veces mitificados, pero básicamente resignificados, como signos emblemáticos para representar sus luchas sociales” (Bartolomé, 2006, p.42-3). El grupo emplea elementos objetivados de su cultura como contenido o evidencia de su identidad. Estos elementos sirven como emblemas de identidad o para mantener la cohesión del grupo frente a los “otros” (Bello, 2004). Las identidades indígenas son reinventadas para explicar y legitimar el presente utilizando el pasado y la historia (Bengoa, 2000). Para Bello (2004), la identidad indígena no se ha mantenido a

través de los siglos y tampoco existen identidades antiguas resurgidas, la identidad esta siempre en transformación.

Las etnias indígenas construyen un discurso de sí a partir de sus relaciones con el exterior (exógenas) y con su espacio interior (endógenas), con peso variable según las circunstancias concretas, que son el resultado del desarrollo histórico y contemporáneo de su proceso social de identificación, y se manifiesta como una totalidad inclusiva y exclusiva, diferenciada de otras etnias, aunque esa totalidad oculte su heterogeneidad interna (Bartolomé, 2006; Bofil, 1988). En unos casos, la dinámica de la identidad permite su expresión abierta; en otros, impone la necesidad de mantenerla clandestina. En este sentido, la identidad requiere que la colectividad y el individuo reflexionen sobre sí mismos.

Los distintos pueblos indígenas de América Latina sufrieron muchos procesos de transformación social a lo largo de la sujeción colonial. Para Bonfil (1988), el contacto del “nosotros” indígena con los “otros” coloniales tiene como consecuencia el “reforzamiento de las identidades locales en detrimento de las identidades étnicas originales, que incluían una población mayor agrupada en un gran número de comunidades” (Bonfil, 1988, p.84-5). En otros casos ha ocurrido un proceso inverso con la creación de las tierras indígenas, lo que forzó a la sedentarización de grupos nómades y de cazadores, y reunió en este espacio a grupos étnicos con identidades distintas. ¿Qué significa esta nueva situación en la redefinición de sus identidades?

Los factores exógenos que determinan la identidad indígena son:

la persistencia de la situación colonial en el interior de los Estados nacionales; la incapacidad del sistema dominante para incorporar al sector de la población india marginal que está en disponibilidad de hacerlo; las políticas estatales, que en algunos casos estimulan - porque lo requieren - el surgimiento de organizaciones indias a las que pretenden conferir el papel de interlocutores válidos; la expansión, a nivel internacional, de un vasto movimiento reivindicativo de las minorías étnicas, del cual se toma conocimiento porque hay un intercambio de información

más intenso a través de las propias organizaciones” (Bonfil, 1988, p.93)

1.4.2.3. Indigeneidad

Por último, hay el caso de la dinámica iniciada a finales del siglo XX de la identidad genérica de indio, con contenido predominantemente ideológico y con un notable papel en la movilización política. Las organizaciones y movimientos indios afirman su identidad india -y no sólo su identidad étnica específica- como una posición política de lucha primeramente contra la dominación colonial, y en seguida contra el Estado-nación y en dirección a una descolonización. Bonfil (1988) afirma que la condición de indio es la de colonizado, “es una categoría supraétnica en la que se agrupan pueblos diferentes porque tienen en común el haber sido sometidos a la dominación colonial” (1988, p.86). Para Bonfil (1988), la identidad étnica y la supraétnica de indio son complementarias, son niveles de conciencia que expresan ideológicamente diferentes conflictos sociales.

¿Qué significa ser “indio”? ¿Quién lo define? ¿Con qué objetivos? ¿Y cuáles son las políticas de identificación? Para responder a estas preguntas, la categoría indigeneidad es una herramienta teórica fundamental. Merlan (2009, p. 304) divide la discusión del concepto de indigeneidad en dos grupos principales, “*criterial*” y “*relational*”, mientras que Cadena y Starn (2009, p. 196) reconceptualizan la indigeneidad dentro de los campos de la diferencia y la mismidad social. Las definiciones “*criterial*” proponen una serie de criterios, propiedades inherentes o condiciones, “que permiten la identificación del ‘indígena’ como un ‘tipo’ global” (Merlan, 2009, p. 304). El conjunto de definiciones “*relational*” enfatizan las relaciones entre los pueblos “indígenas” y sus “otros”. El significado de indigeneidad está en “su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta” (Butler, 1993; Hall, 1996), en lugar de las propiedades esenciales de lo “indígena”. Para Cadena y Starn (2009, p. 196), las “prácticas culturales, las instituciones y la política indígena *se hacen indígenas* en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen”.

Otros autores están de acuerdo con la división hecha por Merlan. Dyck (1985, p. 237) define indigeneidad incluyendo “la historicidad de las interacciones indígenas-colonos, la (no) ideología de la tutela y la asimetría derivada de las cuestiones relacionadas con el desequilibrio de poder y la afirmación de la diferencia indígena”. Mahmood Mamdani (2004, p. 10) afirma que “no puede haber colono sin nativo y viceversa”. Y Maybury-Lewis (1997, p. 54) define los pueblos indígenas “tanto por sus relaciones con el Estado como por sus características intrínsecas”.

Ramos (1995) analiza un movimiento que tiene impacto en la noción del “indio”, el movimiento indigenista en Brasil. Diferente del movimiento indígena, el indigenismo en Brasil surge como un movimiento de los no indígenas de la sociedad civil para apoyar la lucha de los indígenas. Pero el indigenismo crea lo que Ramos llama el indio hiperreal, “dependiente, sufridor, víctima del sistema, inocente de los males burgueses, justo en sus acciones e intenciones y preferentemente exótico”. El indio hiperreal es una simulación del indio de verdad, un modelo que ajusta el indio a las necesidades del indigenismo. Los blancos ayudan a los indios, a cambio de que los indios hagan lo que los blancos creen que es lo correcto. Los blancos y el indigenismo son quienes definen cómo debe ser el indio.

Hasta ahora, la mayoría de las definiciones presentadas en la bibliografía consultada se basan en las diferencias más que en los criterios específicos presentes en las sociedades indígenas. La Organización Internacional del Trabajo (2007) define que “indígenas” son las personas “tribales” cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional; descendientes de poblaciones que habitaban el país, o partes del mismo, en el momento de la conquista o la colonización; y que conservan todas o algunas de sus propias instituciones.

Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de

acuerdo con sus propios patrones culturales, sociales, instituciones y los sistemas jurídicos. (Martínez Cobo, 1986, p. 5, par. 379)

Etimológicamente, la palabra indígena proviene del latín formado por *inde* 'de allí' y *gena* 'nacido de'. Históricamente, los nativos y las personas que vivían en el continente americano antes de la llegada de los colonos europeos fueron llamados "indios" por Cristóbal Colón, pues este imaginaba haber llegado a la India en Asia. En un intento de eliminar esta equivocación, la palabra indígena reemplazó indio. Según Pratt (2007), el término en inglés apareció por primera vez en un informe sobre el descubrimiento de América y expresa una idea de la superioridad europea, ya que el término "indígena" era usado como sinónimo de pagano, "almas idólatras que debían ser salvadas por el cristianismo" (Cadena y Starn, 2009, p. 197). Posteriormente, los nativos o pueblos tribales fueron clasificados como "primitivos" y "buenos o malos salvajes", en contraposición a civilizados. En este sentido, el término se refiere a las formas de dominación y control social coloniales.

Para Viveiros de Castro (2006, p. 41) "indio" es "cualquier miembro de una comunidad indígena, reconocido como tal por ella" y comunidad indígena es toda la "comunidad fundada en las relaciones de parentesco o vecindad entre sus miembros, que mantienen lazos históricos y culturales con las organizaciones sociales indígenas precolombinas" (2006, p. 41). El autor afirma que solamente las comunidades indígenas pueden responder a la pregunta de "quién es indio" y sigue su análisis de la cuestión argumentando que en Brasil el problema no está en decir quién es indio sino en demostrar quién no lo es. "En Brasil, todo el mundo es indio, a excepción de los que no lo son" (Viveiros de Castro, 2006, p. 41).

Estas personas rara vez se autodenominan y se identifican en principio como "indio o indígena". Son, en primer lugar, Xavante, Bororo, Terena, es decir, el nombre creado para su etnia en el idioma del colonizador, ante la imposibilidad de usar el término específico en su propio idioma para autoidentificarse. Es importante destacar que tanto los términos como sus significados difieren. Según

Bartolomé (2006, p. 40), los términos de autodefinición de cada grupo étnico en sus respectivas lenguas indican pertenencia sobre la base de sus mitos de origen y su noción de humanidad y proponen un modelo de persona basado en su sistema simbólico. “Los *guaraníes* del Paraguay son en realidad los *avá*, ‘los hombres’; los *matacos* de Argentina los *wichí*, ‘la gente’; los *mayas* de México, los *winik*, ‘las personas’; [...] los *zapotecos* de México son los *bene* o *binni*, ‘gente’” (Bartolomé, 2006, p.40) y añadiría los *Xavante* de Brasil son *A’uwé Uptabi*, “pueblo auténtico o verdadero”. En este sentido, los pueblos indígenas de todo el mundo han creado términos en el idioma de los colonizadores para autodenominarse de forma más adecuada a sus propias concepciones como *First Nation*, Nativo, pueblos originarios, etc. Sólo después de esta diferenciación se identifican por el término genérico “indígena”, que ahora se considera una categoría que es a la vez local, global e internacional.

Como se muestra, el término “indígena” es una construcción social colonial y genérica, discurso del que las comunidades indígenas se apropian con fines y objetivos políticos. Según Bartolomé (2006, p.42), la construcción ideológica de la autodefinición incluye no sólo las características y propiedades culturales de la comunidad indígena, sino también la imagen y los argumentos planteados por la sociedad que la rodea, por lo que permite una representación que utiliza categorías y valores externos y, por lo tanto, facilita la comprensión de la identidad. “Se pasa de un discurso cosmológico sobre la identidad a un discurso político sobre la etnicidad” (Bartolomé, 2006, p. 42).

Esta breve revisión de la literatura y del concepto de indigeneidad presenta la diversidad de puntos de vista que hay sobre el tema y la dificultad de llegar a un consenso. Browne (1996) señala que algunos grupos minoritarios de Europa, como el País de Gales y el País Vasco, podrían ser considerados “indígenas”. Se trata de una “importante categoría geocultural en el mundo contemporáneo” (Merlan, 2009, p. 306) que, por la amplitud de su significado, por la diversidad de las comunidades involucradas y por su uso como criterio de políticas culturales globales, no puede basarse en un conjunto fijo y natural de referencias.

1.5. La identidad del investigador en el trabajo de campo

Reflexionando sobre la negociación entre las identidades colectivas e individuales, Marcus (1991) analiza la identidad propia del antropólogo y del investigador. Asegura como necesaria la relación, la conexión y la asociación entre ésta y el mundo concreto que se estudia. Defiende como estrategia una redefinición del papel del investigador en relación con la dinámica de la formación de su propia identidad en relación con su búsqueda.

Marcus cuestiona el proceso de construcción de identidades exclusivas. La identidad está siempre en transformación: “identidades específicas se crean a partir de turbulencias, fragmentos, referencias interculturales y la intensificación localizada de las posibilidades y asociaciones globales” (Marcus, 1991, p. 204). Las identidades involucradas en esta fusión y transformación son múltiples: de los objetos de investigación, de los sistemas sociales, de los Estados-nación, del investigador, de la investigación y del texto. Según Marcus, no podemos pensar en la noción de identidad sin discutir la interferencia de la identidad del investigador, de la investigación y su texto en el objeto y sujeto de la investigación.

El objetivo de la investigación sobre la identidad es “la comprensión de la forma en que las identidades de los distintos niveles de organización toman forma” (Marcus, 1991, p. 201). Pero también “documentar la estabilización de las identidades en un sitio determinado o a través de diversos lugares del mundo esencialmente deconstructivo” (Marcus, 1991, p. 217). Y, finalmente, la investigación “penetra, expresa e incluso determina las identidades sociales de un lugar en un estudio que es sinónimo de preocupación por la construcción de las identidades personales y colectivas” (Marcus, 1991, p. 206).

Rocha (2006) y Kilani (1994) afirman que la identidad del antropólogo y del investigador se basa en el trabajo de campo. La identidad del investigador es construida en su experiencia en el trabajo de campo y la identidad del “nativo” se construye a partir del contacto, interacción y relación con la identidad del

investigador que, a veces, “adquiere contornos de una relación ‘totémica’” (Rocha, 2006, p.103).

Falleiros (2011) presenta la hipótesis, a partir de su investigación entre la etnia indígena brasileña Xavante, de que este pueblo tiene una estrategia bastante peculiar de transformar a los extranjeros e investigadores que trabajan junto a ellos en persona, en indígena -en Xavante propiamente dicho- a través de la asignación de un nombre, su inclusión en procesos rituales y la asignación de un lugar en la estructura social Xavante, con su incorporación a las facciones del sistema político y en el sistema de parentesco. Esta transformación depende del contexto, de la posición y de la relación con el investigador, que actúa como un mediador con el exterior lo que le aproxima a la posición de “jefe” y líder indígena (Clastres, 2003) y le atribuye cargos rituales y políticos. Maybury-Lewis (1984), primer antropólogo que investigó a los Xavante, recibió el nombre del jefe Xavante que le adoptó, *Opawẽ*. Entre etnólogos, hay otros ejemplos como el de Curt Unckel, más conocido por el nombre guaraní con el cual se naturalizó brasileño y firmaba sus libros, Curt Nimuendajú, o Pierre Verger, investigador de la diáspora y de las religiones afro-brasileñas, perfectamente iniciado en ellas y que utilizaba el seudónimo y nombre religioso Pierre Fatumbi Verger.

2. Movimiento social, étnico e indígena

2.1. Introducción

La noción de movimiento social tiene una larga historia dentro de las ciencias sociales, que abarca diferentes paradigmas y modos de enfoque. Por lo tanto, no es de extrañar opiniones como la de Melucci (1989, p. 54): “Los movimientos sociales son difíciles de definir conceptualmente y hay varios enfoques difíciles de comparar”.

Ante este vasto panorama teórico, partimos de que necesariamente se deberán hacer elecciones y recortes. Este capítulo presenta una selección de definiciones del concepto movimiento social, muchas veces abordado de forma genérica, con la intención de buscar criterios para poder diferenciar los distintos tipos de acciones colectivas. A continuación, se abordan las teorías clásicas estadounidenses sobre las acciones y comportamientos colectivos, principalmente a partir de Blumer, y el paradigma europeo de los nuevos movimientos sociales. No obstante, debido a la importancia del concepto de identidad colectiva en la discusión de los nuevos movimientos sociales, se hará énfasis al pensamiento de Melucci con un apartado propio. Por último, se profundizará en un tipo específico de movimiento social, el étnico e indígena, objeto de interés en esta investigación, y su relación con los conceptos de identidad étnica y etnicidad.

2.2. Definición de la noción "movimientos sociales"

En general, los movimientos sociales son definidos como una acción colectiva y un tipo de lucha de sectores de la sociedad o de organizaciones sociales para la defensa o promoción de ciertos intereses colectivos o de grupos minoritarios para la transformación o la preservación de la estructura social en el curso de su historia.

Para Gohn (2006) los movimientos sociales son:

acciones sociopolíticas construidas por los actores sociales colectivos pertenecientes a diferentes clases y estratos sociales, articulados en ciertos escenarios de la coyuntura socio-económica y política de un país, creando un campo de fuerza social en la sociedad civil. Las acciones están estructuradas desde repertorios creados sobre temas y problemas en conflictos, disputas y controversias experimentadas por el grupo en la sociedad. Las acciones desarrollan un proceso social y político-cultural, que crea una identidad colectiva para el movimiento, a partir de los intereses comunes. Esta identidad es amalgamada por la fuerza del principio de solidaridad y construida desde la base referencial de valores culturales y políticos compartidos por el grupo, en espacios colectivos no institucionalizados. Los movimientos generan una serie de innovaciones en la esfera pública (estatal y no estatal) y privada; participan directa o indirectamente en la lucha política de un país, y contribuyen al desarrollo y la transformación de la sociedad civil y política. Estas contribuciones se observan cuando se realizan análisis de períodos medianos o a largo plazo, históricos, en los que se observan los ciclos de protestas delineados (GOHN, 2006, p. 251).

Melucci (1996) afirma que actualmente la noción de movimiento social es una generalización empírica. Como tal, se aplica a diversas formas de acción colectiva, desde protestas hasta manifestaciones. La existencia de un conflicto, la ruptura de las normas y reglas, no es suficiente para clasificar cualquier tipo de acción colectiva como un movimiento social. Su característica principal es la lucha entre dos actores sociales por intereses comunes. Para solucionar este problema, Melucci propone una transformación en la noción de movimiento social: “*from an empirical generalization into an analytical concept*”⁵ (Melucci,

⁵ Traducción propia: “de una generalización empírica a un concepto analítico”

1996, p. 28-29). La perspectiva analítica del movimiento social es una herramienta que debe cumplir ciertas condiciones y dimensiones para detectar e indicar cualidades que identifiquen un tipo específico de acción colectiva en su variedad de comportamientos empíricos.

Touraine (1989) define movimiento social como la “lucha de un actor social contra un oponente por el control de los recursos fundamentales de una sociedad o por la dirección del proceso histórico del desarrollo” (1989, p. 233). Los movimientos aglutinan los principios de identidad, oposición y totalidad, y definen un campo de lucha por sus intereses.

Según Castells (1999), los movimientos sociales “son acciones colectivas con un propósito en particular cuyo resultado, tanto en el éxito y el fracaso, transforma los valores y las instituciones de la sociedad” (Castells, 1999, p. 20).

Estas definiciones presentan una categoría fundamental para pensar los movimientos sociales: la lucha social. Gohn (2006, p. 248) afirma que lucha social es una categoría más amplia que lucha de clases, una vez que las clases sociales son sólo una de las muchas maneras de dividir las acciones colectivas en la historia. Hasta los años 50 del siglo pasado, la teoría marxista analiza el concepto de movimiento social como lucha de clases, subordinado al concepto de clase social. Para Heberle (1951) no era razonable restringir el concepto de movimiento social al universo del movimiento del proletariado, puesto que es necesario un concepto más amplio, posible de ser aplicado a “movimientos sociales en sociedades y períodos pre capitalistas” (Herbele, 1951, p. 6). Sin embargo, es importante señalar que esta posición no es unánime. Touraine (1989) analiza la lucha indígena y campesina por la tierra en América Latina y afirma que todavía estos movimientos sociales, con particularidades étnicas, son fundamentalmente luchas de clase.

Siguiendo a Gohn (2006), los frentes de lucha de la mayoría de los llamados nuevos movimientos sociales no se refieren a la lucha de clases, sino a la lucha entre los actores sociales. Los actores son parte de una clase social, pero los principales ejes de la lucha varían en función de cuestiones étnicas, ecológicas, de género, etc.

2.2.1. Categorías y tipos

Es posible dividir los movimientos sociales históricamente, como nuevos y viejos. Pero, puesto que esta clasificación no encuentra unanimidad entre los teóricos del tema, citaremos las formas de categorización más aceptadas por parte de la academia.

Las teorías clásicas de las acciones colectivas clasifican los movimientos sociales de manera muy dualista. Heberle (1951) organiza los movimientos en sociales y políticos. Blumer (1951) los divide en tres categorías: genéricos, específicos y expresivos. Subdivide todavía los específicos en dos categorías más: reformistas y revolucionarios. Aberle (1966) organiza y agrupa los movimientos sociales en transformadores, reformistas, redentores y alternativos. Y, por su parte, Touraine (1989) ofrece una lista abierta y distingue, por ejemplo, entre mesiánico, campesinos, de defensa comunitaria, de la identidad, las luchas urbanas, nuevos movimientos sociales, movimientos históricos, etc.

Ya entrados en el siglo XXI, Gohn (2006, p. 268) desarrolla una amplia clasificación de los movimientos sociales, agrupándolos según las categorías que los definen: instituciones, naturaleza, problemas de la sociedad, políticas socioeconómicas e ideologías. El primero incluye los movimientos constituidos desde el origen de la institución de la que los actores forman parte, como, por ejemplo, movimientos religiosos, políticos dentro de un partido, sindicales, estudiantiles y de trabajadores en general. El segundo grupo comprende los movimientos organizados alrededor de factores como género, edad o raza. Los movimientos feministas, negros, indígenas, de homosexuales, la liberación sexual, étnicos, de las personas mayores, de jubilados o de jóvenes son ejemplos de este grupo. Gohn señala que actualmente estos movimientos ganarán importancia debido a su universalidad. La tercera categoría son los movimientos construidos como respuesta a problemas sociales concretos, como saneamiento, salud, transporte, guarderías infantiles, escuelas, vivienda, ecología, pacifistas, conservación del patrimonio histórico, medio ambiente o protección de los animales. La cuarta categoría incluye movimientos sociales

estructurados alrededor de la situación política de un país. Son los movimientos etiquetados como rebeliones, revoluciones, revueltas, subversiones, disturbios, insurrecciones y golpes de Estado. Por último, la quinta y última categoría incluye los movimientos establecidos desde diferentes ideologías como el nazismo, el fascismo, el comunismo, el marxismo o el cristianismo. Basándonos en la clasificación de Gohn (2006), nos interesa el segundo grupo, que incluye los movimientos indígenas, foco de la investigación.

2.3. Teorías sobre las acciones colectivas

En este apartado, haremos un panorama histórico de las acciones colectivas, divididos en dos partes. Empezaremos con las primeras teorías clásicas de los movimientos sociales, con énfasis en su principal autor, Herbert Blumer. En la segunda parte, abordaremos la tradición europea de los nuevos movimientos sociales.

2.3.1. Teoría clásica (Estados Unidos): acción y comportamiento colectivo

Las teorías clásicas estadounidenses acerca de los movimientos sociales analizan este fenómeno como un tipo específico de acción y comportamiento colectivo y social. Gohn (2006) afirma que las acciones y comportamientos colectivos y sociales se dividen en institucionales y no institucionales. La acción y el comportamiento colectivo no institucional fue entendida como una situación no estructurada, indefinida, una ruptura de las normas y del orden social existente. La acción de fondo ideológico fue interpretada como antidemocrática, porque eliminaba el consenso. De este modo, los órganos de control social actuarían para restaurar el orden o responder a las reivindicaciones contenidas en las acciones colectivas.

Para Gohn (2006) los movimientos sociales son analizados por las teorías clásicas como ciclos evolutivos, con etapas bien definidas. Su inicio, desarrollo y expansión se produce mediante un proceso y un mecanismo de comunicación

e interacción que incluye contactos, rumores, reacciones circulares, y diversos tipos y técnicas de difusión de ideas. Por lo tanto, es importante entender el uso de la comunicación en las diferentes etapas de un movimiento social.

Las teorías clásicas empleaban el concepto de anomia social de Durkheim (1998) y afirmaban que la insatisfacción que origina las manifestaciones es una respuesta a las transformaciones y transiciones sociales. En esta concepción, la pertenencia de los individuos a los movimientos sociales se considera una respuesta ciega, irracional y desorientada, el resultado del proceso de cambio por el cual la sociedad industrial pasaba de los años veinte a los años sesenta el siglo pasado. La reacción psicológica de los individuos, generada por el cambio social, fue interpretada como no-racional o irracional y los comportamientos colectivos fueron considerados el resultado de las tensiones sociales.

Blumer (1951, p. 199) sostenía a mediados del siglo pasado que los movimientos sociales “pueden verse como esfuerzos colectivos para establecer un nuevo orden de vida”. Los movimientos nacen de un sentimiento de insatisfacción, que genera agitación, motivado por el deseo y la esperanza de cambio para un nuevo estilo de vida. Todo movimiento social, en principio, es desorganizado y amorfo. Los mecanismos de interacción y el comportamiento colectivo son elementales y espontáneos. Con su desarrollo, asume organización y forma, división del trabajo, establece un líder, normas y valores sociales, costumbres y tradiciones, organización social y cultura.

Los movimientos sociales son una consecuencia de las transformaciones y cambios graduales en valores individuales y psicológicos de las personas, considerados como tendencias culturales. Las tendencias culturales generan el deseo de cambio y crean nuevas concepciones individuales sobre los derechos y privilegios propios, nuevas creencias o puntos de vista, o también pueden extender valores del momento haciendo emerger nuevos elementos que alteran su autoimagen. Son estos los cambios que motivan el proceso de creación de los movimientos. El origen y desarrollo de estas motivaciones es el resultado de una influencia externa y cultural, pero que simultáneamente transforma al individuo y su interior. Estas transformaciones en su autoimagen provocan un

conflicto con lo actual, y generan insatisfacción, disposición e interés en nuevas direcciones (Blumer, 1951).

Blumer (1951) divide los movimientos en tres categorías: genéricos, específicos y expresivos. Cita como ejemplo de movimiento genérico el obrero, el juvenil, el de las mujeres y los que luchan por la paz. La principal característica de los movimientos genéricos es indicar una dirección, que, al ser de carácter general, implica falta de objetivos, liderazgo, orientación, control y organización. También es informal, voluble y disperso, con avances y retrocesos en el espacio y tiempo. A pesar de la falta de liderazgo y control de la dirección del movimiento, sus dirigentes tienen la función de ser pioneros, como “voces en el desierto”, a menudo sin seguidores ni objetivos definidos. Son ejemplos para generar conciencia y romper la resistencia. El movimiento social genérico se basa en decisiones y selecciones personales.

Los movimientos específicos son la cristalización de la insatisfacción, esperanza y anhelo del movimiento genérico. Poseen objetivos y metas que desean alcanzar, organización y estructura, liderazgo, tradiciones, valores, filosofías, reglas. Sus miembros desarrollan una conciencia colectiva como grupo, comparten el trabajo, ocupan posiciones de estatus y crean nuevas concepciones de sí mismos.

Blumer (1951) destaca la importancia de mostrar el proceso de desarrollo de los movimientos sociales en el tiempo, al tener en cuenta que estos no comienzan organizados ni estructurados. Su evolución la divide en cuatro etapas: insatisfacción individual, agitación colectiva, formalización e institucionalización. En la primera fase, la insatisfacción provoca que los individuos sean más propensos a apelaciones y sugerencias del “agitador” o del líder, que desempeña un papel importante al direccionar esta inquietud. En la segunda etapa, las causas de su insatisfacción se vuelven más nítidas y las acciones y objetivos necesarios para la transformación social se identifican, generándose una agitación popular. En la formalización, el movimiento es organizado con reglas, políticas, tácticas y disciplina. Y finalmente, los movimientos sociales se institucionalizan con una estructura fija y un equipo que

permite la realización y ejecución de los objetivos del movimiento. El líder acaba convirtiéndose en un administrador.

Los mecanismos y métodos de desarrollo de los movimientos sociales son divididos por Blumer (1951) en cinco tipos: agitación, el desarrollo de un *esprit de corps*, de la moral, la formación de una ideología y el desarrollo de las operaciones tácticas. Dentro del ciclo de vida de un movimiento social, al inicio y durante las primeras etapas, la agitación tiene importancia vital y puede persistir en otras etapas con menor intensidad. En principio, la agitación debe ganar la atención de la gente, después excitarlos, despertar sentimientos e impulsos y, finalmente, es necesaria para dar significado a los impulsos y sentimientos a través de ideas, sugerencias, críticas y promesas. Un movimiento comienza y se impulsa desde el momento en que las personas cuestionan sus habituales maneras de pensar y despiertan el deseo por un nuevo tipo de vida. Existen dos tipos de situaciones en las que pueden verse los mecanismos de agitación. La primera situación es cuando se producen los abusos, la discriminación y la injusticia. Cuando hay algún tipo de sufrimiento presente, las personas pueden encontrarse en un estado de inercia. La percepción de su situación puede llevarles a aceptarla y la función de la agitación es cuestionar su actual forma de vida. La segunda situación ocurre cuando los individuos ya están en un estado de excitación, descontento e inquietud, pero tienen miedo de actuar o no saben qué hacer para cambiar. En este caso, debe direccionar estas tensiones y los líderes o “agitadores” son esenciales para llevar a cabo esta función. También podemos dividir los agitadores en dos tipos, en consonancia con cada una de las situaciones descritas. El primer tipo de agitador es una persona inquieta, dinámica, enérgica, excitada o agresiva. Normalmente, se expresa con emoción, gestos dramáticos y utiliza como ejemplo imágenes espectaculares. Su comportamiento y aspecto contagian y despiertan a los individuos que ya están sensibilizados, inquietos y perturbados. El segundo es tranquilo y pacífico. Contagia no por su comportamiento, sino por sus palabras. Sus mensajes son contundentes, cortantes y a menudo ácidos, hacen que los individuos visualicen la realidad de otra manera. Este agitador es más adecuado para la situación social donde se producen las privaciones y discriminaciones.

Su función es llevar al nivel de conciencia de los sujetos su posición, deficiencias, desigualdades e injusticias. La función de la agitación es cambiar y crear nuevas concepciones de los derechos, los privilegios y la exclusión, que son la fuerza motriz y la fundación de los movimientos específicos.

El desarrollo de un *esprit de corps* deriva de la organización de los sentimientos generados por la agitación y canalizados en un movimiento social. Está constituido por los sentimientos de afinidad, identificación, cercanía, pertenencia, cooperación y solidaridad. Los individuos se sienten parte de un colectivo y se convierten en leales al movimiento. El *esprit de corps* es importante para desarrollar la solidaridad entre los sujetos, y dar solidez y persistencia al movimiento social. Se gradúa en tres diferentes formas: en la relación grupo a grupo de la misma categoría, en relaciones informales en asociaciones y en la participación en ceremonias formales. La relación grupo a grupo existe cuando estos se identifican como enemigos. Cada grupo se considera titular de unos valores y sus miembros desarrollan sentimientos de lealtad, fidelidad y solidaridad. El otro grupo es visto como equivocado y lo propio, como correcto. Sus miembros creen que el grupo opositor ataca injustamente sus virtudes y se reúnen para defenderse. El desarrollo de la asociación informal y comunitaria basada en comunión puede encontrarse en diversas actividades como cantar, bailar, hacer *picnics*, jugar o incluso en una conversación casual. Ellas desarrollan y ocasionan la simpatía e intimidad necesaria para la solidaridad. Las asociaciones informales y comunitarias son importantes para los movimientos sociales. En las asociaciones los sujetos siéntense aceptados, apoyados y con estatus. La última forma en la que los movimientos sociales desarrollan un *esprit de corps* es por el comportamiento ceremonial formal y ritual. Reuniones, desfiles, manifestaciones y actos conmemorativos son algunos ejemplos donde el participante experimenta un sentimiento de apoyo y expansión personal que hace que se identifique con el movimiento. Los rituales y símbolos de cada movimiento tienen la función de identificación y constan de eslóganes, canciones, poemas, himnos, uniformes y gestos expresivos.

El desarrollo de la moralidad radica en mantener la solidaridad creada por el *esprit de corps* ante las dificultades a las que se enfrenta el movimiento. Se

caracteriza por la persistencia, determinación y objetivos colectivos, y se basa en un conjunto de convicciones. Blumer (1951) divide los tipos morales de un movimiento social en tres. El primero consiste en la convicción de que el logro de los objetivos y propósitos del movimiento, su éxito, eliminará los problemas y las injusticias. El segundo tipo de moralidad reside en la convicción de alcanzar estas metas, porque el movimiento es un agente de transformación. Para completar el conjunto de convicciones, sus miembros creen que estos cambios traerán beneficios y mejoras. En términos generales, los líderes de los movimientos se convierten en ejemplos, ídolos, héroes y mártires dotados de cualidades e inteligencia superiores. Sus imágenes y fotografías son símbolos del movimiento y la literatura escrita por estos dirigentes es adorada y considerada incontestable. Se crean mitos sobre la idea de un movimiento compuesto por miembros selectos y escogidos, mitos de la inmoralidad de los enemigos y adversarios, mitos sobre el logro de los objetivos, las transformaciones y mejoras llevadas a cabo por el movimiento. A través de los mitos, el movimiento desarrolla y persuade acerca de las convicciones y dogmas para justificar sus acciones.

La formación de la ideología de un movimiento social se compone de doctrinas, creencias y mitos. Es la declaración de objetivos, propósitos y supuestos del movimiento. Es la crítica de la estructura social existente y su transformación en la doctrina de defensa, en la creencia en políticas, tácticas y en el funcionamiento del movimiento, lo que justifica sus objetivos y crea sus mitos. La ideología es la filosofía y la psicología del movimiento. Contiene un conjunto de valores, convicciones, críticas, argumentos y defensas. Proporciona a la dirección del movimiento, justificación, las armas de ataque y defensa, inspiración y esperanza. Ella debe responder a la angustia, deseos y esperanzas de la población y de la masa. Se presenta en forma de símbolos emocionales, lemas, estereotipos, frases hechas y argumentos folclóricos para comprensión y consumo rápido. Los intelectuales del movimiento desarrollan esta ideología en tratados más elaborados con carácter abstracto y una sofisticada lógica.

Finalmente, Blumer (1951) presenta el quinto mecanismo de desarrollo de los movimientos sociales, el papel de las operaciones tácticas. Ellas evolucionan

a lo largo de tres líneas: adhesión, mantenimiento de los adeptos y el logro de objetivos. Las tácticas varían según el contexto, situación, naturaleza, cultura y momento histórico. La dependencia de las tácticas respecto a sus peculiaridades y diferentes contextos culturales a menudo explican los fracasos al intentar trasplantar ciertas tácticas. Ellas deben ser flexibles y adaptar su forma a estas variables. Su conclusión es que estos mecanismos de los movimientos sociales establecen un programa, definen las políticas, desarrollan la disciplina y evocan la fidelidad.

Básicamente los movimientos específicos fueron clasificados por Blumer (1951) en dos subcategorías: reformistas y revolucionarios. Sus similitudes radican en sus ciclos de vida, los mecanismos de desarrollo y los cambios en la estructura social e institucional. Sus diferencias se corresponden con el alcance de sus metas, las tácticas, los procesos, funciones y finalidades. Los objetivos del movimiento reformista son transformar puntos o temas específicos del orden social vigente. Acepta el código moral y ético de ese orden social y lo utiliza para criticar los puntos que desea cambiar. Por estos factores, el movimiento reformista cuenta con cierto apoyo de las instituciones existentes y las utiliza mientras no desafíe un punto específico en el orden social, la clase dominante. Una vez hecho esto, el acceso de los movimientos reformistas a las instituciones es bloqueado y se acerca al movimiento revolucionario por proponer la reorganización de las instituciones que ahora impiden el logro de sus metas. El movimiento reformista pretende influir en la opinión pública de manera favorable a sus objetivos para obtener apoyo. Para ello, establece una cuestión pública y utiliza procesos de discusión. Dirige su mensaje a un público indiferente y desinteresado. El liderazgo, los adeptos y el apoyo del movimiento reformista se obtienen generalmente fuera del grupo, a diferencia del movimiento revolucionario. La función principal del movimiento reformista es confirmar los valores de los ideales de una sociedad particular.

El movimiento revolucionario, como su nombre indica, tiene metas ambiciosas como es la construcción de una nueva estructura social. Cuestiona el sistema actual de los valores morales, sin contar con el apoyo de las instituciones, por lo tanto tiene que estar fuera de ellos, o estar disfrazado. El

movimiento revolucionario busca convertir la opinión pública e introducir un nuevo sistema de valores con tendencias dicotómicas.

Blumer (1951) concluye que los movimientos específicos representan la construcción, organización y formalización del comportamiento colectivo. Durante su desarrollo, forman nuevos valores y organizan nuevas personalidades. Su legado es una estructura institucional, una personal, nuevos objetivos/puntos de vista y un conjunto de concepciones de sí mismos.

La tercera categoría de los movimientos sociales son los movimientos expresivos. Su característica es que no intentan cambiar las instituciones ni el orden social, sino que revelan un comportamiento colectivo expresivo que puede tener efectos sobre la personalidad individual y el carácter social. Blumer (1951) divide los movimientos expresivos en religiosos y de moda, y afirma que estos movimientos pueden ser fusionados con los específicos. Un movimiento revolucionario puede tener las características de uno religioso, o convertirse en uno de moda.

El movimiento religioso comienza como un culto o secta, desde una situación de frustración e incapacidad para dirigir la tensión a cambios en el orden social como alternativa al comportamiento expresivo. Sus miembros son heterogéneos, con diferencias económicas, sociales y formativas, no obstante en el movimiento las diferencias son eliminadas y reemplazadas por el sentimiento de fraternidad e igualdad. Este hecho social puede observarse en la relación entre los miembros del movimiento, a la manera que se refieren y se dirigen entre sí. El liderazgo también tiene un papel importante como personaje sagrado, guardián de los rituales y creencias que simboliza.

El credo y el ritual de la secta simbolizan los sentimientos compartidos por los miembros y es considerado sagrado. Este credo se elabora desde un amplio conjunto de doctrinas, que más tarde forman su teología y apologías. La secta desarrolla una relación de conflicto con los individuos y grupos que no siguen sus creencias, rituales, doctrinas y apologías. Sus objetivos, originalmente, no son cambiar las instituciones ni el orden social, pero sí suponen la regeneración

moral del individuo, su interior, la conversión y transformación de sus concepciones personales.

Los movimientos de moda pueden encontrarse en las artes, literatura, filosofía, tecnología y en ciertas áreas de la ciencia. La moda se basa fundamentalmente en la diferenciación y la imitación. En una sociedad de clases, las clases altas no son capaces de diferenciarse mediante símbolos fijos. Los recursos simbólicos externos y su comportamiento son susceptibles de imitación por otras clases sociales. En el momento en que la élite descubre esta imitación, adopta nuevos criterios de diferenciación que a su vez vuelven a ser imitados. La moda muestra poca semejanza con los otros movimientos, no tiene ideología, ni liderazgo. Sus objetivos no son una nueva organización social, mitos, valores, filosofía. Sin embargo, es una forma importante de comportamiento colectivo, que expresa ciertas tendencias, inclinación hacia nuevas experiencias, y muestra ciertas disposiciones y preferencias incluso en desarrollo. Su consolidación depende de la aceptación de ciertos estilos o patrones. Dicha aceptación se basa en el prestigio asociado con el estilo, y la aparición y florecimiento de las respuestas a demandas subjetivas. En este sentido, proporciona un medio de expresión y la cristalización de las preferencias. Para Lipovetsky (1986):

La actividad artística se inscribe en un movimiento social global y los artistas se sumergen en sistemas de valores que exceden la esfera artística: imposible comprender la insurrección artística independientemente de esos valores que estructuran, y orientan el quehacer de los individuos y grupos. (Lipovetsky, 1986, p. 95)

Para concluir la presentación de las teorías clásicas de la acción colectiva, Blumer (1951) resume que los movimientos centrados alrededor de los mecanismos públicos originan la fase política del orden social, los que utilizan la multitud dan lugar a un orden moral y los que manifiestan la masa orientan gustos e inclinaciones subjetivas comunes.

2.3.2. Teorías sobre los nuevos movimientos sociales (Europa)

Según Gohn (2006, p. 15), el paradigma de los nuevos movimientos sociales se basa en análisis más coyunturales, ubicados en el ámbito político y en los micro procesos de la vida cotidiana. Sus recortes de la realidad observan cuestiones políticas de los actores sociales. Entre las categorías presentes en los textos y discusiones de los autores de los nuevos movimientos sociales destacan cultura, identidad, autonomía, subjetividad, actores sociales, cotidiano, representaciones e interacción política. Estas categorías se desarrollan con determinados conceptos y nociones analíticas, como identidad colectiva, representación colectiva, micro política del poder, política de grupos sociales, solidaridad, redes sociales y el impacto de las interacciones políticas.

La teoría de los nuevos movimientos sociales se desarrolla como una forma de intentar comprender y analizar los movimientos que empiezan a surgir, principalmente en Europa, a partir de 1960. Sus autores parten de una inadecuación del marxismo clásico y critican las corrientes utilitarias basadas en la lógica racional y estratégica de los actores. Podemos citar como principales autores de esta corriente a Alain Touraine (Francia), Claus Offe (Alemania), Alberto Melucci (Italia), Ernesto Laclau (Reino Unido) y Chantal Mouffe (Bélgica).

Es importante señalar que, dentro de este paradigma, los autores presentan puntos de similitud y diferencia. Gohn (2006, p. 122) pone de relieve algunas características comunes entre los autores, lo que le permite agruparlas bajo distintas categorías. Una de ellas es la construcción de un modelo teórico basado en la cultura. Desde el concepto marxista de la cultura como ideología, esto no es visto como una falsa representación de la realidad, pero se relaciona con una conciencia de clase, que está formada por los procesos de conflictos entre las estructuras de poder y las desigualdades sociales, donde la economía tiene prevalencia. Las clases sociales y su conciencia no tienen relevancia para los nuevos movimientos sociales, pero sí las ideologías, actuando en el campo de la cultura. En este sentido, el concepto marxista de la cultura fue apropiado y transformado para ser utilizado por los nuevos movimientos sociales.

Según Gohn (2006, p. 122), la negación del marxismo clásico, tradicional y ortodoxo, como campo teórico con condiciones para explicar la acción individual y colectiva en la sociedad contemporánea, se da porque solamente trata y prioriza la acción colectiva, las clases sociales, las estructuras, las cuestiones económicas y lo macro del orden social. Melucci (1989, p. 18) también afirma que siguen sin respuesta algunas cuestiones del marxismo. La primera: cómo explicar la transformación de la clase “en sí” a la clase “para sí”. La segunda: la distancia entre condiciones objetivas y la observación del comportamiento colectivo, en el que las condiciones objetivas son el contexto social en el que los actores tienen algo en común, la falta de acción. Algunos conceptos marxistas son importantes y tienen la simpatía de los autores que abordan los nuevos movimientos sociales como conciencia, ideología, luchas sociales y solidaridad en la acción colectiva, pero no explican las acciones de otros ámbitos, como el político y, sobre todo, el cultural.

El sujeto histórico, predeterminado y fijado por las contradicciones del capitalismo y formado por la conciencia del partido, es eliminado. El nuevo sujeto es difuso, sin jerarquías, en la lucha contra la discriminación y criticado por sus efectos nocivos. Sus acciones se basan en valores tradicionales, solidarios y comunitarios. Los actores sociales regresan y se reconstruyen por la posibilidad de cambio desde la acción del individuo, independientemente de las condiciones estructurales y sociales. Este enfoque identifica a los participantes de las acciones colectivas como actores sociales. Los actores sociales se analizan en relación con la acción colectiva y la identidad colectiva creada en el proceso. La acción colectiva no es un proceso lineal, sino interaccional/relacional, de negociación y de oposición desde diferentes orientaciones. Es producida por los actores sociales que se redefinen en su relación con el entorno.

La identidad colectiva es un concepto central entre los autores de los nuevos movimientos sociales, pero estos autores no están interesados en la identidad social, creada por las estructuras sociales que reescriben algunas características de los individuos. Para ellos, la pregunta más importante es la lógica que crea una identidad colectiva y permea las acciones de un grupo. La identidad es un elemento constitutivo en la formación de los movimientos

sociales. Los movimientos se desarrollan para defender esa identidad, que define a sus miembros, así como las fronteras y las acciones del grupo. Cohen (1992) intenta comprender la dinámica y las motivaciones que impulsan los movimientos sociales. Para explicar esta dinámica es necesario entender el proceso de formación de esta identidad, describir y enumerar las motivaciones de los diferentes actores sociales. La primera motivación es llamada identidad orientada y la segunda estrategia orientada, ambas presentes en la identidad colectiva. De acuerdo con Pizzorno (1983), el proceso de formación de la identidad incluye requisitos no negociables que se producen en la interacción colectiva, dentro y fuera del grupo. En contraste, los movimientos clásicos y tradicionales, como los partidos políticos y sindicatos, implican las demandas posibles y negociables.

Otra cuestión importante es la política. Se restablece, se convierte en central, deja de ser un nivel en una escala, es decir con jerarquías, y se convierte en una dimensión presente en toda práctica social. Este enfoque permite pensar el poder en la esfera pública de la sociedad civil y no sólo en el Estado. En el paradigma de los nuevos movimientos sociales, la política se vincula con las relaciones micro sociales y culturales. Se rechaza la política de cooperación entre las agencias del Estado y los sindicatos. Su preocupación es asegurar los derechos sociales, existentes o adquiridos, mediante acciones que buscan transformar los valores dominantes y las condiciones de discriminación dentro de las instituciones de la sociedad civil.

Por último, para terminar esta presentación de algunas características generales de los nuevos movimientos sociales desde la perspectiva europea, se puede decir que los autores de este paradigma teórico analizaran movimientos diferentes de los investigados por el paradigma marxista clásico. Algunos de estos movimientos son: movimientos estudiantiles, de cuestiones de género, minorías étnicas, culturales y raciales. Por ejemplo, Touraine (1989) analiza los movimientos étnicos y considera que tienen objetivos más económicos que culturales y a menudo son ayudados o alentados por grupos ajenos a la población indígena como las iglesias, los intelectuales y políticos de la ciudad.

2.3.2.1. Nuevos movimientos sociales e identidad colectiva (Melucci)

En este apartado, presentaremos en profundidad las relaciones entre los movimientos sociales y la identidad colectiva. Específicamente, abordaremos algunos investigadores de los nuevos movimientos sociales que utilizan el concepto de identidad colectiva para analizar y explicar los movimientos. Según Gohn (2006, p. 123), el uso del concepto identidad para analizar los movimientos sociales no comienza con el paradigma de los nuevos movimientos sociales. Turner (1969) y Klapp (1969) lo utilizan con énfasis, sin embargo, el de identidad individual y no, el de colectiva. Goffman (1985) incorpora el concepto de identidad a partir de los interaccionistas simbólicos y lo aplica en el análisis sociológico de la auto-imagen. Castells (1999, p. 25), al describir la construcción de la identidad, presenta la identidad de resistencia, vinculada a los movimientos sociales. Marcus (1991, p. 202) y Hall (2005, p. 69) también discuten la identidad en relación a los procesos de resistencia colectiva.

Para Gohn (2006, p.154), Melucci (1989, 1996, 1999, 2001) es uno de los principales formadores de la categoría identidad colectiva y una referencia en la aplicación de este concepto a los movimientos sociales contemporáneos. Por esta razón, presentamos sus conceptos y nociones fundamentales. Melucci (1999, p. 27, 55 y 66) retoma las teorías clásicas norteamericana (presentadas anteriormente) y de la escuela Chicago sobre el comportamiento y la acción colectiva, y las reelabora. Para él, la acción colectiva es “un conjunto de prácticas sociales y la capacidad de las personas de dar sentido a lo que están haciendo” (Melucci, 1996, p.20). Los modelos macroestructurales y las motivaciones individuales no son capaces de explicar la participación de individuos y grupos en distintos tipos de acción colectiva. La intersección entre el análisis de las determinaciones estructurales y de las preferencias individuales crea un nivel reflexivo de los procesos en el que los individuos evalúan e identifican los puntos en común y deciden actuar colectivamente.

Melucci (1999, p.66) define la identidad colectiva como el proceso de construcción de un sistema de acción en el que un actor prepara las

expectativas, evalúa las posibilidades y los límites de su acción. La identidad colectiva es una definición “interactiva y compartida, producida por un número de individuos (o grupos en los niveles más complejos) en relación con la orientación de sus acciones y las oportunidades y limitaciones donde se celebran estas acciones” (Melucci, 1996, p.70). Este proceso implica una habilidad para definirse en su entorno de una manera interactiva y compartida por varios individuos y que determina las directrices, las oportunidades y las limitaciones en el campo de acción llevado a cabo. El concepto de identidad colectiva de Melucci implica un proceso de construcción del actor colectivo a través de la interacción, de la negociación y de las relaciones con su entorno. Es una definición que se centra en la idea de proceso, porque se “construye y negocia mediante la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos” (Melucci, 1999, p.66). El proceso de construcción, adaptación y mantenimiento se basa en dos aspectos: la complejidad del actor, caracterizado por orientaciones plurales, y las relaciones del actor con otros individuos y con el ambiente, sus oportunidades y limitaciones. La identidad es la base para la definición de expectativas y para el cálculo de los costos de la acción. Es un proceso de inversión continua y, al acercarse a las formas institucionalizadas de la acción social, se cristalizan en organizacionales, sistemas de reglas y relaciones de liderazgo. En formas menos institucionalizadas de la acción, para hacerlo posible, este proceso es continuamente activado.

El proceso de la identidad colectiva se divide en tres dimensiones: el desarrollo de estructuras cognitivas a partir de los objetivos, los métodos y la esfera de acción; activación de las relaciones entre los actores que interactúan, se comunican, negocian y toman decisiones y, en última instancia, el alcance de la inversión emocional que permite a los individuos reconocerse. Es un proceso en el que los actores producen estructuras cognitivas comunes que permiten evaluar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción. Las definiciones formuladas son el resultado de las interacciones negociadas, el reconocimiento emocional y las relaciones de influencia. La identidad no es totalmente negociada y la acción colectiva no se basa únicamente en el cálculo de costos, beneficios y en la racionalidad instrumental.

Los actores cognitivos desarrollan la habilidad para resolver problemas creados por el ambiente en que están envueltos y se convierten, progresivamente, en independientes y autónomas en su capacidad de acción dentro de la red de relaciones en las que están situados. Por lo tanto, el proceso de identidad colectiva es también la capacidad de producir nuevas definiciones, porque integra el pasado y los elementos que surgen en el presente, dentro de la unidad y la continuidad de un actor (Melucci, 1996, p.75).

Esta definición de identidad explora una dimensión analítica clave en los fenómenos colectivos. La estabilidad o variabilidad, concentración o difusión, integración o fragmentación de esta dimensión varía dependiendo del grado de estructuración de los fenómenos colectivos, en una escala que comienza en la agregación y termina en la organización formal. Las motivaciones que llevan a un individuo a participar en la acción colectiva están relacionadas con la definición de una identidad y el acceso diferenciado a los recursos que le permitirán participar en el proceso de su construcción. Esta diferenciación afecta las expectativas de los individuos y grupos que participan en los fenómenos colectivos. El grado de exposición de los sujetos a los recursos cognitivos y relacionales determina la entrada o no en el proceso interactivo de construcción de una identidad colectiva. Este grado de exposición depende de las oportunidades individuales de participación en la negociación de esta identidad, y particularmente en la intensidad y calidad de la participación individual, el punto de partida y la duración de su compromiso. Las circunstancias pueden influir en la estructura de oportunidades y sus variaciones, pero el modo como las oportunidades son percibidas y utilizadas depende del acceso diferenciado de los individuos a los recursos de la identidad.

Melucci (1999, p.67) afirma que las investigaciones sobre la militancia y participación demuestran que los militantes y activistas de los movimientos son individuos integrados en la estructura social, que desempeñan un papel central en las redes a las que pertenecen y tienen importantes recursos cognitivos y

relacionales. Los militantes tienden a participar en las primeras etapas de la movilización porque pueden utilizar sus recursos de identidad.

En las esferas estructuradas de acción colectiva, los actores organizan y negocian su comportamiento, producen significados y establecen relaciones. La implicación y el compromiso individual requieren explicaciones que respondan de manera diferente a la capacidad de los actores para la acción colectiva. Los procesos que caracterizan la construcción de la identidad colectiva varían según la intensidad, la complejidad de las dimensiones implicadas y el tipo de fenómeno colectivo. Las investigaciones sobre las dimensiones colectivas de la acción social necesitan analizar las inversiones cognoscitivas y emocionales de los actores en esta construcción interactiva y comunicativa.

De acuerdo con Melucci (1992), el análisis de los movimientos sociales ofrece una metodología que puede ser aplicada en una gran variedad de tipos de acciones colectivas. Los movimientos ayudan a la comprensión de la acción social e individual, porque mantienen una distancia frente a las herencias, signos de los lugares y formas en que la sociedad se construye. “Constituyen parte de la realidad social en la cual las relaciones sociales no se cristalizaron todavía en estructuras sociales, en la que la acción es el portador inmediato de la tesitura relacional de la sociedad y su significado” (Melucci, 1992, p.43). Los movimientos sociales son un signo, no es el resultado de una crisis, ellos indican tendencias, al mismo tiempo discursivas y políticas, y, en cierta manera, hablan antes, anuncian algo cuyo contenido y dirección todavía no tiene una forma definida. Ellos señalan los cambios en la lógica y en el proceso que dirige a la sociedad, ubicados en la frontera entre la vida personal y política.

2.4. Movimiento étnico y acción colectiva indígena

Presentaremos a continuación los principales conceptos relacionados con los llamados movimientos étnicos y la acción colectiva indígena. Empezamos diferenciando el movimiento étnico de otros tipos de movimiento social. En seguida, desarrollamos una característica central del movimiento étnico, la lucha

por el reconocimiento. Y, por fin, reflexionamos sobre un concepto clave para los movimientos étnicos, la etnicidad.

La aparición de movimientos étnicos, indígenas, etnonacionalistas, de luchas territoriales y culturales muestra la importancia de los conflictos derivados de la identidad étnica y las diferencias culturales. Según Melucci (2001), el fondo de estos conflictos oculta cuestiones relacionadas con tradiciones culturales confundidas con elementos peculiares de los conflictos modernos y postindustriales.

Desde los años 70, en Brasil -y en el conjunto de América Latina- ocurre la eclosión de movimientos protagonizados por los pueblos indígenas, que provienen de diversos cambios políticos, económicos, sociales y culturales que surgen en el país -y en el continente-. Sin embargo, es importante destacar que los movimientos étnicos tienen una dimensión transnacional, y están presentes en el proceso de formación e integración forzada de los Estados-nación. Inicialmente estos movimientos fueron analizados e interpretados como “nuevos movimientos sociales”, junto con otros tipos de movimientos que surgieron en el mismo período, pero que no tienen la identidad étnica ni la etnicidad como una categoría central para su comprensión. Melucci (2001, p.99) afirma que la etnicidad, el territorio y las tradiciones culturales son criterios para definir la identidad. Para Gohn (2006, p.231), el movimiento indígena es uno de los principales en la era de la globalización por concentrar demandas culturales, histórico-sociales, económicas y políticas.

¿Cuáles son las particularidades de la acción colectiva indígena y del movimiento étnico que lo diferencian de otros tipos de movimientos? Según Bello (2004, p.36), la acción colectiva indígena se expresa como rebelión, protesta, estallido social, pero también como negociación, participación a través de los canales de la ciudadanía y las estructuras tradicionales de representación. Sus demandas y reivindicaciones varían desde el acceso a bienes materiales, al uso de la tierra y sus recursos naturales, hasta la autonomía territorial, la autodeterminación, el derecho de expresar y mantener su identidad étnica, la

educación intercultural bilingüe, el reconocimiento constitucional como pueblos indígenas y la participación política.

Según Touraine (1989), la indigeneidad no se convierte en indigenismo solo porque las comunidades indígenas inicien movimientos locales que no están organizados en un movimiento integrado de dimensión nacional. “La distancia entre la conciencia de indigeneidad y el movimiento indigenista sigue siendo muy grande” (Touraine, 1989, p.239-40).

Bello (2004, 36-7) y Honneth (2003) se centran en la idea de conflicto para explicar la acción colectiva indígena. Desde la llegada de los colonos al continente americano, los pueblos indígenas se niegan a integrarse en la sociedad nacional. El conflicto indígena sería el resultado de la acción del sujeto indígena, que no abandona su tradición cultural y se resiste a adoptar las costumbres de la sociedad “moderna”. Otro punto importante es la afirmación de la diferencia, en oposición a la lógica moderna, que desde la aparición de varios Estados-nación tuvo como objetivo una igualdad abstracta y universal. El conflicto es el resultado de las interacciones de un grupo con los demás y las condiciones donde esto ocurre. La naturaleza de los conflictos y la posición de los actores están directamente relacionadas con las condiciones donde se produce la acción colectiva del grupo y de las redes sociales en las cuales se inserta el grupo. Algunos conflictos se explican en las expresiones del grupo o de las categorías excluidas que presionan para representarse. El conflicto se basa en la presión de un grupo que pretende incluirse en el marco político-social o disfrutar de los beneficios de los cuales están excluidos. Cuando las fronteras políticas son rígidas e inflexibles a la expresión de la demanda, generalmente se produce un conflicto violento, en el cual los sujetos sociales desean la transformación de las reglas y normas de distribución de recursos y de la regulación de la convivencia.

Para Bello (2004, p.38), la acción colectiva indígena reúne diferentes formas de expresión procedentes de las relaciones entre los grupos étnicos, el Estado y otros actores sociales. Considera no sólo los procesos de los grandes movimientos sociales, sino también los aspectos cotidianos y espacios locales

relacionados con los procesos y escenarios más extensos y complejos. La dinámica social presenta escenarios complicados, tales como los conflictos intracomunitarios, las facciones, la lucha por la hegemonía y el poder entre las organizaciones/líderes y las disputas para ocupar el espacio público como un interlocutor legítimo frente al Estado. Los sujetos sociales, los líderes y las organizaciones tienen intereses propios y luchan por ellos, incluso entre los miembros de su grupo.

2.4.1. Lucha por el reconocimiento

Bello (2004, p. 39) afirma que los movimientos étnicos destacan en su discurso y acción colectiva la disposición y ordenación de códigos y símbolos culturales. La cultura tiene un papel central en los movimientos étnicos, porque a través de ella se constituye un conjunto de elementos que funcionan como “símbolos de la identidad”, criterios objetivos de autodefinición colectiva. Los movimientos étnicos entrelazan sus demandas con estos “símbolos de la identidad”, que son íconos, como su territorio, cosmología, lengua, naturaleza, y lo usan como un medio de diferenciación. La generación de símbolos permite fortalecer la identidad colectiva de los movimientos sociales. Es una manera de comunicar ideas, pensamientos, metas y propósitos. La simbolización de este movimiento requiere intérpretes y receptores que pueden ser el grupo étnico, el Estado o la sociedad nacional.

La simbolización en los movimientos étnicos realiza la función de comunicar la autodefinición y auto representación. Los símbolos constituyen una red de significados que justifica la acción colectiva y tiene una fuente en la actualización y reinterpretación, invención y reinención de antiguos eventos, personajes, símbolos, historias, tradiciones y costumbres. La invención de la tradición o la recuperación del pasado para vivir en el presente y proyectar el futuro es un proceso y una estrategia de los movimientos étnicos e indígenas. Dicha estrategia política se constituye y tiene como característica central la etnicidad.

Para Bello (2004, p. 40), los movimientos étnicos se expresan dentro de la llamada “política o lucha por el reconocimiento”. Honneth (2003, p. 227) define esta lucha como “fuerza moral, que promueve el desarrollo y el progreso en la realidad de la vida social y del ser humano”. Es un tipo de acción del Estado y de la sociedad en relación con los grupos minoritarios, los pueblos indígenas y los inmigrantes en las sociedades multiculturales. Ellos luchan por el reconocimiento como una manera de representarse y defenderse de la representación externa que otros hacen de ellos. El reconocimiento es crucial para el mantenimiento de la identidad y los criterios pueden ser falsos con perjuicio de otros o criterios de reconocimiento definidos por el propio colectivo. Grupos étnicos quieren ser reconocidos por sí mismos, desde formas no opresivas ni excluyentes, sino de representación propia, donde muestran sus voces, opiniones, definen los criterios para el reconocimiento y construyen su propia imagen e identidad. La autodefinición implica el reconocimiento de la diferencia y el derecho legítimo a la expresión cultural, religiosa, lenguaje distinto del oficial, autogobierno y autogestión. La lucha por el reconocimiento es una lucha por la autodefinición en términos y condiciones independientes o propias. En consecuencia, es lo que da sentido a la acción colectiva indígena. Cardoso de Oliveira (2005, p.28) afirma que el indio asigna alta significación al reconocimiento de sí mismo por el otro y entiende que la manipulación de su identidad étnica es una poderosa herramienta política para obtener beneficio social y aumentar el respeto de la sociedad nacional sobre un grupo étnico.

Los movimientos étnicos, según Bello (2004, p.42), no se basan exclusivamente en la búsqueda de la diferencia, sino en un conjunto de factores económicos, sociales y culturales. Un factor común en América Latina es la búsqueda de reconocimiento, restitución y protección de tierras y recursos naturales. La acción colectiva indígena se basa en la cultura e identidad para proponer cambios como la eliminación del carácter monoétnico del Estado y el reconocimiento formal y normativo del carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad. Sus objetivos son la transformación de las relaciones de poder, de las formas excluyentes de organización del Estado, de la sociedad nacional y la búsqueda de control de sus recursos. Sus demandas son el reconocimiento de

sus derechos de acceso a la tierra, la protección de sus territorios ancestrales, una educación intercultural bilingüe, el derecho a la identidad, salud, desarrollo económico y a la libre determinación, además de reformas jurídicas e institucionales.

2.4.2. Etnicidad

El concepto de etnicidad tiene un lugar central en el análisis de los movimientos étnicos y en la forma de autodefinición de los grupos étnicos. A menudo se confunde con los conceptos de cultura y de identidad étnica, puesto que todos están presentes en el proceso de construcción del grupo étnico. Bello define la etnicidad como:

un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas. La etnicidad es el proceso de identificación étnica construido sobre la base de una relación –interétnica– de un grupo. Este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza socialmente su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas. (Bello, 2004, p.43)

Gellner (1994, p.54-55) afirma que la etnicidad es una estrategia de organización política que aparece en la modernidad y se constituye por diferentes culturas sobrepuestas y reforzadas, generando la identificación de individuos con una cultura en particular y la oposición a los sujetos con culturas distintas. La etnicidad puede convertirse en sinónimo de nacionalidad, proceso clave utilizado para construir las naciones modernas. Los grupos que forman parte de un Estado-nación, como el grupo étnico, politizan la cultura. La etnicidad es un proceso de construcción social y cultural, donde se produce la selección y preparación de elementos objetivos y materiales. Incorporado como patrimonio

y como hábito del grupo étnico, se constituyen como esencia de pertenencia y como soporte o referente material de la identidad étnica.

Leung (2007, p.32) define que la etnicidad se relaciona con identidades híbridas, en términos de diversidad, ya que está caracterizada por la diferencia, donde la tradición cultural se reinventa en el presente. Esta concepción de la etnicidad puede explicar las diferencias de género, clase, sexualidad y edad. Significa que la etnicidad no está relacionada con los orígenes (espacio) o el periodo de tiempo.

Bello (2004, p.43) afirma que los pueblos indígenas de América Latina ocupan un lugar subordinado en las sociedades nacionales y el Estado, como resultado de la incorporación excluyente en el proceso de construcción de los Estados-nación del continente. Su inclusión en estas naciones se produce sin el reconocimiento de sus derechos ni de las diversas formas de gestión y control de recursos y organización política. Esta incorporación excluyente genera una inclusión subordinada. La etnicidad de los movimientos étnicos, sus estrategias de organización política, se relacionan con las condiciones y las posiciones que ocupan frente a los Estados nacionales. Esta relación representa un punto importante en el proceso de etnización, porque es el Estado quien decide los criterios, identifica y da a un grupo el título de étnico. La etnicidad tiene dos procesos de construcción estrechamente relacionados. El primero es organizado, significado e instrumentalizado por el propio grupo étnico y el segundo es hecho por el Estado. La autenticidad puede utilizarse como una herramienta por los movimientos étnicos para reclamar recursos económicos, políticos y sociales frente del Estado (Yuval-Davis, 1998, p.138-139).

La etnicidad tiene una relación directa con la identidad étnica. En la vida diaria los grupos étnicos y los individuos afirman o confirman su identidad desde las diferencias y las características visibles (Baud y otros, 1996, p.15). La pertenencia es una característica fundamental y elemento de diferenciación de la identidad étnica y de la etnicidad. La etnicidad es una estrategia adaptativa del grupo frente a los cambios y las transformaciones sociales y de su entorno. Es también una posibilidad de que los individuos participen en procesos de

transformación sin perder su posición social (Zárate, 1999, p.250). Etnicidad es el proceso de construcción étnica, basada en las relaciones sociales como una condición de la existencia, necesaria para entender la dinámica de la acción colectiva indígena. Los pueblos indígenas no tienen una esencia étnica, pero fueron etnizados en este proceso. Según Pérez Ruiz (2002, p.29), “no toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica, no cualquier grupo subordinado puede ser considerado étnico, no es étnica cualquier forma de subordinación, ni lo étnico puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales de la población”.

Los grupos étnicos de América Latina participaron en los procesos de etnización simultáneos a la construcción de los Estados-nación en este continente, teniendo en cuenta las diferencias de los países y de los procedimientos nacionales. Como resultado, los grupos que no fueron exterminados o absorbidos en este proceso pasaron a integrar un sector de la sociedad nacional. Su condición de subordinación es el resultado del proceso combinado de las formas de exclusión y explotación, donde la cultura tiene una función importante en la representación y el imaginario (Bello, 2004, p.44-5).

Para finalizar este capítulo sobre los movimientos sociales nos interesa destacar, siguiendo a Bello (200, p.45), que la etnicidad y la identidad étnica son los conceptos centrales que los sujetos sociales indígenas articulan en sus luchas contra el Estado. La etnicidad es producto de relaciones sociales jerarquizadas y la principal estrategia de los movimientos étnicos. Es la base para establecer fronteras entre los grupos étnicos, producir significado para politizar las identidades y denunciar la disputa por el poder implicada en la identidad (Werbner, 1997, p.18).

Sin embargo, sobre la relación entre identidad étnica y movimientos étnicos, Bonfil afirma que:

la relación entre identidad y movimientos indios ocurre en una doble dirección: por una parte, se acentúa la identidad étnica local, en cuyo marco se ubican principalmente las reivindicaciones inmediatas de los pueblos indios (la lucha en

defensa y por la recuperación del territorio, contra la discriminación y la violencia, en demanda de servicios generales de los que se hallan marginados, contra los caciques e intermediarios, etc.); al mismo tiempo, por otra parte, se desarrolla la identidad india genérica con un proyecto político en el que caben reivindicaciones de orden más general (el reconocimiento de los pueblos indios como unidades políticas legítimas en la organización de los Estados nacionales; la afirmación del pluralismo cultural; la educación bilingüe y bicultural, etc.) y que sirve de marco, también, para estimular y articular la solidaridad ante las luchas étnicas locales de cada pueblo (Bonfil, 1988, p.86).

3. Medios de comunicación indígenas

3.1. Introducción

La definición de medio de comunicación étnico se basa en algunos conceptos que deben ser discutidos en profundidad. En primer lugar, es necesario retomar la discusión empezada en los capítulos anteriores sobre las nociones de grupo étnico y etnicidad, identificando, dividiendo y clasificando los diferentes grupos sociales agrupados en esta categoría. En esta parte, es importante distinguir entre los grupos étnicos que son productores de medios de comunicación y los grupos que forman la audiencia o públicos de los mismos.

A continuación, se profundizará en un tipo específico de medios étnicos, los medios indígenas (producidos por un grupo étnico en particular, los pueblos indígenas). Para definir el medio indígena, el concepto de indigeneidad es una herramienta teórica fundamental. En esta sección, intentaremos construir y proponer un modelo de clasificación de los medios indígenas, desde las categorías desarrolladas a partir de los diferentes usos y apropiaciones hechas por los pueblos indígenas.

Más tarde, se discute la función de los medios indígenas en la reelaboración, reformulación, revitalización y reinvención de la identidad indígena así como su papel esencial en la creación y expansión de un movimiento indígena de carácter internacional y global. Y, finalmente, este apartado presenta un breve panorama histórico de los medios indígenas producidos en Brasil, Canadá y Australia, tres de los principales centros productores de medios indígenas.

3.2. En el marco de los medios étnicos

3.2.1. Definición y características

Según Matsaganis (2011), el medio étnico es el medio de comunicación producido por y para los grupos étnicos, que pueden ser, en particular, “los inmigrantes, las minorías lingüísticas, étnicas, raciales y las poblaciones indígenas que viven en diferentes países” (Matsaganis, 2011, p. 5-6). Es decir, el concepto de medio étnico resulta demasiado amplio por agrupar los medios producidos por una gran variedad de grupos étnicos distintos, aunque también sea cierto que permite observar la amplia gama de posibilidades que existen. Diferentes grupos producen y hacen uso de los medios de diferentes maneras.

Según Ginsburg (1995, p. 211), “la mayoría de los indígenas tienen una noción de cómo su situación política, histórica y cultural se diferencia de otras minorías étnicas y de cómo esta diferencia puede dar forma a su uso de los medios”. De hecho, la principal justificación para investigar los medios étnicos es su importante papel en la vida de estos grupos. Incluso, los cambios en la sociedad en general también exigen la investigación sobre los medios de comunicación étnicos, ya que ellos implican “un mayor grado de interacción y comunicación a través de las fronteras nacionales, el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación que hacen que esto sea posible, y el retorno de la etnia como una dimensión importante de la identidad” (Matsaganis, 2011, p. 20). Matsaganis (2011) desarrolla una categorización de las diferentes características que se analizan en los medios étnicos y sus posibles variaciones (Ver Tabla 1).

Tabla 1. Medios de comunicación étnicos: categorías y características

PRODUCTORES	AUDIENCIA
<ul style="list-style-type: none">- Miembro de una comunidad étnica en un área geográfica de un país (por ejemplo, ciudad o región)- Una o más organizaciones basadas en el país de origen de la comunidad étnica	<ul style="list-style-type: none">- Una comunidad étnica en un área geográfica en particular (es decir, ciudad o región)- Distintas comunidades étnicas que residen en múltiples lugares dentro de

<ul style="list-style-type: none"> - Un colaboración entre una o más organizaciones ubicadas en un país de origen y otras basadas en comunidades étnicas fuera del país de origen - Una compañía de medios (o empresas) en el país de origen con unidades de producción ubicadas en las comunidades étnicas del país o en países de acogida 	<p>un determinado país o en diferentes países</p> <ul style="list-style-type: none"> - Comunidades étnicas fuera de un país de origen y audiencias dentro del país de origen - Personas que no pueden provenir del mismo país de origen, pero comparten una serie de características culturales (por ejemplo, el idioma, las tradiciones religiosas)
UBICACIÓN	TAMAÑO
<ul style="list-style-type: none"> - Un barrio donde viven muchos miembros de una comunidad étnica - En cualquier lugar de un país de acogida con un número significativo de personas que se autoidentifican como miembros de una comunidad étnica - En un país de “origen” o un país de residencia, pero con oficinas y despachos en más de un lugar en el mundo. Ellos tienen como cobertura más de un país - En un país de origen 	<ul style="list-style-type: none"> - Pequeña empresa de tipo familiar - Organizaciones medianas: número relativamente pequeño de empleados, pocos niveles de jerarquía, relaciones más formales, delimitación y distribución de tareas y público bien definido - Grandes corporaciones, organizaciones que se asemejan a grandes organizaciones editoriales y redes de transmisión - Organizaciones multinacionales
ENFOQUE DE CONTENIDO	DISTRIBUCIÓN
<ul style="list-style-type: none"> - Miembros de la comunidad étnica que viven en cualquier parte del país anfitrión (en diversas comunidades étnicas distribuidas por todo el país) - Personas identificadas como miembros de una comunidad étnica que viven en diferentes países de residencia - Comunidades étnicas individuales, en el país de origen o en el país o países de colonización - El país anfitrión (país de residencia) - La comunidad étnica local - El país natal (o del país de origen) 	<ul style="list-style-type: none"> - Medios impresos distribuidos de puerta a puerta o en los quioscos por los propietarios, periodistas y empleados de los medios - Agencias de distribución local - Servicio de correo - Radio de propiedad independiente y redes de transmisión de televisión - Redes públicas de radio o televisión - Redes de cable - Redes de satélite - Redes basadas en Internet

FINANCIADORES	IDIOMA
<ul style="list-style-type: none"> - Empresarios de la comunidad étnica en uno o más países de residencia - Empresarios de un país de origen y empresarios de las comunidades étnicas en los países de acogida - Gobierno/ONG 	<ul style="list-style-type: none"> - Lengua o dialecto hablado en el país de origen - Idioma hablado en el país de residencia - Idioma del país de residencia y el idioma (o dialecto) del país de origen

Fuente: Elaboración propia a partir de Matsaganis (2011, p 6-7)

Los medios étnicos pueden variar dependiendo de quién los produce, de la audiencia, del contenido y de la forma de distribución. No todos los medios étnicos son producidos y consumidos por la propia comunidad étnica, e, incluso, pueden estar producidos por una compañía de medios sin integrantes étnicos o ser consumidos por otros grupos sociales. La audiencia y el público destinatario de los medios étnicos se puede componer de personas con el mismo origen étnico que viven en una aldea, en un barrio o en varias ciudades o países. Su contenido puede estar relacionado con la vida cotidiana de un grupo étnico o con noticias del país donde viven. La distribución en general está experimentando un período de gran expansión con en el uso de Internet y otras tecnologías de bajo coste, coexistiendo con otras formas más tradicionales, como la televisión por cable o satélite en los canales de televisión estatales y públicos (Matsaganis, 2011).

Los medios étnicos desempeñan múltiples funciones en la vida cotidiana de los grupos étnicos. Están en el centro de la producción y transformación de la identidad étnica, de la cultura y de la percepción de la raza. Las personas pueden utilizarlos para comprender su propia identidad, negociar conflictos que involucren cuestiones culturales y encontrar formas de relacionarse con personas de diferentes culturas. En este sentido, contribuyen a procesos sociales más amplios, como “la negociación de lo que significa ser un ciudadano de un país. Además, los medios étnicos también participan en los debates políticos que afectan a las comunidades étnicas” (Matsaganis, 2011, p. 15).

Además de las funciones mencionadas, los medios étnicos también pueden movilizar fuerzas para la comunidad étnica, indicar cambio social, redefinir el modo en que la sociedad en general utiliza los medios de comunicación e introducir nuevas estructuras organizativas en el sector. Para movilizar las fuerzas, los medios étnicos proporcionan un punto de vista sobre la relación entre el grupo étnico y la sociedad que lo rodea. Identifican puntos de desacuerdo, ofrecen un lugar de encuentro y un espacio para discutir los problemas del grupo y tratar de llegar a un consenso sobre qué acciones colectivas ejecutar. Los medios étnicos pueden desempeñar el papel de agente de movilización en el proceso de resolución de conflictos, concienciando a los individuos acerca de sus problemas. Como un indicador de cambios sociales, los medios étnicos pueden proporcionar a los grupos étnicos una herramienta para medir esos cambios y para el público que no pertenece a su audiencia, que se define por la etnicidad, pueden proporcionar informaciones sobre estos cambios que no encontraría en los medios masivos. Para estos tipos de medios, “construir puentes para los medios étnicos ofrece una visión más clara de aspectos de la sociedad a los que no ha sido capaz de (y posiblemente no pueden) tener acceso” (Matsaganis, 2011, p. 21).

Tabla 2. Funciones de los medios étnicos	
Grupos Étnicos, Productores y/o Audiencia	Funciones de los Medios Étnicos
Inmigrantes	1. Procesos de construcción, transformación y negociación de la identidad y la cultura 2. Agente de movilización para la acción colectiva de los grupos étnicos y el movimiento étnico 3. Herramienta para medir e indicar cambio social
Minorías lingüísticas, étnicas, raciales	
Pueblos indígenas	
Ciudadanos/as	Redefinir el uso de los medios de comunicación ciudadanos
Productores de comunicación alternativa/comunitaria	Proponer nuevas estructuras organizativas para la producción de los medios de comunicación alternativa/comunitaria

Fuente: Elaboración propia a partir de Matsaganis (2011)

Con la globalización, los medios étnicos empiezan a poder utilizar las nuevas tecnologías de la información y la comunicación de bajo coste y estructurarse a partir de formas de organización internacionales. Una hipótesis sobre la globalización era que los miembros de los grupos étnicos desplazados de las zonas geográficas de origen perderían el vínculo con su cultura de origen y asimilarían la cultura del nuevo país de residencia. En este caso, los medios étnicos perderían la audiencia y función. Sin embargo, lo que se verifica es la “capacidad de preservar elementos de múltiples identidades culturales” (Matsaganis, 2011, p. 18), y mantener el público y el interés por los medios étnicos. Quizá, en aquel pronóstico, no se tuvo en cuenta los cambios derivados de la tecnología digital.

3.2.2. Tipología

Una revisión de la literatura sobre los medios étnicos revela el uso de términos diferentes para cada tipo de medio, aunque ello no impide que estén etiquetados de forma genérica. Algunos ejemplos de esta variedad de expresiones son: *minority media*, *immigrant media*, *diasporic media*, *community media* o *indigenous media*. Las diferencias entre los términos y los tipos de medios están relacionadas con la forma en la que cada país, y también los investigadores, identifican y definen al grupo étnico sobre el que trabajan. Por ejemplo, la literatura canadiense sobre los medios étnicos se refiere a la producción no dirigida a los nativos de este país y que no se encuentra en inglés ni en francés. En Francia, “no existe un reconocimiento oficial de las diferencias étnicas” (Matsaganis, 2011, p 8) y los investigadores no utilizan el término medios étnicos, pero, en cambio, usan *minority media* (Georgiou, 2006; Malonga, 2002). Por lo tanto, para abordar el marco teórico de esta tesis doctoral, es necesario analizar y distinguir los diversos tipos de medios étnicos.

El término *minority media* se utiliza para denominar los medios producidos por y para un determinado grupo de minorías raciales, étnicas o lingüísticas de una sociedad o país. Sin embargo, el término es inapropiado en los casos en los

que este grupo se convierte en grupo mayoritario, lo que resulta un problema, ya que dependiendo del contexto en el que el grupo se reúne, puede ser mayoría o minoría.

Los medios de las minorías étnicas son un tipo específico de medios producidos por una minoría particular, la étnica, y llamada *ethnic minority media*. Según Matsaganis (2011), su investigación explora “el papel que éstos medios juegan en la negociación de las relaciones entre la minoría y la mayoría, o bien, de la minoría con un grupo dominante” (2011, p. 9). En este caso, la inadecuación surge porque en muchos casos el grupo dominante, si bien puede ser una minoría, normalmente no suele ser étnica. Estos estudios analizan la creación de los medios de las minorías étnicas como el resultado de la autodeterminación de los grupos étnicos, para su autorepresentación y como reclamo para dar visibilidad a su propia voz. Su crecimiento actual es considerado por algunos investigadores (Alia y Bull, 2005; Valaskakis, 1992) un indicador de empoderamiento de las poblaciones “minoritarias” en relación a la “mayoritaria”, formada por la población blanca.

Immigrant media es un término usado por algunos investigadores (Waters y Ueda, 2006; Huertas, 2012) para identificar los medios centrados en las preocupaciones e intereses de los inmigrantes, es un subgrupo de los medios étnicos. Sin embargo, esta definición tiene una fecha de caducidad ya que se refiere a los medios creados para las personas que inmigraron recientemente. Cuando la audiencia y el público de estos tipos de medios es la segunda generación de inmigrantes, es decir, los hijos de inmigrantes, jóvenes que nacieron en un país distinto de sus padres, que tienen nacionalidad y hablan el idioma de este país, ¿todavía se puede utilizar el término *immigrant media*? Entre las posibles funciones de estos tipos de medios está la introducción de los inmigrantes en el nuevo país, su cultura y las normas sociales. Algunos países, como Francia, han negado la concesión de licencias para estaciones de televisión de inmigrantes islámicos marroquíes y argelinos, por creer que estos medios podrían dificultar la adhesión de los grupos a la identidad y los valores de la cultura nacional (Hargreaves & Mahdjoub, 1997). Los medios pueden educar y enseñar, ayudando así a los inmigrantes sobre las normas de

comportamiento y valores de su nueva sociedad. Ya los hijos de los inmigrantes pueden buscar en estos tipos de medios la negociación de identidades biculturales, una conexión con personas similares y la inserción en una red social con historias, tradiciones, problemas, lenguaje y sueños comunes.

La investigación europea sobre los medios étnicos también utiliza a menudo el término *diasporic media* (Georgiou, 2006; Huertas, 2012). Este término no se adecúa a todos los tipos de inmigrantes. Existe cierto consenso entre los estudiosos (Marienstras, 1989; Faist, 2000) para considerar la diáspora cualitativamente diferente a la migración, pues la noción de inmigrantes no se ajusta a la definición de la diáspora. Según Chaliand y Rageau (1995, p. xiv), “Una diáspora se define como la dispersión colectiva forzada de un grupo religioso y / o étnico, precipitada por un desastre, a menudo de naturaleza política”. A los efectos de este trabajo, no es necesario profundizar en estas diferencias, por lo que lo dejamos en este apunte.

Según Matsaganis (2011, p. 10), algunos investigadores hacen hincapié en la cuestión geográfica por la que los medios étnicos aparecen vinculados a un lugar en particular, utilizando términos tales como *local media* (Kaniss, 1991), *locative media* (Cherubini & Nova, 2004; Nova, 2004; Rheingold, 2002) o *community media* (Howley, 2005; Jankowski y Prehn, 2002). Ahora bien, el enfoque geográfico no es el foco de los medios étnicos, sino que es el enfoque étnico y la etnicidad lo que suele motivar y guiar su desarrollo, producción y consumo. Sin embargo, la geografía y la etnicidad se relacionan entre sí y una da forma a la otra. El “contenido de los medios étnicos de producción local podría (o debería) ser diferente” (Matsaganis, 2011, p.11) porque las necesidades de información son diferentes para las personas del mismo grupo étnico que viven o inmigraron a una región.

El último tipo de medios étnicos son los medios de comunicación indígena y, dado que son el principal foco de interés de esta investigación, les dedicaremos un punto completo a continuación.

3.3. Medios Indígenas

Ginsburg (1991, p. 107) define los medios de comunicación indígenas como la producción de los pueblos indígenas dominados por los Estados de países como EE.UU., Canadá o Australia; y nosotros añadimos Brasil, a veces llamado el “cuarto mundo”. Wilson (2008, p. 2) lo define como el medio “conceptualizado, producido y/o creado por los pueblos indígenas de todo el mundo”. Y aquí se pone de relieve un punto importante. A diferencia del concepto de medio étnico, que lo define como el medio realizado por y/o para los grupos étnicos, la noción de medio indígena enfatiza y especifica solamente el medio producido por los pueblos indígenas, foco de esta investigación. Para Ginsburg (1995, p. 211), utilizar la etiqueta “medio indígena” respeta la comprensión y la forma de identificación de los propios productores indígenas.

Ya ha quedado clara la diversidad de puntos de vista que acepta el término indigeneidad en el punto 1.4.2.3. Aquí, la pregunta que nos hacemos ahora es: ¿de qué forma el concepto de indigeneidad puede ser utilizado como una herramienta teórica para reflexionar sobre los medios indígenas? Según Wilson (2008, p. 23), los medios indígenas “articulan y negocian el significado de indigeneidad en el siglo XXI” y, para Ginsburg (1993, p. 369), sus “múltiples formas [...] surgen [de] diferentes bases sociales para la comprensión de la [indigeneidad] y su representación [...] a través de fronteras nacionales y culturales”. Es decir, el conjunto de conceptos relacionales de indigeneidad puede ser un punto de partida para responder a esta pregunta. Como se ha presentado anteriormente, el marco teórico define indigeneidad desde la interacción y, por qué no decir, desde la comunicación entre las comunidades “indígenas” y sus “otros”. Para Ginsburg (1995, p. 216), los medios indígenas son un instrumento que actúa entre las diferentes partes para llegar a un acuerdo, a una mediación, y tiene el papel de mediar entre las fronteras y las relaciones entre grupos sociales y étnicos, entre diferentes culturas y generaciones dentro de una comunidad indígena, entre identidades y Estados-naciones. Turner (1992, p. 16) destaca el papel de los medios indígenas “como mediadores de la actividad social y política”. Barth (1976, p. 11) afirma que la literatura antropológica generalmente define el grupo étnico, entre otras cosas,

como una población que “integra un campo de comunicación e interacción” entre las fronteras étnicas. Wilson (2008, p. 18) destaca que los medios indígenas son una herramienta central para el movimiento de los pueblos indígenas en su relación con el Estado y la sociedad nacional.

Del mismo modo, los principales investigadores sobre los medios indígenas (Ginsburg, Turner, Alia, Wilson y Stewart, Michaels, Leuthold) son unánimes en considerar que estos medios juegan un papel clave en el conjunto de criterios, propiedades inherentes o condiciones presentes en las comunidades indígenas, de acuerdo con los conceptos que aparecen en torno a la indigeneidad, presentados anteriormente. En este sentido, los pueblos indígenas han utilizado y se han apropiado de una variedad de medios, en función de sus objetivos políticos y culturales, “como vehículos de comunicación interna [interétnica] y externa, por la autodeterminación y la resistencia a la dominación cultural exterior” (Ginsburg, 1991, p. 93), lo que Prins (2004, p. 516) y Michaels (1986) llaman indigenización de los medios. Para Turner (1992, p. 5), la expansión global de las tecnologías de la información y la comunicación digital de bajo coste ha permitido “la apropiación y el uso de las nuevas tecnologías por parte de los pueblos indígenas para sus propios fines”, en especial para los pueblos lejanos de Occidente como los aborígenes australianos, los Inuit canadienses o los indios de la Amazonia.

Para Ginsburg (1991), la apropiación de los medios por las comunidades indígenas plantea interrogantes sobre las posibilidades positivas y negativas de la utilización de la tecnología. “¿Es realmente posible desarrollar una práctica y una estética alternativas en el uso de formas tan identificadas con los imperativos políticos y económicos de la cultura de consumo occidental?” (Ginsburg, 1995, p. 210). Por un lado, estos nuevos “modos de expresión de la identidad indígena a través de los medios [...] sirven a sus propias necesidades y objetivos” (Ginsburg, 1991, p. 96). Por otro lado, “la propagación de la tecnología de la comunicación [...] amenaza ser un asalto final sobre la cultura, la lengua [...] la relación entre las generaciones y el respeto a los conocimientos tradicionales” (Ginsburg, 1991, p. 96).

Como ya iremos viendo, los medios indígenas cuestionan el modelo de comunicación de los medios tradicionales. Para Turner (1992), los pueblos indígenas utilizan los medios de manera muy diferente a los no-indios. Molnar (1990) afirma que los pueblos indígenas ven sus tierras como “el centro desde el cual emana la información. Su modelo de información / comunicación es todo lo contrario del modelo europeo, que ve el centro como las ciudades urbanas y las comunidades remotas como la periferia” (1990, p. 152). Este modelo de comunicación indígena se desarrolla a partir de lo que podría llamarse “perspectiva indígena”, no sólo un cambio de punto de vista y de referente, sino también el cuestionamiento de las políticas, de las disputas por el poder y de los procesos de dominación y explotación ocultos en la importación y en la adopción de modelos externos. Se puede afirmar que los pueblos indígenas se encuentran en la vanguardia de la utilización cultural, social y política de los medios y se podrían considerar uno de los pioneros en lo que Castells (1999, p. 103) llama movimiento de guerrilla informacional, como en el caso de los Zapatistas.

De acuerdo con su uso, se pueden organizar y clasificar brevemente los medios indígenas en tres categorías: culturales, sociales y políticos. Sin embargo, las categorías se interrelacionan entre ellas, convirtiéndose en una tarea difícil una clara separación en el análisis de la práctica mediática. Como un producto cultural, los medios indígenas se basan en los patrones estéticos y estilísticos presentes en las culturas de cada etnia indígena; cuestionan políticas públicas y crean “políticas culturales de la producción de los medios en las redes regionales, nacionales y globales de financiación y distribución” (Wilson, 2008, p. 24); documentan y transmiten los conocimientos tradicionales indígenas en su propia lengua y, finalmente, actúan en la “preservación y el mantenimiento de la identidad cultural [étnica] y en la construcción de la comunidad” (Wilson, 2008, p. 27). Políticamente, en el contexto del movimiento de reafirmación étnico, los medios indígenas empoderan a los activistas en la auto-representación y en las “luchas por reconocimiento locales”, como la “lucha contra la discriminación, la preservación cultural y la defensa de los derechos humanos” (Wilson, 2008, p. 25) y territoriales contra el Estado-nación colonial. Por último, como un proceso social, la organización social de la producción de los medios indígenas refleja la

estructura social y el sistema de parentesco de las sociedades indígenas. Esta categoría es muy poco explotada en la bibliografía consultada en el marco teórico de esta investigación. De hecho, y tal y como quedará reflejado en el capítulo que aborda aspectos metodológicos, pretendemos contribuir puntualmente en el desarrollo de esta categoría a partir de los resultados de esta investigación.

3.3.1. Medios indígenas como un producto cultural

Dentro de la categoría cultural, los medios indígenas están relacionados con una serie de elementos que deben ser explorados de forma individual como la estética, la lengua, los conocimientos tradicionales, la memoria, la política cultural, la auto-representación y, por último, la identidad étnica, cuya relación con los medios indígenas se discutirá en detalle.

Según Ginsburg (1991, p. 106; 1995, p. 230) y Turner (1992, p. 12), los medios indígenas son un proceso y producto cultural híbridos, “medios alternativos multiculturales” que incorporan, refractan y recombinan “elementos, técnicas, perspectivas de la cultura dominante” para reinventar e hibridizar la cultura indígena. Para Ginsburg, los jóvenes indígenas están viviendo en un mundo alterado y rodeado por la cultura dominante, lo que los obliga a manipular las diversas experiencias que proporcionan “una cara y una narrativa que los refleja en el presente, los conecta a su historia, y los dirige a lo futuro” (1991, p. 106). En este sentido, los medios indígenas juegan un papel clave en el movimiento para la supervivencia social, cultural y en la objetivación de sus propias culturas. Para Turner (1992, p. 14), las comunidades indígenas se están dando cuenta, desde su propia conciencia y motivación, del poder y de la influencia de los medios en la presentación de sus culturas a la sociedad dominante.

Fry y Willis (1989), utilizando el concepto de *bricolage* de Lévi-Strauss (1989), proponen que los medios indígenas son parte de una estrategia cultural de “confección de una cultura a través de un proceso de selección y montaje de las formas culturales combinadas y recombinadas [...] y la formación de una nueva que rechaza los modelos que pretendían imponerse” (1989, p. 160).

Dentro de esta estrategia cultural, se inserta lo que Ginsburg (2002, p 40-41.) llama “memorias en la pantalla”, el proceso por el cual los pueblos indígenas están recuperando sus historias colectivas a través de los medios y la inserción de estas historias en las narrativas e imaginarios nacionales. Estas historias habían sido “borradas de la cultura dominante” (2002, p. 40-41) y corrían el riesgo de ser olvidadas en sus propias comunidades. Recontar historias de la tradición oral a través de los medios les exige la adaptación y les da nueva forma no solo “en nuevas estructuras estéticas, sino también negociar con la economía política controlada por el Estado” (2002, p. 40-41). La producción de los medios indígenas está haciendo visible a las sociedades dominantes realidades históricas y culturales que habían sido estereotipadas o denegadas (Ginsburg, 1993, p. 378).

Como un producto cultural, los medios indígenas se basan en ciertas estructuras y normas estéticas. Ginsburg (1993, p. 367) se pregunta cuáles son las normas estéticas del discurso de los medios indígenas, si el modelo de belleza indígena es capaz de cruzar fronteras culturales y “cómo se negocian las nociones de valor de los medios indígenas en los diferentes niveles de producción” (1993, p. 367). Turner (1992) presenta de la siguiente manera el ideal de belleza *Kayapó*:

La perfección de tales formas socializadas a través de la performance repetida encarna el valor supremo *Kayapó*, a la vez social, moral y estético, de “belleza”. Tenga en cuenta que la “belleza”, en este sentido, cuenta con un principio de organización secuencial: repeticiones sucesivas del mismo patrón, con cada performance teniendo cada vez mayor valor social, ya que integra elementos adicionales y logra más finura estilística, acercándose así al ideal de plenitud y perfección, que define “belleza”. (Turner, 1992, p. 9)

Con el fin de responder a las preguntas anteriores, Ginsburg argumenta que para los productores indígenas “la calidad del trabajo se juzga por su

capacidad de encarnar, mantener e incluso reactivar o crear ciertas relaciones sociales” (1993, p. 367). En esta “estética incorporada” (Ginsburg, 1993), a diferencia de las nociones occidentales que hacen hincapié en la creatividad y la expresión individual, la producción estética indígena es colectiva y “asociada con el sistema de conocimiento ritual basado en el territorio, el parentesco” (1993, p. 372) y con las relaciones sociales. Para Wilson y Dissanayake, es “una estética de resistencia y retaguarda, que rearticula fronteras como fuentes, géneros y enclaves en la preservación cultural y la identidad de la comunidad, que se define en relación a las tecnologías globales modernas” (1996, p. 14).

Según Müller (1976; 1992), la pintura corporal de los Xavante obedece a reglas precisas de un sistema de significación y comunicación visual que expresan diversas informaciones acerca de su sociedad, como su división en clanes, en clases de edad y grupos ceremoniales, más detalles sobre prestigios, transgresiones, puniciones, derechos y deberes, dando así categorizaciones y estatus sociales a los miembros de esa sociedad. Una de nuestras hipótesis, como se verá más adelante, es que los medios Xavante se basan en el modelo estético de este sistema de comunicación visual, siendo organizado, producido y transmitiendo informaciones de acuerdo con su estructura social.

Los medios indígenas también actúan en la documentación y transmisión del conocimiento tradicional indígena en su propia lengua. Ginsburg (1995) describe cómo en las comunidades indígenas la transmisión del conocimiento se produce en momentos específicos de la vida de los individuos como los rituales. “Esta transmisión de conocimientos está organizada, no sólo por generación, sino por las clasificaciones de género y de parentesco. Por lo tanto, en las comunidades tradicionales, conocer, ver, oír, hablar [...] está muy regulado” (1995, p. 227). Los medios indígenas producidos a nivel local respetan estas normas y estándares para registrar la vida y el conocimiento de los mayores, dramatizar historias míticas, recrear los acontecimientos históricos y grabar técnicas de caza y la recolección de alimentos (Ginsburg, 1991, p. 104). Los productores indígenas saben qué partes de un ritual pueden ser documentadas, cuáles son las más importantes y quién puede tener acceso a esta información sin violar ciertas normas culturales.

Actualmente, la tecnología digital e Internet ha facilitado el acceso a la información y genera algunas preguntas sobre “las consecuencias de estos nuevos sistemas circulatorios” (Ginsburg, 2008, p. 128) en la transmisión de los conocimientos indígenas a través de los medios. La primera pregunta es sobre “quién tiene el derecho a controlar el conocimiento y las relaciones de poder que deciden qué tipo de conocimiento debe valorarse” (Ginsburg, 2008, p. 128). En este sentido, muchas comunidades indígenas se han posicionado “en contra de la mercantilización de sus conocimientos en los sistemas de propiedad intelectual de Occidente” (Ginsburg, 2008, p. 128) y han reclamado su propiedad cultural basada en sus propios sistemas.

Medios digitales indígenas plantean cuestiones importantes sobre la política y la circulación del conocimiento en distintos niveles; dentro de las comunidades sobre quién tiene acceso y la comprensión de las tecnologías de los medios, y quién tiene el derecho a saber, decir y hacer circular ciertas historias e imágenes. Dentro de los Estados-nación, los medios están vinculados a las principales batallas por la ciudadanía cultural, el racismo, la soberanía y los derechos de la tierra, así como las luchas sobre la financiación, el espacio aéreo y los satélites, las redes de transmisión y distribución de la tecnología digital de banda ancha que pueden o no estar disponibles para el trabajo indígena. (Ginsburg, 2008, p. 140)

3.3.1.1. Medios e Identidad indígena

Los medios indígenas sirven para un importante número de funciones interrelacionadas. En la categoría cultural, una de las más importantes para esta investigación es su papel en los procesos de formación, construcción, desarrollo y negociación de la identidad étnica e indígena. Según Matsaganis (2011), los medios [indígenas] expresan diferentes tipos de identidad étnica y se refuerzan mutuamente. Las “identidades étnicas son negociadas de forma permanente, y el medio [...] puede ser un espacio donde las personas negocian cómo se identifican a sí mismas y a sus comunidades” (2011, p. 75). “La identidad étnica

es una construcción social, el resultado de un proceso dinámico conjugado a través de la comunicación” (Anderson, 1993; Lieberman, 1985; Staino, 1980).

Según Ginsburg (1991; 1995), los medios indígenas cuestionan categorías culturales como “tradición” y “autenticidad” en la construcción y transformación de la identidad cultural y política indígena contemporáneas, expresiva de rupturas históricas y culturales en “términos moldeados por las condiciones locales y globales a finales del siglo XX” (1991, p. 92). Para Ginsburg (1991), la apropiación de los medios por los pueblos indígenas no es la recuperación y reconstrucción de un pasado cultural “auténtico” preexistente e idealizado, sino la “creación y afirmación de procesos de construcción de la identidad”, en línea con los conceptos de identidad trabajados en los capítulos anteriores, “que tratan de adaptarse a las inconsistencias y contradicciones de la vida contemporánea” (1991, p. 105) a través de la revitalización de las prácticas culturales locales. Estos procesos abarcan las relaciones con el “territorio, el mito y el ritual, la historia [...] de contacto con los europeos y amenazas continuas a la lengua, a la salud, a la cultura y a la vida social, y los esfuerzos [...] para hacer frente a los problemas como resultado de estas agresiones” (1991, p. 105). Para los productores indígenas, este “proceso de construcción de identidades” a través de los medios indígenas se adecua a sus propias estrategias por articular su historia y cultura con la sociedad nacional (Ginsburg, 1995, p. 213).

los medios indígenas ofrecen una posible forma – social, cultural y política – para reproducir y transformar la identidad cultural entre las personas que han sufrido enormes trastornos políticos, geográficos y económicos. Los recursos de los medios para trascender los límites del tiempo, espacio, e incluso del lenguaje, se están utilizando de manera efectiva para mediar, literalmente, rupturas sociales producidas históricamente y ayudar a construir identidades que enlazan el pasado y el presente de acuerdo con las condiciones contemporáneas. (Ginsburg, 1991, p. 94)

Independientemente de la etnia, para Ginsburg (1991), es posible generalizar que la producción de los medios indígenas es casi siempre un proceso “asertivo y conservador de la identidad” (1991, p. 104). A pesar de estar de acuerdo con la autora, también es importante analizar y comparar las diferencias étnicas y de identidad en el uso de los medios. ¿La apropiación y el uso de los medios por diferentes etnias indígenas refleja sus características y especificidades sociales, culturales, económicas y políticas? ¿Las diferentes etnias indígenas del Brasil, entre las que se incluye la que estudiaremos aquí, los Xavante, y de otras partes del mundo utilizan los medios de la misma manera? ¿Cuáles son las diferencias entre los principales grupos de los productores de medios indígenas ubicados en Canadá, Australia y Brasil? Son cuestiones que, aunque no podremos resolver en esta tesis doctoral, nos parecen muy sugerentes y dejamos constancia de ellas aquí.

Otra cuestión importante es la relación entre los medios indígenas, la identidad étnica y la acción colectiva indígena. Se analizará más en detalle las relaciones específicas entre los medios indígenas y la acción colectiva indígena. Para Turner (1992), una condición para la supervivencia cultural y política de los indígenas es su capacidad de “objetivar su propia cultura como una ‘identidad étnica’” (1992, p. 12), una herramienta para “movilizar la acción colectiva opuesta a la sociedad dominante nacional y al sistema del mundo occidental” (1992, p. 12). Los medios indígenas son parte de este “proyecto social de comunicación del conocimiento cultural con fines políticos y sociales” (Turner, 1992, p. 6) como “medios culturales”, interculturales o interétnicos, bajo el concepto de fricción interétnica de Cardoso de Oliveira (1962), que supera los prejuicios y reproduce la identidad étnica y la cohesión política.

Matsaganis (2011, p. 71-5) afirma que hay diferentes tipos de formación o procesos de construcción de la identidad étnica, que puede dar como resultado, entre muchas posibilidades, una identidad con guión, conglomerada e híbrida. Los medios indígenas refuerzan esta formación, construcción, y el desarrollo de la identidad étnica de muchas maneras, sea transmitiendo el conocimiento cultural de una identidad étnica particular, expresando la identidad étnica de los individuos, o promoviendo el sentido de pertenencia al grupo étnico y su

identidad (Matsaganis, 2011, p. 75). Sin embargo, la identificación con un tipo de identidad no excluye la posibilidad de identificación con otra en diferentes contextos.

3.3.2. Medios indígenas como un proceso social

Dentro de la categoría social se explorará brevemente la organización social de la producción de los medios indígenas. Según Michaels (1984), la forma en que los medios indígenas son producidos, exhibidos y utilizados reflejan la estructura social de la comunidad en la que surgen, su sistema político, sus reglas del sistema de parentesco y otros temas relacionados con las sociedades indígenas.

En comparación con los medios tradicionales y su representación estereotipada de las comunidades indígenas, los medios indígenas no sólo permiten otras formas de representación sino también otros procesos y organizaciones sociales de producción, más verticales y menos jerárquicas, más inclusivas, participativas, colaborativas y colectivas. Según Ginsburg (1993; 1995), los diversos tipos de medios indígenas producidos por y con las comunidades indígenas operan y cruzan diferentes niveles de organización y transformación social, política y económica. Estos representan las variadas posiciones y roles sociales ocupados por las comunidades indígenas y sus formas de ganarse la “visibilidad y control cultural sobre sus propias imágenes” (1995, p. 228).

Ginsburg (1993) hace hincapié en que “las relaciones sociales construidas a partir de las prácticas de los medios indígenas están ayudando a desarrollar el apoyo y la sensibilidad hacia las acciones indígenas de autodeterminación” (1993, p. 378), haciendo visibles sus preocupaciones ante el mundo y creando áreas de cooperación que conectan a los productores indígenas “a nivel local, nacional, transnacional e internacional” (1993, p. 378). Desde este marco, sugiere que el trabajo y la organización social de la producción de los medios indígenas son un nuevo modelo de producción cultural. Propone analizar los medios indígenas como un objeto cultural complejo y como parte del *mediascape*

(Appadurai, 1990) de las relaciones sociales. Appadurai (1990) define *mediascape* como los diferentes flujos culturales globales creados por las nuevas tecnologías de los medios de comunicación en el siglo XX.

Michaels (1984), en un trabajo pionero, analiza la organización social de la producción de video de los aborígenes australianos. En su artículo, el autor describe las relaciones de parentesco de los participantes de una producción. Su genealogía de parentesco demuestra que se trataban de personas muy próximas, algunas por línea paterna y otras por línea materna. La división comunicacional del trabajo fue distribuida entre estos linajes paternos y maternos. El autor también indica que las principales funciones en la producción del video, como dirección y cámara, fueron divididas de acuerdo con criterios presentes en la estructura social de las comunidades aborígenes. El cámara era del linaje paterno de Ego (individuo de referencia) y el director, del linaje materno. La organización social de la producción de video observa y respeta las reglas de parentesco y requisitos ceremoniales de la tradición aborígen.

3.3.3. Los medios indígenas y el movimiento indígena global

Esta es la última categoría de los medios indígenas, la política. En los últimos años, la globalización ha fomentado la aparición y el surgimiento de un movimiento indígena internacional, en el que el “uso y la movilización de los medios son cada vez más centrales en todos los niveles de la organización política, local, nacional, internacional y transnacional” (Wilson, 2008, p. 18-9) y un medio de expresión de las transformaciones en la conciencia indígena. Este movimiento indígena ha utilizado los medios como una forma de empoderamiento, de acción social y colectiva, sirviendo para la documentación de la injusticia y la reclamación de indemnizaciones, como instrumento de su eterna lucha por el reconocimiento, por la autonomía cultural y por la demarcación de sus territorios (Ginsburg, 1991; 1993; 1995). Es prácticamente imposible hablar de los medios indígenas sin hablar de movimiento indígena, ya que estos medios surgen dentro de “movimientos más amplios de autonomía cultural y autodeterminación política”. Estas categorías añaden el sentido común

de la lucha política compartida por parte de los pueblos indígenas de todo el mundo.

Turner (1992) señala que la participación en proyectos mediáticos y asumir ciertos roles en estas iniciativas es un signo de prestigio y estatus dentro de la comunidad indígena y “una forma de mediación cultural y política de las relaciones con la sociedad occidental” (1992, p. 7). La combinación de estos dos factores se ha convertido en un requisito previo para asumir posiciones de liderazgo político en muchas comunidades indígenas, como los *Kayapó*⁶, donde muchos jóvenes participaron en proyectos de medios hasta convertirse en líderes, mediante su participación como una forma de promover sus carreras políticas. Otro tema importante de política para Turner (1992) es que “el contenido y la ordenación secuencial [de los medios] sigue la retórica y las formas estructurales de la oratoria y del proceso político *Kayapó*” (1992, p. 12). Por lo tanto, la construcción de la representación mediática de un acontecimiento político puede utilizar como un modelo la “retórica de la oratoria política, las formas de resolución de los conflictos políticos”, así como categorías culturales indígenas (1992, p. 11).

La apropiación indígena de los medios y de la tecnología también sirve como una forma de auto-representación, autodeterminación, autogestión, expresión e inserción de sus propias voces en los medios. Para Turner (1992) los medios indígenas se refieren a la auto-representación y la auto-conciencia étnica y operan “con el mismo conjunto de categorías culturales, nociones de representación, principios de *la mimesis*, valores estéticos y nociones de lo que es social y políticamente importante” (Turner, 1992, p. 8). Estas comunidades están interesadas y utilizan estos nuevos medios de comunicación y representación como herramientas para redefinir y transformar su cultura, su concepción y noción de persona, de sí mismos y como parte de un proceso de desarrollo de nuevas auto-definiciones. La auto-representación en los medios es vista por Ginsburg (1993, p. 378) como una parte crucial de este proceso.

⁶ Son un pueblo indígena que habita el altiplano central de Brasil, en el estado de Mato Grosso y Pará, al sur de la Amazonia (región del río Xingú).

Según Turner (1992), la noción de representación *Kayapó* se basa en la idea de *mimesis*, la representación como imitación y la repetición como la “forma esencial de la producción social y cultural” (1992, p. 10). Su noción de la realidad se construye y elabora culturalmente a través de formas rituales de acción imitativa o replicada. Estas categorías y nociones de la cultura *Kayapó* son la base de su representación a través de los medios. La auto-representación *Kayapó* en los medios y “en el contexto contemporáneo de la confrontación interétnica” no se ve influenciada por los medios occidentales, sino que es la continuación de “formas culturales tradicionales de representación mimética”, que para Turner “es como el pastel de carne y yuca *Kayapó*” (1992, p. 10).

Es importante reconocer esta continuidad, a fin de comprender cómo el aumento de la objetivación de la conciencia *Kayapó*, de su propia cultura y de la identidad étnica en el contexto interétnico contemporáneo, no era más que el efecto de los medios occidentales o influencias culturales, pero se basó en poderosas tradiciones culturales nativas de representación y objetivación mimética. Estos modos de mimética tradicionales siguen influyendo en la producción de vídeo *Kayapó*, en su uso de los medios, ya que han influido en las formas específicamente *Kayapó*, que la objetivación de la auto-representación cultural materializó en la acción social y política *Kayapó*. (Turner, 1992, p., 10)

Según Browne (1996, p. 49-54), la historia del desarrollo de los medios indígenas hasta la última década muestra que, en gran medida, fueron el resultado del interés, el esfuerzo y la iniciativa de los propios pueblos indígenas. Sólo en Canadá este desarrollo se sustentan en el compromiso, la ayuda y la financiación del gobierno a través de la adopción de políticas públicas a largo plazo que reconocen los derechos de producción y del acceso a los medios de comunicación a los pueblos indígenas. En otros países, las políticas públicas de los gobiernos no reconocen estos derechos, lo que dificulta los intentos independientes, aislados y autónomos de producción de los medios indígenas.

El artículo 16 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de comunicación en sus propios idiomas. También tienen el derecho de igualdad de acceso a todos los medios de información no indígenas. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios estatales reflejen debidamente la diversidad cultural indígena”. El control, la financiación y la toma de decisiones editoriales son cuestiones políticas centrales. La ausencia de políticas públicas de acceso a los medios de comunicación hace que los productores indígenas sean rehenes de las ONGs y otras instituciones de financiación.

3.4. Breve historia de los medios indígenas

3.4.1. Cine etnográfico

En este apartado haremos la contextualización histórica del desarrollo de los medios de comunicación indígenas, su relación con el cine etnográfico y, por último, presentaremos la producción de tres regiones: los aborígenes australianos, los inuit de Canadá y los indios brasileños. Según el marco teórico de los medios indígenas y el desarrollo de la producción de estos medios, los pueblos indígenas de Canadá son pioneros y los mayores productores de estos medios, seguidos por los aborígenes australianos, lo que justifica la necesidad de incluir esta información. En relación a América Latina⁷, aunque es muy importante el desarrollo de organizaciones como la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) o específicamente en países como México y Bolivia, nos centramos en Brasil, el país donde se sitúa el pueblo indígena que analizaremos.

Ginsburg (1991, p. 103-104; 1995, p. 215), al comparar los medios indígenas y el cine etnográfico, rechaza esta distinción y propone incorporar

⁷ Para más informaciones sobre el cine indígena en América Latina ver: Salazar, J. F., y Córdova, A. (2008). *Imperfect media and the poetics of indigenous video in latin america*. En P. Wilson y M. Stewart. *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. Durham, N.C.: Duke University Press.

estos dos tipos de producción y ampliar el campo del cine etnográfico y de la antropología visual para incluir los medios indígenas y lo que ella denomina medios etnográficos. Ya Turner (1992) afirmaba que el uso de los medios por parte de los pueblos indígenas “difiere en un número de formas de la realización de películas etnográficas” (1992, p. 5). Incluso Ginsburg reconoce que estos son proyectos distintos y plantea que la producción indígena se puede considerar “una categoría separada del cine etnográfico, con diferentes intenciones y audiencias” (Ginsburg, 1991, p. 103), lo que demuestra claramente la capacidad de auto-representación de las comunidades indígenas y denuncia el poder colonial, sobre todo cuando se representa el “otro”.

Los antropólogos, investigadores y realizadores que trabajan en el campo de la antropología visual, usándola como una metodología de investigación, participaron en las primeras experiencias de apropiación del cine y del audiovisual por las comunidades indígenas. Estas experiencias pioneras fueron esenciales para la aparición de medios específicamente indígenas. En este sentido, el desarrollo del cine, de la televisión y de la película indígena es parte de la historia de la antropología visual. A su vez, la antropología visual tiene un largo recorrido que incluye el cine etnográfico y la antropología como disciplina. Debido a estas relaciones, gran parte de la discusión teórica en el campo de los medios indígenas ha sido desarrollada por antropólogos visuales que se limitaron a analizar la producción de películas y de cine indígena dentro de sus propias categorías de análisis de la antropología. Esta tradición teórica ha ignorado no sólo importantes producciones indígenas en medios tradicionales como la prensa, en nuevos medios como Internet y en los medios indígenas más desarrollados, la radio, sino también elementos de análisis propios de la tradición de los estudios de los medios de comunicación como la audiencia y la recepción. Por tanto, esta brecha teórica abre una línea de investigación poco explotada para los teóricos de la comunicación.

Muy brevemente, la historia de la antropología visual comienza con un trabajo pionero que representa un hito en la disciplina, *Balinese Character: A photographic Analysis* (Bateson & Mead, 1942). Su principal contribución es el uso innovador de la combinación y la hibridación del cine, la fotografía y el texto

en las investigaciones etnográficas. Este trabajo es citado muy a menudo como referencia básica en la literatura de la antropología visual (Orobitg, 2014; Hockings, 1995) y de la antropología de los medios (Grau Rebollo, 2008; Winkin, 1998).

A lo largo de la historia, varios investigadores, productores audiovisuales y fotógrafos contribuyeron significativamente a la aparición y la integración en la investigación etnográfica del uso de medios como la fotografía y el audiovisual. Entre ellos se encuentran: Bronislaw Malinowski (1922), por el uso de la fotografía en el registro y la descripción de la cultura de las islas Trobriand en Nueva Guinea; Alfred Cort Haddon y Baldwin Spencer (Grau Rebollo, 2008), pioneros en el registro y la documentación cinematográfica con intereses científicos y etnográficos en el trabajo de campo; Dziga Vertov y Robert Flaherty (Orobitg, 2008), los “padres” del cine etnográfico, este último haciendo uno de los primeros documentales etnográficos, *Nanook of the north* (1922), sobre la vida de un esquimal (o *Inuit*) del Ártico canadiense; Luiz Thomaz Reis (Jordan, 1995; Tacca, 2004), miembro de la Comisión Rondon, pionero en Brasil por hacer la película *Rituaes e festas Bororo* (1917); Claude Lévi-Strauss (Orobitg, 2008), por la introducción de la fotografía y del audiovisual como herramienta de investigación etnográfica en el Brasil; Heinz Forthmann (Monte-Mór, 2004), fotógrafo y director de cine alemán que vivió en Brasil, por la consolidación de alianzas con universidades y antropólogos brasileños como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira y Roque Laraia; Jean Rouch (Grau Rebollo, 2005), por la renovación tanto metodológica, al proponer una “antropología compartida”, como en relación al lenguaje cinematográfico de sus etnoficciones; David MacDougall, mediante la adopción de estrategias de reflexión para el cine etnográfico y la teoría del cine presentadas en el libro *Transcultural Cinema* (1998); y finalmente las experiencias de Trinh T. Minh-ha (Nichols, 2005), al cuestionar las convenciones y discutir el cine etnográfico.

Los ejemplos citados utilizaron principalmente dos medios de comunicación, la fotografía y el audiovisual, como herramienta de investigación etnográfica. Presentaremos ahora ejemplos de apropiación, uso y autoría de los medios de comunicación por parte de las comunidades indígenas, que es

realmente lo que nos interesa en la tesis. El concepto de medio indígena adoptado en esta investigación será utilizado como criterio de selección para las producciones presentadas a seguir.

3.4.2. Propuestas pioneras en Estados Unidos

Un ejemplo pionero de uso, apropiación e indigenización de los medios en función de sus objetivos es el periódico *Cherokee Phoenix*. Publicado de 1828 a 1834 por los líderes de las etnias nativas americanas *Cherokee*, *Chickasaw*, *Choctaw* y *Creek*, el periódico era bilingüe, con el texto en inglés y en el alfabeto Cherokee de 86 caracteres desarrollados por el *Cherokee* Sequoyah (Murphy y Murphy, 1981). El periódico era la voz oficial de los ancianos y jefes, e informaba de las reuniones que tenían lugar en las comunidades donde se debatían los planes del gobierno de Estados Unidos para sacarles de sus tierras ancestrales. Su función principal era educar a los jóvenes, enseñándoles a leer y escribir, como una estrategia para prepararlos para la disputa con los blancos. Además, también publicó “la aprobación de leyes que despojaron [...] sus derechos de petición a los tribunales americanos” (Murphy y Murphy, 1981, p. 38).

En 1930 en Alaska, comenzó a transmitir la primera estación de radio indígena de los nativos de los Estados Unidos, un sector que se desarrolló en las décadas siguientes hasta el presente llegando a crearse cerca de treinta emisoras de radio nativa (Alia y Bull, 2005). En 1966 Sol Worth y John Adair (Worth y Adair, 1972) comenzaron un proyecto en que los indios *Navajo* hacían películas sobre su propia cultura, en un intento de dar a los nativos una voz y una mirada propias. Estas experiencias fueron publicadas en 1972 en el libro *Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology*. En este trabajo, los autores proponen responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo las personas estructuran la realidad a través del cine? ¿Qué pasaría si alguien de una cultura que hace y utiliza imágenes en movimiento enseñase a la gente que nunca hicieron ni utilizaron películas a hacerlo por primera vez? Aunque esta investigación innovadora marca un cambio de paradigma, permitiendo el acceso al punto de vista del nativo sin mediación, según Ginsburg

(1991) ella se centra excesivamente en cuestiones cinematográficas, buscando en las películas *Navajo* la alteridad de su perspectiva cultural y olvidando las importantes diferencias culturales en las relaciones sociales durante el rodaje y la exhibición. Michaels (1984) compara su investigación sobre la producción de video entre los aborígenes con el trabajo de Worth y Adair (1972). Michaels critica Worth y Adair por desarrollar su investigación ignorando completamente el contexto histórico y político Navajo, elemento esencial para acceder y comprender el punto de vista Navajo.

3.4.3. Canadá First Nation

Según Alia y Bull, las poblaciones indígenas de Canadá son los “líderes mundiales en difusión mediática indígena” (2005, p. 107) con varios cientos de estaciones de radio y la primera cadena de televisión nacional en el mundo “desarrollada, producida y realizada por los miembros de las Primeras Naciones para un público a nivel nacional” (2005, p. 93), tal vez la única institución de medios indígenas auto-sostenible.

Retomando la tradición iniciada por Flaherty y su clásica película *Nanook*, a finales de los años 70, los Inuit del Ártico canadiense inician una serie de experiencias audiovisuales. Su objetivo era adaptar la televisión a sus propios fines, usándola como un vehículo para la protección de su lengua y cultura, y no como un agente de destrucción. Para eso, se instalaron equipamientos de producción de televisión en seis comunidades del norte y formaron a equipos de alumnos *Inuit* que aprendieron los fundamentos de la producción de televisión. En 1980, el proyecto “Inukshuk” fue una experiencia de dos años en los que el Departamento de Comunicaciones de Canadá (DOC) dio permiso a una organización que representaba a los *Inuit* de los territorios del Noroeste, Norte de Quebec y Labrador, llamada *Inuit Tapirisat of Canada* (ITC), para la transmisión por satélite. En 1991, de la unión de seis estaciones *Inuit*, se creó una red de televisión *Inuit* en el ártico canadiense llamada *Inuit Broadcasting Corporation* (IBC) (Brisebois, 1990). Y, por último, en 1999, la red se expandió a todo el territorio de Canadá con la creación de la *Aboriginal Peoples Television*

Network (APTN), la primera red de televisión nacional indígena en el mundo (David, 1998, p. 39; Roth, 2000).

3.4.4. Aborígenes Australianos

Al otro lado del mundo, en respuesta a la colonización de Australia, los aborígenes australianos comenzaron su historia de la producción y el consumo de los medios de comunicación que, según Rose (1996), se remonta a más de 150 años atrás. En 1938 se destaca la creación del periódico *Australian Abo Call: The Voice of the Aborigines*. Este es el primer ejemplo de los medios aborígenes utilizados en la lucha por los derechos sociales y “supervisado por un consejo editorial aborígen” (Rose, 1996).

Poco después, los aborígenes australianos comienzan un proyecto con televisión y medios llamado *Warlpiri*, bajo el liderazgo del antropólogo americano Eric Michaels. A principios de la década de 1980, antes de que la televisión fuera accesible para la mayoría de Australia periférica, los residentes de algunas comunidades aborígenes remotas, como *Yuendumu*, estaban experimentando con la producción de vídeo. A partir de estas experiencias, en 1985, una estación de televisión “pirata” se creó y fundó una organización, la *Warlpiri Media Association*, para supervisar la producción de vídeo local, la transmisión en vivo y defender los intereses de los pueblos aborígenes.

Más tarde, en 1991, se lanzó un nuevo periódico, el *Koori Mail*, el primer periódico de propiedad aborígen con alcance nacional y comercialmente viable en producción hasta hoy (Matsaganis, 2011, p. 42-3). En 1993 se creó la *National Indigenous Media Association of Australia* (NIMAA) con el objetivo de “responder con mayor eficacia a las necesidades de las comunidades aborígenes y de representar a esas necesidades a nivel nacional en diversos tipos de medios de comunicación” (Hartley y Mckee, 2000, p. 168), llegando a tener 136 estaciones asociadas. El NIMAA crea en 1996 el *National Indigenous Radio Service* (NIRS) con el propósito de llegar con mayor eficacia a 160 comunidades remotas e integrar una red de 120 estaciones de radio aborígenes (Hartley y Mckee, 2000, p. 170).

De acuerdo con Alia y Bull, los medios aborígenes son los medios de comunicación que más crecen en Australia “e incluyen prensa, radio, cine, video, televisión, multimedia y servicios en línea” (2005, p. 112). La radio es el más desarrollado, por las mismas razones que han tenido éxito en Canadá, bajo costo de producción, transmisión y recepción, y una gran capacidad para llegar a las comunidades remotas y de difícil acceso.

3.4.5. Experiencias en Brasil

Siguiendo el camino abierto por Worth y Adair, en los años 80 Terence Turner introdujo un equipo de vídeo en una comunidad indígena del Brasil, los *Kayapó*. Esta experiencia influyó profundamente en los miembros del Centro de Trabajo Indigenista (CTI), una organización no gubernamental brasileña fundada en 1979 por un grupo de antropólogos y educadores que deseaban ampliar su experiencia investigadora etnológica en forma de programas de intervención autosostenibles y adecuados a las comunidades indígenas con las que se relacionaban (Gallois y Carelli, 1995).

En el año 1985 se comienza a producir el primer programa de radio de las comunidades indígenas de Brasil. El “Programa de indio” se llevó a cabo por el *Núcleo de Cultura Indígena*, otra organización no gubernamental afiliada a la *União das Nações Indígenas*. Durante cinco años, se produjeron 200 programas de 30 minutos de duración con una periodicidad semanal en la radio de la Universidad de São Paulo y otras estaciones educativas brasileñas. Presentado por varios líderes indígenas, el programa se ajustaba a la aparición del primer movimiento indígena brasileño⁸.

En ese contexto, en 1987 surgió el proyecto “*Video nas Aldeias*”, coordinado por el cineasta Vincent Carelli y las antropólogas Dominique Gallois y Virginia Valadão. Inicialmente, el objetivo del proyecto era llevar a cabo talleres, cursos de formación y capacitación de las poblaciones indígenas para realizar

⁸ (En: <http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=pi_historia>. Consultado en: 01 Octubre 2014). Página web creada por el Centro de Cultura Indígena para poner a disposición del público toda la colección de programas de radio.

productos audiovisuales sobre su cultura, tornando accesible el uso del video a un número cada vez mayor de comunidades indígenas, promoviendo la apropiación y el manejo de su imagen de acuerdo con sus proyectos políticos y culturales. Pero, a medida que el proyecto avanzó, estos objetivos se extrapolaron, no sólo por la calidad de los resultados, sino también por la cantidad y variedad de usos que dieron al video las sociedades indígenas brasileñas que participaron en el proyecto.

Con el proyecto "*Vídeo nas aldeias*" se produjeron etno-ficciones y documentales de varios tipos: registros de rituales, que nacieron de la colaboración entre los indios y el proyecto; registros de conflictos contra invasiones y por la demarcación de las tierras; series para la televisión educativa y la escuela primaria; además de las películas producidas durante los talleres de capacitación y de las llamadas vídeo-cartas. Este último merece una atención especial debido a su originalidad. Estos son producciones realizadas por los indios y enviadas a otros pueblos como si de una carta se tratara. Allí la película es exhibida y posteriormente comienza una producción para ser enviada en respuesta. Un diálogo interétnico rico y diverso.

Los méritos del proyecto "*Vídeo nas Aldeias*", además de su espíritu pionero, están en proporcionar una herramienta política y útil para la autonomía de los pueblos indígenas brasileños en relación a las agencias gubernamentales. Además, el vídeo ofrece las condiciones necesarias para la expresión de sus propias voces, facilita y mejora la comunicación entre grupos étnicos diferentes y también ayuda en la grabación de momentos históricos específicos, por lo que actúa en la preservación de tradiciones culturales en constante transformación. Según Gallois y Carelli (1995, p. 62), "el video es de hecho un instrumento de comunicación y un vehículo de información adecuado para el intercambio entre grupos que no sólo sostienen tradiciones culturales diversas sino que también han desarrollado diferentes formas de adaptación al contacto con los blancos". Aparte de la producción de películas, el proyecto también creó una red de videotecas y centros de producción de video en 28 aldeas de varias etnias. En el Mapa 1, indicamos nombres y ubicación de las etnias:

Mapa 1: Nombre y ubicación de las etnias del proyecto “*Vídeo nas Aldeias*”



Fuente: Pagina web del proyecto “*Vídeo nas aldeias*”. (En: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/areas.php>). Consultado en: 10 Mayo 2016).

4. La sociedad Xavante

4.1. Historia

Según fuentes históricas⁹, los Xavante habitan en el Altiplano Central de Brasil desde el siglo XVIII, una región de la Amazonia legal, la sabana brasileña llamada “*cerrado*”, a donde llegaron migrando desde el norte del estado de Goiás, entre los ríos Tocantins y el Araguaia, hasta establecerse en el actual estado de Mato Grosso.

El contacto de los Xavante con los “blancos” o no-indígenas también empieza en este periodo, pero las relaciones “pacíficas” solamente fueron aceptadas en 1946. En la década de 1940, los Xavante se tornaron muy conocidos en todo Brasil por la publicación de muchos artículos en diversos medios de comunicación masivos con los registros de estos contactos. Un ejemplo fue la edición del día 14 del Septiembre del 1946 de la revista *O Cruzeiro*. El artículo titulado “*Chavantes na Guerra*” incluyó una foto aérea del fotógrafo Jean Manzon donde se veía cuatro Xavante disparando flechas hacia el avión que sobrevolaba la aldea. El texto relata que las flechas acertaron en el avión que volaba a cerca de cinco metros del suelo. Con el patrocinio y beneplácito del Estado brasileño, la prensa representaba a los Xavante como salvajes belicosos.

Xavante es el nombre en portugués por el cual los brasileños identifican este grupo indígena. Este nombre era utilizado de forma general para referirse a tres grupos indígenas pertenecientes a la familia etnolingüística *Jê*, del tronco *Macro-Jê*, conocidos en la literatura antropológica como *Oti-Xavante*, del oeste del estado de São Paulo, los *Ofaié (Opaié)-Xavante*, del sur del Mato Grosso, y los *Akuen (Acuen)-Xavante*, ubicados en el oeste del río de las Muertes. Este

⁹ Para más informaciones sobre la historia del pueblo Xavante ver: Lopes da Silva, Aracy (1992). “Dois séculos e meio de História Xavante”, In Manuela Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras/Fapesp.

trabajo aborda específicamente el último grupo, los *Akuen-Xavante*. Maybury-Lewis (1984) los subdivide entre Xavante Occidentales y Orientales. Este grupo se identifica y autodenomina en su lengua como *A'uwẽ*, que puede ser traducido como gente, humano o persona. La grafía de la palabra presenta algunas variaciones: *A'wẽ*, *Auwẽ*, *A'uwe* o *A'uwẽ Uptabi*, este último significa “gente de verdad” o “pueblo auténtico”. Una antigua designación es *waradzu rãprère*, que significa extranjero de cabeza roja (Giaccaria y Heide, 1975, p. 265).

4.2. Waradzu: el blanco

Waradzu es la forma como los no indígenas o “blancos” son identificados por los Xavante en su idioma, cuyo significado es extranjero. Otras denominaciones antiguas son *Siróma*, *Si'uróbó* y *Ihöiré* (Sereburã, Hipru, Rupawê, Serezabdi y Sereñimirãmi, 1998). El *waradzu* es genéricamente el que no es *A'uwẽ*, los “otros”, los “blancos”, los “civilizados”, no indígenas y extraños. Según Falleiros (2011), es posible que el significado de *waradzu* se haya transformado desde una noción amplia de extranjero, que incluía a otros pueblos indígenas, hacia otra más precisa de “blanco”. La palabra Xavante para designar un grupo indígena enemigo, los Karajá, es *waradzutoro* (Maybury-Lewis, 1984). Desde el punto de vista *A'uwẽ*-Xavante, la relación entre “nosotros” y “ellos” se basa en la hostilidad y oposición. El *waradzu* es un enemigo en potencial.

Para Lopes da Silva (1986, p. 257), el blanco es el enemigo máximo, un opositor declarado y excluido de la red de alianzas. La autora presenta de la siguiente forma la relación entre los Xavante y los “*otros*”:

el “otro” no es solamente el amigo formal (*ĩ'amõ*), pero también el nominador, el miembro de una categoría o clase de clase de edad de la mitad opuesta, el afín que evita. El “otro” evitase, se mantiene a la distancia, controlase sus contactos, formalizándolos, reglándolos con precisión; pero el “otro” también se le incorpora, igualándose a él en un sistema de posiciones ceremoniales, tornándose el propio “otro”, al usar su nombre y, al sustituirlo en el tiempo, garantizar la continuidad de

su existencia y, por extensión, a toda la sociedad. En relación al “otro”, por lo tanto, dos actitudes, expresión de dos caminos conceptuales a su aprensión, para su captura: la evitación, la distancia, la separación aparente, declarada, para lo cual se mantiene la sociedad atenta y consciente de la diferencia: la amistad formal; o, por el contrario, la negación de la diferencia y la incorporación del “yo” al “otro”: la identidad en la nominación. (Lopes da Silva, 1986, p. 247)

El mito de origen del *waradzu* (Giaccaria y Heide, 1975, p. 215) cuenta la historia de *Tserebutuwé*, un *wapté* (chico adolescente) que quería ser *waradzu*. *Tserebutuwé* crea la arma de fuego y transforma un río en mar que divide los *A'uwẽ* de los *waradzu*. *Tserebutuwé* se queda del otro lado y se transforma en *waradzu*. Otra versión del mito (Sereburã, et al., 1998, p. 86) afirma que el *daño'urã* (hijo menor) crea los *waradzu* con el poder de su magia. La relación entre la antigua auto denominación *waradzu rãprére* y los *waradzu* se torna clara en los mitos. El mar divide los Xavante en dos mitades. De un lado estamos “nosotros”, los Xavante. Del otro esta “ello”, el ancestro Xavante que se transforma en blanco, una “persona separada de mí”, el “otro”. El mito y la antigua auto denominación evidencian el origen común de los *A'uwẽ* y de los *waradzu*. Fernandes (2005, p. 71) destaca que desde la perspectiva Xavante presente en el mito, “los blancos fueron creados por un Xavante ancestral o mítico”. Graham (1995) en su análisis del mito afirma:

The “always living” *Höimana'u'ö* creators explained to *Apowe* that he had created the whites as our relatives. Then *Apowe* told the Xavante not to kill them, our relatives, anymore [...] Xavante ancestors created the whites and initiated peaceful contact with representatives of Brazilian national society. Xavante translate this agent-centered model of action into their contemporary relationships¹⁰ (Graham, 1995: 24, 32).

¹⁰ Traducción propia: “Los creadores ‘siempre vivos’ *Höimana'u'ö* explicaron a *Apowe* que él había creado los blancos como nuestros parientes. Entonces *Apowe* dijo a los Xavante para no matarlos, nuestros parientes, nunca más [...] los ancestrales Xavante crearon los blancos e

Otro mito (Lopes da Silva (1984, p. 207) sobre la relación de los Xavante con los blancos se llama “*Waradzu bo pá*” (algo como *waradzu* del pene largo). En resumen, ella relata que una joven Xavante tiene relaciones sexuales con este *waradzu* y muere debido al tamaño de su pene. El padre de la chica sale en busca de venganza y golpea el *waradzu* en la nuca. Pero el padre descubre que la cabeza del *waradzu* no está en la nuca como la de los Xavante, sino en su pierna, debajo de la rodilla. Lo golpea otra vez y lo mata. En su análisis del mito, Lopes da Silva (1984, p. 207) indica, entre otras cosas, “la necesidad Xavante de estudiar a los blancos y desarrollar formas efectivas de relacionarse, para luego enfrentarlos y superarlos”.

Elizabeth Ewart (2013) analiza la relación entre otra comunidad indígena de la familia etnolingüística *Jê*, los *Panará* (personas) y su relación con los blancos, que ellos identifican en su idioma como *hipe*, traducido como enemigo. La autora demuestra que el pensamiento dual *Panará* no se elimina por las transformaciones históricas y sí las incorpora y las explica. Basada en el dualismo *Panará* y su sistema de mitades, ella argumenta que “las antiguas oposiciones políticas entre las mitades han sido sustituidos por una mejor forma de oposición política, que es la que existe entre *Panará* e *hipe*” (2013, p. 79).

4.3. Estructura social y sistema político

Según Maybury-Lewis (1984), la sociedad Xavante se organiza en múltiples sistemas dualistas, uno de ellos son los clanes. Constituyen dos mitades exogámicas y patrilineales: por un lado, *Pö´redza´õnõ* (Girino) y, por otro, *Öwawẽ* (agua grande). Maybury-Lewis todavía incluye un tercer clan junto a la mitad de los *Öwawẽ*, los *Topdató* (ojo, círculo). Los matrimonios sólo se llevan a cabo entre las mitades y el clan es hereditario, que pasa de padres a hijos, por lo que la madre siempre será de un clan de la otra mitad.

iniciaron un contacto pacífico con los representantes de la sociedad brasileña. Los Xavante tradujeron este modelo de acción centrado en el agente para sus relaciones contemporáneas.”



Hay una controversia sobre el clan *Topdató*. Según Graham (1995), los *Topdató* no son un clan, pero sí un linaje de la mitad *Öwawē*¹¹. Según relatos orales de los hombres de la aldea Sangradura, los *Topdató* surgieron después que el pueblo Xavante cogió una mujer Karajá, otra etnia indígena cercana. En el taller donde se realizó el cartel del proyecto *Aldea Digital*, un anciano contó el mito del origen del pueblo Xavante. La historia narra el surgimiento de dos hombres, *Butsé*, considerado el fundador del clan *Pö´redza´õnõ*, y *Urebe*, fundador del clan *Öwawē*. En la película “Wapté Mnhõnõ, la iniciación del joven Xavante”, el director de cine Xavante Divino *Tserewahú Tseriptse* también presenta la sociedad Xavante dividida en dos clanes, *Pö´redza´õnõ* y *Öwawē*. Otro Xavante en un artículo (*Tsirui’ã*, 2011, p. 5, 7) cuestiona a Maybury-Lewis y su división de la sociedad Xavante en tres clanes y confirma que hay tan solo dos.

Yo, como miembro del clan *Po´redza’õno*, conozco todo el origen de los clanes de nuestra comunidad, así que, puedo afirmar que son sólo dos clanes: *Po´redza’õno* y *Öwawē* como ya se ha mencionado. Me siento seguro para discordar de Maybury-Lewis (1984), que en su libro [...] presenta de manera diferente la clasificación de los clanes, señalando un tercer clan llamada *Topdató* [...] En la vida del pueblo Xavante nunca existieron más de dos (2) clanes. El Xavante mismo sabe que siempre han sido dos (2) clanes [...] En este caso, podemos decir que cuando Maybury-Lewis hizo su investigación, los Xavante que fueron entrevistado por él no entendieron las preguntas, y mucho menos cuando explicaron los eventos para el investigador, en este sentido es posible que haya habido una mala interpretación. (*Tsirui’ã*, 2011, p. 5, 7)

Cada clan se identifica con un símbolo específico, pintado en el rostro de sus miembros en determinados ceremoniales.

¹¹ Para una discusión y problematización sobre la existencia del clan *Topdató* ver: Falleiros, G. L. Jardim (2011). Seria o fim da farsa dos Topdató? En *Datsi'a'uwedzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Antropologia Social. Doutorado (tese). Universidade de São Paulo.

Tabla 3: Símbolos de los dos clanes Xavante

<p><i>Pö' redza' õñõ</i></p> 	<p><i>Öwawẽ</i></p> 
--	--

Las personas del mismo clan son designadas en Xavante como *waniwimhã* “las personas de mi lado” o “personas como yo”. En oposición, las personas del otro clan son llamadas de *oniwimhã*¹² “los otros”, “ellos” y “personas separadas de mí”. La dicotomía “nosotros/ellos” sintetiza una multiplicidad de antítesis encontradas en toda estructura social y en la filosofía dualista Xavante. Estas categorías inclusivas son la base del pensamiento Xavante y la mejor manera de comprender esta sociedad.

La palabra Xavante para denominar clan “*ĩtsana'rada*” se puede traducir como raíz, tronco. En este sentido, las personas del mismo clan tienen un origen y un ancestro común. Compañeros de clan son aliados en potencial. Pero las relaciones sociales entre las personas del mismo clan no son tan sencillas. En algunos casos, estas personas se oponen y no actúan como un grupo. Por otro lado, aquellos que no pertenecen a su clan son enemigos en potencial, del cual se espera hostilidad y oposición (Maybury-Lewis, 1984).

El significado de la pertenencia y de la filiación a un determinado clan viene del contexto. Este se construye por los diversos tipos de agrupamientos en clanes que pueden no corresponder a los clanes y configuran las facciones políticas de la comunidad. El contexto determina lo que un Xavante hace y lo que es (Maybury-Lewis, 1984).

La sociedad Xavante también se divide por franjas etarias organizadas jerárquicamente, desde los viejos hasta los jóvenes. Los Xavante reconocen las fases de su ciclo de vida como ordenadas en categorías de edad. Estas indican las etapas que todo Xavante debe pasar en el curso de la vida, formando grupos

¹² Maybury-Lewis (1984) inicialmente indica que la palabra Xavante para las personas del otro clan era *watsi're'wa*. Etnografías más recientes problematizan y corrigen esta terminología (Coelho de Souza, 2002, p. 261; Vianna, 2001, p. 102; Graham, 1995, p. 258).

de personas que tienen en común ciertos atributos comunes socialmente reconocidos. Maybury-Lewis (1984, p.153) establece que la base para la formación de las categorías de edad son las clases de edad. Estas se componen de los que han vivido juntos el período anterior al ritual de iniciación, unos cinco años, en la casa de los solteros, en lengua Xavante *Hö*, se iniciaron en el ritual de forma conjunta y se casaron en ceremonia colectiva. Hay ocho clases de edad, formando un ciclo continuo de aproximadamente cuarenta y ocho años. Presentaremos en los resultados el orden de las clases y categorías de edad en la aldea Sangradouro, donde se realizó el trabajo de campo.

4.3.1. Linajes

Para Maybury-Lewis (1984, p. 224), es más importante conocer el linaje que el clan de una persona. Se espera que los miembros del mismo linaje no se opongan, a diferencia de los compañeros de clan. Los linajes son subdivisiones de los clanes y forman grupos políticos en facciones. Según Lopes da Silva (1986, p.168), el linaje es “un grupo de parientes consanguíneos con una ascendencia paterna común, que se identifica y es reconocido por otros como grupo”. Las personas del mismo linaje son llamadas “mi personal”.

Los nombres de los linajes dependen de las fluctuaciones del contexto político. En una aldea puede haber más de una manera de identificar cada linaje y diferentes comunidades pueden utilizar el mismo nombre para linajes distintos. Los nombres de los linajes tampoco son exclusivos de cada clan. Debido a esta “aparente ausencia” de criterio, Maybury-Lewis (1984) clasifica la utilización de los nombres de los linajes como arbitrario y poco sistemático. No hay un consenso sobre la noción de linaje Xavante. Müller (1976) revisa las designaciones de linajes de Maybury-Lewis (1984) y afirma que se trata de una nomenclatura relativa a los cargos político-rituales. Para la autora, los linajes no se refieren a factores fijos vinculados al parentesco de sus miembros, sino por sus poderes, posesiones y privilegios. Lopes da Silva (1986) reinterpreta lo que Maybury-Lewis (1984) consideró linajes como prerrogativas ceremoniales y

defiende que la flexibilidad esta prevista en la estructura social Xavante¹³. Y Welch (2009) caracteriza los linajes Xavante como “dueños” de conocimientos heredados, pero que pueden ser regalados o robados, lo que resulta en alianzas políticas, de parentesco y su transferencia a otros linajes.

Los miembros de un determinado linaje deben actuar de acuerdo con sus compañeros en disputas y conflictos políticos. Caso contrario, dejan de pertenecer a este linaje y deben buscar o ser absorbidos por otro grupo. Cuando un linaje se torna muy pequeño se desintegra y sus miembros son adoptados por otro. Las acciones de un Xavante dependen de la relación entre los linajes a partir de las disputas faccionarias.

Los sistemas de clanes y linajes no definen el estatus de una persona con precisión. Para Maybury-Lewis (1984, p. 229), “estos diversos sistemas actúan como conjuntos de coordenadas sociales que proporcionan la matriz para las situaciones reales”.

4.3.2. Facciones

Según Paula (2007, p. 78), las facciones son “grupos sociales de contexto, corporados, designados para fines políticos efímeros, formados exclusivamente por hombres que pertenecen a la categoría de edad de hombre maduro (*Iprédu*)”. Para Maybury-Lewis (1984), la facción está formada por un linaje y sus partidarios, que pueden ser otros linajes del mismo clan, individuos aislados pero también linajes de otro clan. Son agrupamientos políticos temporales que se forman fundamentándose en categorías dicotómicas presentes en los clanes y linajes. Según Lopes da Silva, la base para la formación de las facciones son “los grupos con ascendencia paterna común” (1986, p. 246). La palabra Xavante para las personas de la misma facción es *watsiwadí*, cuya traducción es “mi gente”.

Según Maybury-Lewis (1984), la división en facciones es un hecho básico del sistema político Xavante. Orienta el comportamiento y organiza las

¹³ Para una reflexión sobre el concepto de linaje ver: Lopes da Silva, Aracy (1986). Nomes, relações e posições: Repensando o conceito de linhagem entre os Xavante. En: Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo, FFLCH/USP.

categorías conceptuales de las personas. Los compañeros de clan no necesariamente son miembros de la misma facción. Por el contrario, para Maybury-Lewis (1984, p.224), “los Xavante consideran los miembros de su propia facción como sus compañeros de clan”. El jefe es siempre de la facción dominante y, de hecho, esta puede ser identificada por el nombre del linaje del jefe. En el caso de no haber una facción dominante en una aldea o en un determinado periodo de tiempo, cada facción tiene su jefe.

4.3.2.1. Jefes

Según Maybury-Lewis (1984) las facciones siempre están en disputa por el poder, el prestigio y el cargo político más importante, el jefe. Los jefes no son instaurados formalmente en el cargo, no tienen insignia y tampoco hay procedimientos establecidos para su elección, indicación o sucesión. Todos los hombres que ejercen liderazgo tienen el derecho de reivindicar el estatus de jefe. Pero pocos logran llegar a esta posición. Los líderes que aspiran a ocupar la posición de jefe necesitan de prestigio, la habilidad de influenciar personas y poder. El jefe es aprobado y legitimado mediante el reconocimiento por la comunidad de la detención y concentración del poder por uno de estos líderes. El reconocimiento del jefe depende de la fuerza de su facción ya que su poder viene de ella. El poder de su facción es una condición necesaria para tornarse jefe pero insuficiente para desempeñar efectivamente este rol.

Para explicar una forma como los jefes Xavante buscan prestigio, Maybury-Lewis (1984) cita el ejemplo del caso de la aldea Xavante de San Domingos (actual Pimentel Barbosa). En esta aldea, tan solo un líder *Pahöri'wa* no era del linaje del jefe. Este jefe concentró entre sus hijos este cargo ceremonial. El estatus de sus hijos venía de su propia posición de jefe. Cada uno de sus hijos pertenecía a una clase de edad (o generación) distinta. El control de las clases de edad establecería el poder del jefe en todos los niveles de la comunidad y un padrón de autoridad. La posición del jefe es la suma de los estatus de sus hijos que conservan su prestigio. En este caso, garantizar que sus hijos ocupasen posiciones de liderazgo fue una estrategia política para mantener su prestigio.

Una vez en la jefatura, él actúa por medio del ejercicio de su prestigio. El jefe no puede dar órdenes y su función es influenciar en la opinión pública de la comunidad, en el consejo de los hombres usando su prestigio. Cuando su sugerencia es aceptada, el consejo la transmite a los demás habitantes de la aldea. En el caso contrario, el jefe hace una nueva sugerencia incorporando las opiniones del consejo. El consejo tiene libertad de discutir y rechazar las opiniones y sugerencias del jefe. Todo lo que pasa en una aldea Xavante y los casos que involucran “leyes” son consideradas cuestiones políticas y deben ser discutidas en el consejo de los hombres. En términos generales, el consejo de los hombres tiene más poder de decisión que el jefe. Por eso, es importante para el jefe tener una facción fuerte y gran capacidad de persuasión, tanto suya como de otros oradores de su facción. El jefe debe intentar actuar como polo central, porta-voz y representante de toda la aldea, además de ser líder de la facción dominante que impone sus deseos a la fuerza. De acuerdo con la visión Xavante, el jefe debe tener imparcialidad, neutralidad, tolerancia, sabiduría y la capacidad de pacificar conflictos con sus consejos y habilidad de oratoria. Curiosamente, estas cualidades son el opuesto del comportamiento necesario para llegar a la jefatura.

La facción dominante, en situaciones cotidianas, utiliza su prestigio y sus mejores oradores para excomulgar a los enemigos en los momentos en que pierde el apoyo de un grupo grande de miembros del consejo de los hombres. La pérdida del poder de la facción dominante tiene como consecuencia la incapacidad de mantener su líder en la posición del jefe. Cuando el poder está dividido entre las facciones, puede haber un jefe para cada facción. Según Maybury-Lewis (1984), los Xavante reconocen la constante competición por el derecho a ser visto como jefe con naturalidad. Cuando otro líder intenta destituir al jefe, su comportamiento no es contrario a las nociones políticas Xavante.

4.3.2.2. Oratoria Política

Según Graham (1986) en las reuniones del consejo de los hombres en el centro de la aldea (*warã*), los hombres mayores y los líderes de las facciones que tienen mucho prestigio, autoridad y respeto hacen sus discursos políticos

utilizando un estilo lingüístico en idioma Xavante que difiere de la forma usada en el cotidiano por el restante de la aldea. Este estilo de discurso de los ancianos (*ĩhi mrèmè*), analizado por Graham (1993), es utilizado en el consejo cuando un orador desea enfatizar su edad y sabiduría para subrayar la importancia del discurso, pero también en reuniones de su facción, para saludos rituales, para contar cuentos tradicionales y dar instrucciones a los jóvenes. La oratoria política en el *warã* es estilizada y estructurada para enfatizar la performance del orador. “Es la marca registrada de la vejez entre los hombres Xavante” (Graham, 1993, p. 733). Esta oratoria utiliza todo el sistema de la lengua Xavante. Mímicas, imitaciones, sonidos, repeticiones de frases cortas, paralelismo, entonación, volumen, pausas y silencio. Estos múltiples medios expresivos confieren a la narrativa una estructura dramática, poética, casi multimediática, además de cualidades musicales y rítmicas. Maybury-Lewis (1984) la describe de la siguiente forma:

Quando emplean este discurso ceremonial, los Xavante cortan su discurso en pequeñas oraciones. Cada oración se dice de forma rápida y se produce un cambio en la entonación, las palabras dejan de ser pronunciadas como en el hablar cotidiano: la sílaba más fuerte se convierte en la última de la oración, sin importar su tono habitual. Esta oración se repite. De tiempos en tiempos, este flujo de oraciones duplicados es interrumpido por un sonido gutural semejante a un gruñido y una pausa más larga, lo que indica cambio de tema. (Maybury-Lewis, 1984, p. 195)

Cuando un hombre habla en el consejo, él nunca expresa sus opiniones personales y sí actúa como un portavoz de un determinado grupo social o político. Como representante social, su discurso simboliza el punto de vista de una familia, un clan, una clase o una categoría de edad. Políticamente, su oratoria representa las posiciones de su linaje y facción. El discurso en el centro de la aldea tiene por objetivo atraer la atención del público y de la audiencia, compuesta por los hombres adultos miembros del consejo. Mientras habla, los otros miembros del consejo simultáneamente conversan entre sí, hacen

comentarios y sugerencias que pueden ser apropiados por el orador y cambiar su discurso. Según Graham (1993, p. 735), “la edad y la lealtad faccional son los criterios que las personas utilizan para evaluar los oradores”. En la construcción de su discurso extra-individual, el orador omite el pronombre y los marcadores del sujeto de la frase, dejando brechas que pueden ser complementadas por el público. El sonido ambiente de este estilo de interacción en las reuniones es una mezcla que borra los límites entre el discurso del orador y los comentarios del público, una fusión de las perspectivas individuales. El resultado es un discurso híbrido, despersonalizado, colectivo, colaborativo y público, un bricolaje de perspectivas en muchas situaciones opuestas. La combinación de estos intereses distintos tiene como objetivos neutralizar la fuerza y promover la cohesión entre las facciones, además de unir la comunidad de la aldea en una relación de equilibrio entre “iguales opuestos”. Para Graham (1993, p. 733), el “discurso Xavante de los hombres maduros indica cohesión social. Él modela una forma ideal de solidaridad entre individuos que son, en términos sociales, máximamente distantes”. Por fin, el último punto que merece destaque en el discurso político Xavante es su relación con la cosmología. Los ancianos presentan sus posiciones como siendo la misma de sus ancestros. Esta cosmopolítica justifica una perspectiva en línea con la continuidad de los orígenes.

4.4. Pintura corporal

En sus obras, Müller (1976 y 2007) tiene como objeto de estudio la pintura corporal Xavante, enfocada desde la perspectiva social, es decir, la autora examina las cuestiones sociales y políticas presentes y expresadas a través de la pintura. Según la autora, la pintura corporal Xavante sigue reglas precisas de un sistema de significación y comunicación visual que expresa diferentes informaciones acerca de su sociedad como su división en dos mitades o clanes, en las clases de edad y grupos ceremoniales, además de detalles sobre el prestigio político, transgresiones, puniciones, derechos y deberes, confiriendo categorizaciones y estatus social a los miembros de esa sociedad.

Además de la distinción entre los grupos sociales y políticos, la pintura también identifica las categorías individuales con ciertas funciones rituales o mágicas. Esta distinción se hace a partir de los detalles de la pintura y de los adornos, tales como el uso de ciertas plumas de aves unido a la corbata *tsõrebdzu*, el ornamento elegido como símbolo de la OPIX, como veremos en el análisis de los resultados.

El repertorio de colores de la pintura corporal se compone de rojo y negro en su mayoría, además de blanco y otros colores generados mezclando estos tres. Estos colores cubren ciertas partes del cuerpo, dividiéndolo de acuerdo con el diseño anatómico Xavante, como brazos, muslos, espinillas, torso, hombros y cabeza. Por otra parte, la pintura también hace hincapié en ciertos órganos internos, como el rectángulo rojo en el estómago, cuyo nombre significa “entrañas rojas”. En las partes divididas del cuerpo, se hacen algunas formas geométricas, tales como la línea roja en la columna, el diseño *damana'rada* utilizado por los *wapté* (iniciandos) en la espalda, algunas líneas rojas y negras en el tronco y brazos y los símbolos de los clanes en la cara. Para la autora, “con este repertorio finito de formas y colores, los Xavante combinan elementos de la pintura y de la decoración, produciendo mensajes a través de un código visual estructurado” (Müller, 1992, p. 134).

La acción de decorar el cuerpo también se relaciona con el sistema de parentesco. La tarea de pintar y decorar los *wapté* está siempre a cargo de un familiar, como su padre, su abuelo o su tío materno. Eventualmente ellos mismos, los *wapté*, se pintan unos a otros en una relación de compañerismo ceremonial llamado *ĩ'amõ*, que literalmente significa “mi otro” o “mi compañero”. Es una relación formal que se caracteriza por la amistad y la ayuda mutua. Cada *wapté* debe unirse con al menos un miembro de su clase de edad que pertenece al otro clan, durante toda su vida. Pero esta relación especial se puede extender a todos los miembros de su clase de edad que sean sus afines. Todos son colectivamente sus *ĩ'amõ*.

4.5. Mitología

Graham (1995), Eid (2002) y Fernandes (2010) destacan que el principio básico de la mitología Xavante es la transformación. Maybury-Lewis (1984) afirma que los mitos de origen Xavante hablan de la transformación de los hombres, de animales a humanos, y lo contrario. Lopes da Silva (1984) también clasifica los mitos de origen como mitos de transformación. Para Maybury-Lewis estos mitos expresan “el pasaje del estado de Naturaleza al estado de Cultura” (1984, p. 351). Medeiros (1991), en su análisis del conjunto de la mitología Xavante, afirma que la transformación de animales o de elementos de la naturaleza en humanos está presente en todos los mitos, variando en mayor o menor grado de acuerdo con cada mito. Este principio se manifiesta de diversas formas en los mitos pero también en los cambios de los nombres de los hombres que abordaremos adelante.

La versión del mito del origen del pueblo Xavante publicada por Maybury-Lewis (1984, p. 220, 350) afirma que tres ancestros salieron de la tierra, fundaron tres clanes y acordaron de casarse con personas del otro clan. Shaker (2002, p.75) presentó esta versión a los ancianos de la aldea de Pimentel Barbosa que cuestionaron que sus ancestros viniesen de la tierra. Ellos dijeron que los *A'uwẽ* vinieron de la raíz del cielo, del este, donde surgieron el cielo, el sol y la luna. Sobre la existencia de dos o tres ancestros, empieza a aparecer el punto de vista Xavante sin la intervención de mediadores, disponible en algunas publicaciones en que los propios Xavante son los autores. Destaco el artículo de *Tsirui'ã* (2011, p. 5, 7):

En la aldea de *Marãiwatsédé*, los viejos Xavante, con edad avanzada, conocen el origen de la división y los iniciadores de estos clanes: *Butsé Wawe* y *Pariuptsé Wawe*. *Butsé Wawe* fue el iniciador del clan *Po'redza'õno* y *Pariuptsé Wawe* el iniciador del clan *Õwawe*. Ellos fueron los primeros que se dividieron, denominando los clanes con estos nombres. (*Tsirui'ã*, 2011, p. 5, 6)

En las distintas versiones del mito de origen del pueblo Xavante publicadas (Maybury-Lewis, 1984; Shaker, 2002; Giaccaria y Heide, 1984), hay también divergencias en los nombres de los ancestros. No hay un acuerdo general sobre quiénes eran. Basándome en el sistema de nominación Xavante, presento el hipótesis de que el conjunto de nombres de los ancestros presentes en las diversas versiones del mito de origen son, en realidad, los múltiples nombres del mismo ancestro común. Quizás la reflexión que Maybury-Lewis (1984) y Lopes da Silva (1986) hacen de los nombres personales en la sociedad Xavante nos ayude a comprender tanto este hecho como la noción Xavante de la identidad personal.

Medeiros (1991) hace el análisis del conjunto de 25 mitos Xavante publicados en Giaccaria y Heide (1975). En su análisis el autor compara los mitos e identifica sus elementos comunes. A partir de las semejanzas encontradas, propone un modelo estructural de los relatos míticos. El autor afirma que los mitos Xavante tienen la misma estructura narrativa. Esta estructura fue dividida en tres episodios: 1. El personaje visita el paraje mítico (lugar donde se guarda un secreto); 2. El personaje vuelve a la aldea; 3. La aldea se beneficia con el regreso del personaje, portador del secreto o de un mensaje cuya divulgación enriquece el patrimonio Xavante. Aunque los mitos sean distintos entre sí, todos tienen las tres partes básicas en su contenido, aunque ordenados de diferentes maneras o añadiendo nuevas al modelo básico. El análisis del autor también identifica algunas características presentes en todos los relatos míticos. La relación entre los personajes en los mitos tiene como especificidad el paralelismo, la comparación entre los personajes, la metáfora (semejanza entre los personajes), la condensación (dupla o múltiple identidad) y la más importante en esta investigación, la metamorfosis, la transformación y el cambio de identidad del personaje. Se nota que la noción de identidad personal presente en los mitos destaca la idea de transformación y de múltiples identidades.

Otra cuestión interesante que el autor destaca es la existencia en los mitos de un personaje intermediario entre el Xavante y el otro. Los personajes obtienen algo (el fuego, un conocimiento) a través de la mediación de alguien (el ancestro o un espía) que establece el contacto con el otro, el dueño de los bienes

culturales conquistados por los Xavante. Esto indicaría que, según la mitología Xavante, el conocimiento viene siempre del exterior, de fuera de la aldea, del paraje mítico, del mundo natural o sobrenatural y el “otro” es el dueño de este conocimiento. Fernandes (2010) también resalta como la cosmología Xavante opera y se vuelve con relación al exterior. O sea, los Xavante transforman el exterior en interior; el otro, en yo; el animal, en humano y la naturaleza, en cultura. Lo que viene del otro, incluso los medios de comunicación, tiene que pasar por este proceso de transformación en Xavante.

4.6. Identidad y cultura

Maybury-Lewis afirma que “un hombre Xavante debe tener, teóricamente, como mínimo cuatro nombres” (1984, p. 298), aunque la gran mayoría de los hombres no llega a edad adulta con tantos nombres. Tener un nombre o muchos es una señal de madurez. Los hombres Xavante reciben un nombre para cada fase de la vida, de manera que parece ser más importante la mudanza que los propios nombres. El cambio de los nombres masculinos indica el estatus social de su detentor y el pasaje de una categoría de edad a otra. Los cambios significan “la preocupación de los Xavante con el marcar cada una de las fases de la **construcción del hombre** [...] un hombre es fruto de conquistas sucesivas, de alteraciones intrínsecas que van formando, poco a poco, el ser” (Lopes da Silva, 1986, p. 250, énfasis propio). Los nombres están asociados a posiciones sociales, de modo que un nuevo estatus exige otro nombre. La transmisión de los nombres entre las generaciones de una familia concede al nuevo portador el estatus de su antecesor. Pero los clanes, linajes y mitades no tienen el privilegio a nombres exclusivos. Los criterios para la descendencia de los nombres pueden ser el parentesco, las clases y categorías de edad y las facciones políticas. “El primer nombre de un chico marca su contacto con el mundo sobrenatural: el de los espíritus de los parientes patrilineales muertos, cuyo nombre es revivido en la transmisión” (Lopes da Silva, 1986, p. 251). Mientras que el nombre del rapaz (*ritéí'wa*) viene por la línea materna. Los nombres personales Xavante “de un lado, remiten para fuera, para el mundo natural o sobrenatural; de otro, remiten para dentro de la persona,

constituyéndose en uno de sus elementos formadores” (Lopes da Silva, 1986, p. 252). En el cotidiano, muchos términos son utilizados con más frecuencia que los nombres personales: primero los de parentesco, después las clases de edad y por fin las terminologías rituales. “La identificación de los individuos por los Xavante es hecha a través de la combinación de varios sistemas de clasificación, sobresaliendo el de clases de edad, la filiación a las mitades clánicas y las relaciones de parentesco” (Lopes da Silva, 1986, p. 151).

Según Lopes da Silva (1986), el nombre está relacionado con el prestigio y es la “expresión concreta de la consciencia de una **identidad personal**” (Lopes da Silva, 1986, p. 87, énfasis propio). “Los conceptos de **identidad** y continuidad son primeramente transmitidos a los Xavante dentro del grupo doméstico donde nace [y] aprende a reconocer como iguales a los miembros del grupo de ascendencia paterna común a la que pertenece” (Lopes da Silva, 1986, p. 250). La persona teje las diversas partes que componen la sociedad Xavante, incorpora e iguala en sí, conceptos únicos expresados por los “otros” y muchas veces opuestos. El “sistema de nominación direccionado a la **construcción de la persona**, marca su individualidad [...] a través del uso del nombre como eslabón de ligación entre hombres de mitades y generaciones diversas” (Lopes da Silva, 1986, p. 248). Los nombres personales Xavante son medios de identificación temporal de individuos, marcando las fases de la vida de los hombres. Para la autora, los nombres propios y cargos ceremoniales *Pahöri’wa*, *Tebe* y *Aihöubuní* “son los únicos que pueden ser considerados ‘títulos’ relativos a un ‘lugar en la sociedad’, indicadores de un ‘personaje’” como decía Mauss (2003, p. 372-82).

Spaolone (2006, p. 47) también destaca que para cada fase del ritual de iniciación, el grupo de edad en la categoría *wapté* recibe sucesivas denominaciones que demuestran el carácter temporal de su identidad social. Y Welch (2010, p. 252) afirma que la identidad Xavante es múltiple, “cada formulación de la identidad tiene su lugar y tiempo” y los individuos “tienen autonomía para construir estas formulaciones como lo deseen”. Según el autor:

las relaciones multidimensionales de jerarquía y de oposición, que en muchos aspectos unen y separan a los individuos en una sociedad, resaltan una característica presente en la sociabilidad Xavante - no hay un único punto de referencia para la construcción de categorías inclusivas o exclusivas de identidad. Toda persona de fuera es al mismo tiempo también una persona de dentro. Cada igual es también una persona mayor o menor. El estatus no es absoluto y no es fijo; él es contingente, transitorio y circunstancial. (Welch, 2014, p. 172)

Graham (2005, p. 629) presenta el concepto local Xavante de lo que significa para ellos la cultura Xavante “auténtica” o “verdadera”. *A’uwē-höimanazé* es el modo de vida tradicional Xavante. Es todo lo que conecta los Xavante actuales y el presente con sus ancestros y el pasado. Organización social, rituales, arquitectura, determinados alimentos, una serie de formas expresivas como músicas, danzas, mitos y padrones estéticos para peinado, pinturas, adornos y ornamentos corporales. Es un padrón que indica el nivel de “auténticidad” de la cultura Xavante. Creado en el proceso de toma de conciencia colectiva como grupo indígena, generado en la relación y el contacto con otros pueblos indígenas pero principalmente con el no indígena. Esta noción de *Xavantedad* (*Xavanteness*, Graham, 2005, p. 629) es flexible y adaptable a las transformaciones históricas locales. Para la autora:

Toda identidad o política cultural es instrumental. Ellas son también políticas, aunque sus objetivos políticos no sean evidentes para los extranjeros. Los actores sociales manipulan los marcadores de su identidad única para cambiar aspectos del *status quo*. Los individuos o grupos despliegan estratégicamente signos culturalmente específicos o comportamientos — ropa o adornos corporales, lenguaje, discurso, o formas de acción social que demuestran distinciones culturales (Graham, 2005, p. 625).

Carneiro da Cunha (2009) también propone una diferenciación analítica del término cultura, con y sin comillas. La cultura sin comillas es la cultura en la concepción de los blancos y antropólogos, los creadores del término. La “cultura” con comillas es la “cultura” en la concepción indígena, la forma como estas sociedades se apropian y operacionalizan un concepto blanco.

4.7. Apropiación y uso del cine

La primera experiencia del uso y apropiación Xavante de la tecnología de la comunicación en la lucha por sus derechos empieza en finales de la década de 1970. Un líder político de la Tierra Indígena San Marcos llamado Mario Juruna tiene la idea de utilizar una grabadora de cinta de casete para registrar a los funcionarios del gobierno haciendo falsas promesas de retornar las tierras de los Xavante para el control del grupo. Más tarde, en la prensa, Juruna reproducía las grabaciones y los funcionarios eran expuestos públicamente como mentirosos (Graham, 2011). Esta práctica activista hizo a Juruna muy conocido, hasta el punto de ser elegido como el primer y único indígena diputado en 1982. Este ejemplo es pionero en el uso de la tecnología de comunicación en la construcción de la carrera política y en la relación con el Estado-nación.

El audiovisual es el primer medio de comunicación Xavante y empieza a ser utilizado en 1997 a partir del proyecto Video en las Aldeas. La primera producción es de Caimi *Waiasse*, Xavante de la T.I. Pimentel Barbosa, llamada “*Tem que ser curioso*”. En la película el director Xavante cuenta cómo se interesó por el cine. La segunda es de 1998 y se llama “*Hepari Idub’rada, Obrigado Irmão*”. Dirigida por Divino *Tserewahú*, de la T.I. Sangradouro, la película tiene el testimonio del director dando las gracias a su hermano por haberle enseñado la videocámara y el audiovisual. Estas primeras películas son interesantes por narrar la manera como estos cineastas descubren el cine y los medios de comunicación.

En 1999 Divino invita a Caimi, además de a dos Xavante y a un indio Suyá, para realizar un documental sobre el ritual de iniciación Xavante. Los otros dos Xavante son Bartolomeu *Patira*, de la T.I. Sangradouro y Jorge *Protodi*, de la T.I. Pimentel Barbosa. La película resultante se titula “*Wapté Mnhõnõ, Iniciação do*

Jovem Xavante” (Iniciación del joven Xavante) y fue llevada a cabo en los talleres de capacitación del proyecto Video en las Aldeas. Ganó seis premios, dos en Brasil, dos en Italia y uno en Bolivia¹⁴. De modo general, esta y la mayoría de las producciones de Divino como “*Wai’á Rini, O poder do sonho*” (2001), “*Daritzé, Aprendiz de curador*” (2003), “*Pi’õnhitsi, Mulheres Xavante sem Nome*” (2009) tienen una temática común: son el registro de rituales, sea la iniciación social (*Wapté Mnhõnõ*), cosmológica (*Wai’á Rini* y *Daritzé*) o la femenina (*Pi’õnhitsi*). Esta preferencia indica que la producción y apropiación de Divino tiene el objetivo de difundir los rituales y la noción Xavante de cultura (Silva, 2013).

Graham (2005, p. 629) analiza los nuevos proyectos culturales del pueblo Xavante para representar su cultura hacia el público no indígena. La autora analiza dos documentales producidos en Pimentel Barbosa “*Rito de passagem*” (2004) y “*A’uwẽ Uptabi*” (2000) en colaboración con las organizaciones no gubernamentales (ONGs) “Instituto das Tradições Indígenas” (IDETI) y “Núcleo de Cultura Indígena”. Para Graham (2005), en un primer momento, los videos y otros proyectos culturales desarrollados en esta aldea parecen tener objetivos puramente culturales y de identidad. Pero el análisis y el punto de vista Xavante demuestran múltiples y complejos objetivos. La cultura Xavante es instrumentalizada y basada en su identidad con objetivos políticos en la lucha por reconocimiento.

¹⁴ Para más información sobre la producción de Divino, ver: Coelho, R.F. (2010). Experimentos de uma antropologia nativa: o texto audiovisual no documentário Wapté M nhõnõ: a iniciação do jovem Xavante. In: Gasque, K.; Satler, L.; Dias, L.; Tuzzo, S. (Org.). Informação e Comunicação no século XXI: [Multi]referencialidades (e-book). 1ed.Goiânia: UFG / FACOMB, FUNAPE, p. 190-199.

II. SEGUNDA PARTE: METODOLOGÍA

5. Aspectos metodológicos

5.1. Descripción del objeto de estudio e identificación del problema

Centrándonos en las culturas indígenas, los tres ejes centrales de este trabajo son los medios de comunicación, la identidad y los movimientos en defensa de sus derechos; y, más concretamente, el uso que se hace de esos medios, procedentes de la cultura occidental, en relación a los otros dos aspectos. El objeto de estudio de esta tesis doctoral son los usos y apropiaciones que una etnia indígena de Brasil, los Xavante, está haciendo de las tecnologías de la comunicación. Es decir, nos interesa indagar sobre el impacto, las transformaciones y las dinámicas provocadas por el contacto de los pueblos indígenas con los medios de comunicación digitales occidentales y, para ello, hemos analizado como estudio de caso *Aldea Digital*, un proyecto de educación mediática e inclusión digital desarrollado en la Tierra Indígena (T.I.) Xavante de Sangradouro, ubicada en el centro del Brasil en el Estado de Mato Grosso. Se trata de una iniciativa que conocemos desde su nacimiento, en el año 2012, pues yo fui el coordinador del proyecto.

Aldea Digital tiene como finalidad producir medios de comunicación digitales. Su principal objetivo es ofrecer a los indios Xavante de la aldea Sangradouro talleres para el desarrollo de medios de comunicación de forma autónoma. La iniciativa partió de los propios Xavante de Sangradouro, quienes me invitaron a desarrollar un proyecto de comunicación en la aldea. La iniciativa fue subvencionada por el Ministerio de Educación (MEC) de Brasil, con el apoyo de la Universidad Federal de Goiás (UFG).

Con esta tesis doctoral, pretendo hacer un análisis del proceso de desarrollo de los medios de comunicación que se elaboraron en el marco de este proyecto indígena, así como de los resultados y productos generados. En la interpretación de los resultados de este análisis, reflexionaremos y discutiremos

alrededor de los conceptos desarrollados en el marco teórico (identidad indígena, movimiento indígena y medio indígena).

Utilizaremos las nociones relacionales vinculadas a estos conceptos, construidas en el contacto de los indígenas con sus “otros”. Estos “otros” pueden ser otros clanes, linajes, facciones, clases de edad, grupos domésticos, aldeas, grupos étnicos, el Estado-Nación donde viven o las propias sociedades, nacional e internacional. Partimos del argumento de Barth (1976) y de los autores que utilizan conceptos relacionales presentados en el marco teórico: las diferencias y la diversidad cultural no dependen del aislamiento geográfico y social, de la ausencia de contacto, interacción, movilidad e información. Por el contrario, en muchos casos el contacto es su fundamento. Las relaciones y el contacto con otros grupos sociales son esenciales para la construcción y conservación de fronteras y distinciones de identidad. El contacto no elimina las diferencias, por el contrario, las crea y refuerza. La historia de muchas etnias indígenas evidencia que principalmente los grupos nómadas mantenían contactos y cambios culturales entre ellos de manera muy frecuente.

El contacto con la cultura occidental tiene problemas y consecuencias específicas bastante conocidas por el censo común. La llegada de los colonizadores europeos a América inicia un proceso de etnocidio que sigue hasta la actualidad. No hace falta entrar en estos detalles una vez que ellos ya son bastante conocidos y no son el foco de la investigación. Lo importante para esta investigación son los impactos sociales, políticos y culturales del contacto con la cultura occidental. Los distintos pueblos indígenas de América vienen sufriendo muchos procesos de transformación a lo largo de la sujeción colonial. Para Bonfill (1988), el contacto del “nosotros” indígena con los “otros” coloniales tiene como consecuencia el reforzamiento de la identidad indígena. En este sentido, en la actualidad, los medios de comunicación son un objeto de estudio privilegiado para comprender el diálogo, la relación y la comunicación entre el indígena y sus “otros”. Los medios de comunicación proporcionan a los sujetos indígenas otro tipo de relación con los colonizadores. Les permite hablar por sí mismos y pronunciarse en contra del poder colonial dominante. La amplificación y refuerzo de sus voces puede, al menos, suponer cambios en las relaciones de poder.

Las transformaciones ocurridas en las culturas y sociedades indígenas son el resultado de múltiples y complejos procesos históricos, culturales, sociales, económicos y políticos, tanto internos como externos. La dinámica de la cultura es fruto de la relación y la tensión entre tradición e innovación, repetición y variación, de la acción de los propios indígenas como sujetos activos y de su historia como vectores de transformación.

Desde el momento del contacto con la cultura occidental, las culturas y las identidades indígenas sufren una serie de cambios resultantes de este encuentro. La influencia de la cultura occidental es uno de los muchos factores externos de la transformación en la identidad indígena. Los pueblos indígenas utilizan la estrategia de seleccionar y apropiarse solamente de algunos elementos de la cultura occidental, de los que ellos juzgan importantes y necesarios, como, por ejemplo, coches, ropas y también los medios de comunicación, foco de interés de esta investigación. La entrada de los medios de comunicación digitales occidentales en las aldeas indígenas plantea una serie de problemas y preguntas.

Según Graham (2005, p. 633) para los Xavante, “las normas de la cultura ‘auténtica’ o ‘verdadera’ [...] son flexibles, sujetas a criterios locales y adaptable a las circunstancias históricas. La gente todavía puede ser ‘auténtica’ y [...] llevar ropa, conducir coches o [...] utilizar cámaras de vídeo”.

En el caso de algunas etnias indígenas de Brasil el primer contacto con lo audiovisual se produjo hace ya más de diez años. En la etnia estudiada en esta investigación, los Xavante, la primera experiencia de uso de grabadoras de sonido se produce a finales de la década de 1970 por un líder de la Tierra Indígena de San Marcos llamado Mario Juruna (Graham, 2011). El audiovisual empieza a ser utilizado en Sangradouro en 1998 con el proyecto “*Video nas Aldeas*” (Gallois y Carelli, 1995), presentado en el capítulo anterior.

El documental “Estrategia Xavante”¹⁵ narra la historia de ocho niños Xavante que fueron enviados por sus progenitores para vivir en la ciudad como hijos adoptivos de familias de blancos. La misión de los niños era estudiar,

¹⁵ Tráiler disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=cRhTgmC5Ky4>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015.

aprender y conocer la cultura del “enemigo”, para después volver a la aldea y ayudar en la lucha contra los *waradzu*. Esta es también la historia de muchos de los hombres adultos de la aldea Sangradouro. Durante su infancia, ellos vivieron en alguna ciudad y estudiaron en escuelas de los blancos. Después, ya adultos, retornaron a la aldea y se casaron con una mujer Xavante. Muchos de ellos trabajan como profesores en la escuela de la aldea, como enfermeros en el puesto de salud o en alguna función en la Fundación Nacional del Indio, el órgano del gobierno brasileño responsable por las políticas públicas para los pueblos indígenas. Esa estrategia de lucha contra los *waradzu* se mostró muy eficaz para mantener la cultura Xavante y demuestra que el contacto con los blancos nunca fue totalmente aceptado, por el contrario, el contacto fue utilizado como una táctica de preparación para la guerra contra este “enemigo”, que todavía no se ha terminado.

En 1988, después de más de veinte años de dictadura militar, Brasil crea una nueva constitución que, entre otras mudanzas, reconoce y garantiza una serie de derechos por los cuales los pueblos indígenas de Brasil han luchado desde el contacto con los colonizadores europeos. La nueva constitución, en el artículo 231, afirma que “Son reconocidos a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones”. Los pueblos indígenas, aprovechando estas transformaciones, empiezan a formar asociaciones civiles. Estas asociaciones y organizaciones indígenas pueden constituirse como personas jurídicas y permiten que reciban aportes financieros de instituciones nacionales, como el Gobierno, o internacionales, como organizaciones no gubernamentales.

La página web Pueblos Indígenas en Brasil¹⁶, mantenida por el Instituto SocioAmbiental (ISA)¹⁷, una organización no gubernamental, mantiene un listado de las asociaciones y organizaciones políticas indígenas en Brasil. Hay desde asociaciones más generales, de todos los indígenas de Brasil, hasta otras más específicas, de los indígenas de la Amazonia, de cada etnia y aldea. En ella, constan 26 asociaciones, organizaciones, consejos e institutos de las Tierras

¹⁶ (En: <<http://pib.socioambiental.org/es>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015)

¹⁷ (En: <<http://www.socioambiental.org/pt-br>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015)

Indígenas Xavante. En la T.I. Sangradouro hay por lo menos cuatro: la Asociación *Warã*, las más antigua, creada en 1997 por los habitantes de la aldea *Abelhinha*; la Asociación *A'uwê Uptabi* de la aldea *Marimbu*, creada en 2007; la asociación comunitaria de los indios de la aldea Don Bosco (ACOIMA-DB), la misma aldea del líder de la nueva facción opositora, que describiré en los resultados y, por fin, la Organización de los pueblos indígenas Xavante (OPIX). En esta investigación, nos detendremos en esta última organización por su directa relación con el proyecto *Aldea Digital*.

Las escasas investigaciones sobre el uso y las apropiaciones de los medios de comunicación occidentales en comunidades indígenas son una brecha teórica que justifica la importancia de esta investigación. La observación participante y las investigaciones empíricas disponibles evidencian las estrechas relaciones entre los medios de comunicación indígenas, el proceso de construcción de la identidad indígena y la etnopolítica de los movimientos indígenas, hecho que enfatiza la necesidad de más investigaciones etnográficas sobre el objeto de estudio de esta Tesis Doctoral.

5.1.1. El proyecto *Aldea Digital*

5.1.1.1. Descripción general y objetivos

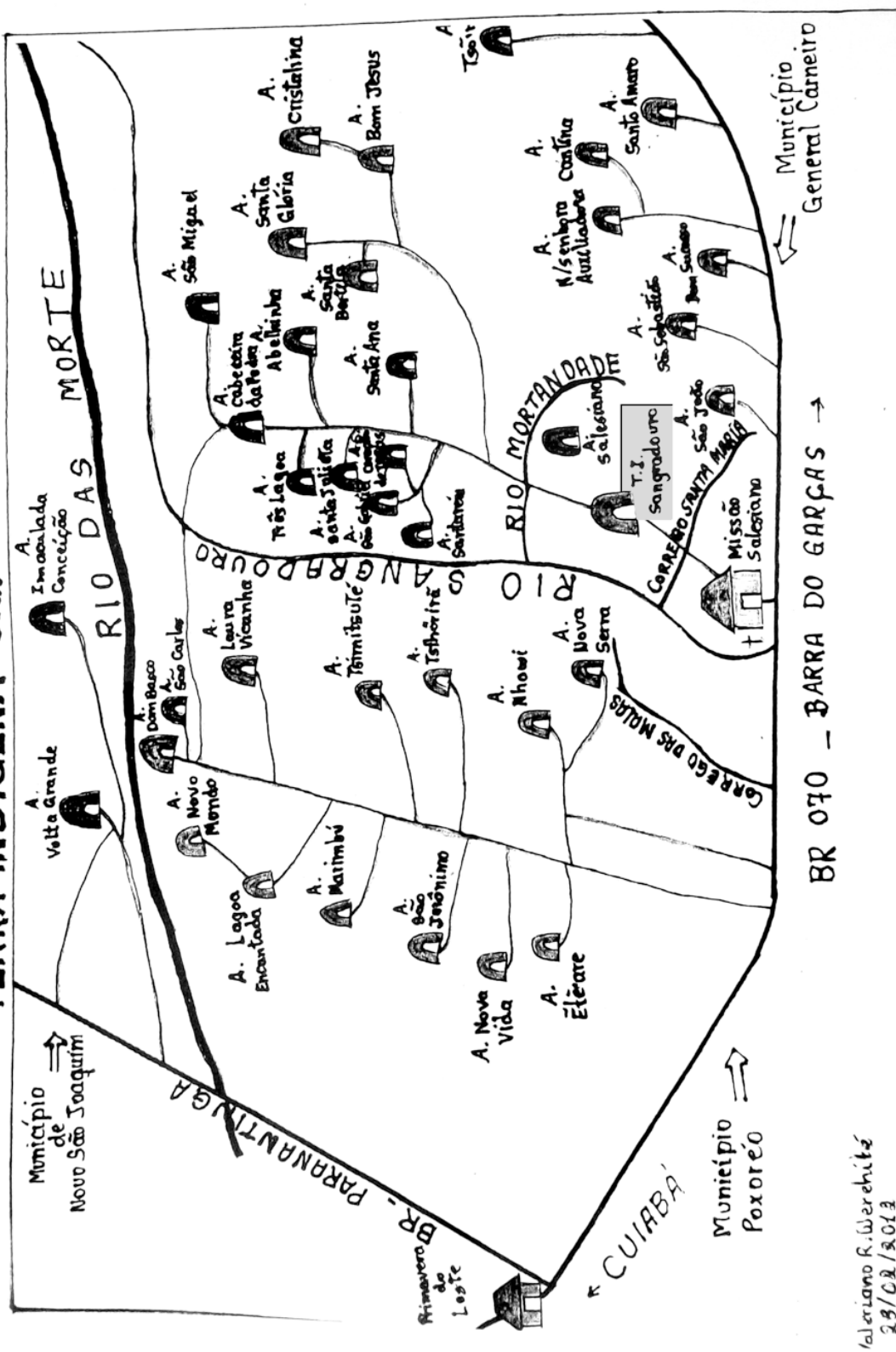
El proyecto *Aldea Digital* tiene como objetivo la educación mediática de los indios Xavante de la aldea Sangradouro, ofreciendo talleres de creación de blog, películas de animación, video documental y carteles. Según Tucho, Fernández-Planells, Lozano, Figueras-Maz (2015) dominar las capacidades para crear discursos y mensajes comunicacionales “se ha convertido en una alfabetización tan básica y fundamental como la lectura y escrita tradicional” (p. 691). Las actividades de los talleres incluyeron el registro, la documentación y la descripción escrita y audiovisual de las prácticas culturales del pueblo Xavante y su posterior difusión, publicación y transmisión por Internet. El objetivo de los talleres fue ofrecer formación y capacitar a los jóvenes de la aldea para la producción de sus propios medios de comunicación digitales. En términos globales, la finalidad era la inclusión digital de esta etnia indígena.

En el desarrollo del proyecto, estos objetivos fueron expandidos debido al interés de otras etnias indígenas en participar del proyecto. Para atender a esta solicitud, hicimos también talleres en la aldea Argola de la T.I. Terena de Cachoeirinha y en la aldea Merure de la T.I. Bororo de Merure. En esta investigación, el foco está en los datos de los Xavante. Para ajustarnos al calendario académico y poder realizar un análisis en profundidad, después de valorar el estudio de las tres etnias, decidimos centrarnos en la Xavante.

La T.I. Xavante de Sangradouro tiene una superficie de aproximadamente 100.000 hectáreas, donde viven cerca de 1.660 personas distribuidas en 25 aldeas. La aldea Sangradouro es la mayor y principal aldea de la T.I. Fue fundada en 1957 por un grupo procedente de la T.I. Xavante de Parabubure conducidos por el líder Pedro Toroibu¹⁸. La aldea está ubicada a 1,5 km de la carretera BR-070, en el km 225, y dista 53 km de la ciudad de Primavera del Leste. Según el último levantamiento realizado en 2010 por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), la población de la aldea Sangradouro era de 882 personas. Cerca de la aldea Sangradouro hay una aldea de la etnia Bororo y una misión de la orden Salesiana. La misión dista 700 metros de la aldea, tiene una iglesia y un edificio donde viven los sacerdotes, las monjas y eventualmente hospeda invitados. Además, al lado de la misión, hay un puesto de salud y la Escuela Indígena San José, que ofrece educación primaria y secundaria.

¹⁸ Para más información sobre la historia de la aldea Sangradouro, ver el documental de Divino Tserewahú llamado "Sangradouro", disponible en la web del proyecto Video en las Aldeas: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=76>

TERRA INDÍGENA SANGRADOURO - MT



Mapa 3: T.I. Sangradouro-Dibujo: Valeriano R. Werehité, 2013. Archivo personal

Gran parte de los talleres se impartieron en el Laboratorio de Informática de la Escuela Indígena de la aldea Sangradouro¹⁹. El centro dispone de un Laboratorio de Informática con cerca de 20 ordenadores, acceso a Internet y un profesor Xavante de informática llamado Natal Anhahö'a Tsere'ruremé Dutsã. Natal también tiene conocimientos de producción audiovisual, adquiridos en el Taller Internacional de Cine Documental Sin Fronteras, organizado por la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad Federal de Goiás (FIC-UFG) y la Escuela de Cine y Artes Audiovisuales de La Paz en Bolivia. Actualmente este laboratorio se utiliza para la enseñanza y las actividades educativas de la escuela, cuyas clases incluyen un curso básico en informática.

Los alumnos fueron los Xavante de la aldea Sangradouro. En principio, hicimos una convocatoria general para toda la aldea e intentamos no limitar el número de alumnos de los talleres a un género, ni a una franja etaria, ni a un clan. A medida que el proyecto se fue desarrollando, se formó espontáneamente y de manera auto gestionada un grupo de alumnos fijo. Ellos tenían conocimientos informáticos básicos, adquiridos en las clases de la escuela de la aldea.

El equipo del proyecto tuvo miembros fijos, trabajando en la gestión y organización, y participaciones puntuales en función de las necesidades del proyecto. Fue interdisciplinario y compuesto por profesores, funcionarios, técnicos y alumnos de la Universidad Federal de Goiás (UFG), de la Facultad de Información y Comunicación (FIC), de la Facultad de Artes Visuales y de la Facultad de Ciencias Sociales y Antropología. Yo coordiné el proyecto, pero siempre consultando a los Xavante, tanto el equipo como al consejo de los hombres mayores, en cada nueva etapa. En este sentido, la coordinación intentó ser auto gestionada y respetar la manera tradicional Xavante de decidir, a partir de la consulta al consejo. La UFG también apoyó el proyecto proporcionando transporte para la aldea y conductores. El proyecto tuvo 2 becarios fijos y otros

¹⁹ La escuela indígena de Sangradouro fue creada en 1957 por los Salesianos. De 1957 a 1974 funcionó como colegio de internos. De 1975 hasta 1990 dejó de funcionar como internado pero siguió coordinada por los Salesianos. En 1991 la dirección de la escuela cambia para el Ministerio de la Educación de Brasil. Y, por fin, en 2006, los profesores y el director de la escuela son todos Xavante.

puntuales, en función de las necesidades de los talleres. También tuvimos la participación en el proyecto de un estudiante de intercambio de periodismo de la UAB (Universitat Autònoma de Barcelona).

Además de la estructura y los equipos mencionados, fueron adquiridos equipamientos para garantizar la producción continua a largo plazo de los medios de comunicación en la aldea como videocámaras, cámaras fotográficas, ordenadores portátiles, discos duros externos, trípodes y un GPS.

El objetivo general del proyecto *Aldea Digital*²⁰ es la producción de medios de comunicación digitales en la aldea Xavante de Sangradouro. Los objetivos específicos son: 1. Investigar y analizar los medios de comunicación indígenas; 2. Incluir los Xavante de la aldea Sangradouro en la cultura digital y en las redes sociales; 3. Capacitar a los Xavante para utilizar Internet, las redes sociales y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación; 4. Formar y capacitar a los Xavante en todas las etapas de producción audiovisual; 5. Formar camarógrafos Xavante para operar videocámaras digitales; 6. Capacitar a los Xavante en software de edición de vídeo; 7. Capacitar a los Xavante para producir, publicar y mantener un blog; 8. Formar un equipo de producción de medios de comunicación en la aldea Sangradouro; 9. Proveer los equipamientos necesarios para la producción de los medios de comunicación en la aldea Sangradouro; 10. Fomentar la producción y el desarrollo de la autoría Xavante; 11. Ofrecer talleres de blog, animación en la técnica de stop-motion y video documental en la aldea Sangradouro; 12. Producir un blog, un video documental de cortometraje, una película de animación de corto metraje y crear un grupo formado por los alumnos del proyecto en las redes sociales como resultado de las actividades de los talleres; 13. Utilizar los medios de comunicación Xavante como material didáctico en la escuela de la aldea Sangradouro; 14. Relacionar la educación escolar indígena con los medios de comunicación indígenas; 15. Estimular el diálogo intercultural e interétnico.

El proyecto *Aldea Digital* proporcionó formación y capacitación a los Xavante para utilizar la infraestructura y el equipamiento existente en la escuela

²⁰ Fuente: "Diário Online Xavante: oficinas de mídias", proyecto financiado en 2012 y 2013 por el Ministerio de la Educación de Brasil y registrado con el número: 75738.394.75928.17042011.

de la aldea, y poder producir así sus propios medios de comunicación. La infraestructura disponible en el laboratorio de informática de la escuela de la aldea no estaba siendo explotada en todo su potencial, siendo insuficientemente utilizada sólo para la enseñanza y las actividades educativas de la escuela. El proyecto multiplicó el potencial y la capacidad del uso de los equipamientos existentes. El proyecto también utilizó a algunos Xavante como profesores y multiplicadores, especialmente a aquellos que tenían conocimientos previos en informática y audiovisual, para democratizar estos conocimientos en la aldea. El proyecto también se justificó porque se deseaba utilizar los productos mediáticos resultantes como material didáctico en la escuela de la aldea.

La producción de los medios de comunicación indígenas es un derecho reconocido en el artículo 16 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Estos derechos involucran representarse y hablar por sí mismos sin interlocutores o intermediarios. Los talleres y los medios de comunicación proporcionan un canal para la actualización y libre auto-representación Xavante, potenciando el alcance de su voz. Esta democratización de los medios de comunicación permite al pueblo Xavante ejercer su ciudadanía, acceder a la información, participar en los debates, expresar opiniones e incluir a los habitantes de la aldea Sangradouro en la cultura digital.

El proyecto se justifica por permitir a los Xavante el cuestionamiento de las representaciones estereotipadas que los medios de comunicación de masas y el imaginario socio-político nacional hacen de ellos. Estos estereotipos normalmente oscilan entre el “buen” y el “malo” salvaje, muy distantes de la realidad de esas comunidades. La producción de medios de comunicación por el pueblo Xavante permite la elección y la construcción de su propia imagen, de acuerdo con sus intereses y objetivos.

La inclusión de la cultura Xavante en internet y su diálogo con la cultura digital es importante para la diversidad cultural y para la relación entre los Xavante y el Estado-nación. Políticamente la importancia del proyecto reside en el uso de las tecnologías de la información y la comunicación como un instrumento político en la lucha de los movimientos indígenas y como herramienta de difusión y fortalecimiento de la cultura Xavante.

El proyecto, que todavía sigue en funcionamiento, se inició el año 2010. Fueron dos años de planificación, seguidos por la realización de los talleres y, posteriormente, del monitoreo de los resultados.

A) Planificación: 2010 y 2011

En 2010, Bartolomeu *Patira Pronhopa*, maestro de la escuela de la aldea y concejal en el municipio de General Carneiro, entró en contacto conmigo para pedirme un proyecto de educación mediática e inclusión digital en la comunidad de la aldea con el alumnado de la escuela. Su sugerencia fue planear unos talleres de dibujo animado y cine de animación sobre los mitos Xavante. La película sería utilizada como material didáctico en la escuela para enseñar la cultura Xavante en las clases. Su preocupación era que los niños y niñas ya no conocían muchas de las historias “antiguas, del principio” como los Xavante las llaman. Las negociaciones preliminares duraron todo el año de 2010 y se realizaron por teléfono y correo electrónico.

La invitación para desarrollar el proyecto me permitió la percepción de una oportunidad, pero también la exigencia de una postura ética en la investigación y el compromiso político con la comunidad de la aldea Sangradouro. Actualmente, el posicionamiento político es una exigencia citada por muchos investigadores que trabajan con el pueblo Xavante (Graham, 2005; Falleiros, 2011; Russo, 2005). Este compromiso tiene que concretarse en algún tipo de retorno de la investigación para la comunidad. En el año 2002, la primera vez que estuve en la aldea Sangradouro, la comunidad de la aldea estaba planeando bloquear la carretera como una señal de protesta por los cambios en la demarcación de la T.I. Ellos pidieron me para hacer un cartel contra el gobierno brasileño. El bloqueo resultó efectivo y los mayores consideraron que yo tenía una mano fuerte. En diferentes momentos de la historia de mi relación con el pueblo Xavante, este compromiso fue recordado y solicitado. Debido a esto, el proyecto *Aldea Digital* adquirió objetivos políticos al ofrecer herramientas al movimiento político Xavante y su empoderamiento a través de los medios de comunicación.

Mi posicionamiento político es una consecuencia de esta condición, pero también llevó la investigación a importantes premisas teóricas. Elaboré una propuesta de proyecto intentando equilibrar los intereses económicos y políticos del pueblo Xavante con mis propios intereses como investigador, lo que acabaría siendo *Aldea Digital*. En este sentido, el proyecto acabó incorporando objetivos políticos, educacionales e investigativos, aproximando la enseñanza y la investigación. La propuesta inicial era hacer el registro y la divulgación del ritual de iniciación. En cierto modo, era como un desarrollo de mi investigación del master, pero ahora quien haría estos registros serían los propios Xavante. El Ministerio de Educación (MEC) de Brasil tiene un programa de financiación de proyectos para implementación de políticas públicas de inclusión social. Una de sus líneas de financiación es la inclusión digital y étnica. Presentamos una propuesta para desarrollar un proyecto en estas líneas. El proyecto obtuvo financiación para los años 2012 y 2013²¹.

En enero de 2011 fui a la aldea para una última reunión sobre la planificación de la propuesta. Recibí muchas sugerencias pero también muchas quejas y exigencias. En esta visita a la aldea me di cuenta de los profundos cambios que habían pasado en los últimos seis años, desde mi última visita en 2005. Uno de ellos fue la instalación de un laboratorio de informática en la escuela de la aldea con ordenadores con acceso a internet. Esta estructura fue instalada con recursos del Ministerio de la Educación de Brasil, pero el acceso a internet venía de la misión Salesiana que funciona junto a la escuela. También en esta reunión fui informado de que harían el ritual de iniciación de un nuevo grupo de jóvenes, el último había ocurrido en 2005.

En agosto de 2011 volví a la aldea para presentar el proyecto al cacique (jefe) y al consejo de los hombres mayores. Fui acompañado por el antropólogo Massimo Canevacci, cuyos libros fueron una referencia fundamental para la elaboración del proyecto. Nos reunimos en el centro de la aldea (llamado *Warã* en lengua Xavante), sitio tradicional de reunión de los hombres adultos para discusiones y decisiones políticas. Los hombres escucharon atentamente la

²¹ El proyecto está registrado en el Ministerio de la Educación con el nombre: "Diário Online Xavante: oficinas de mídias", SIGProj N°: 75738.394.75928.17042011.

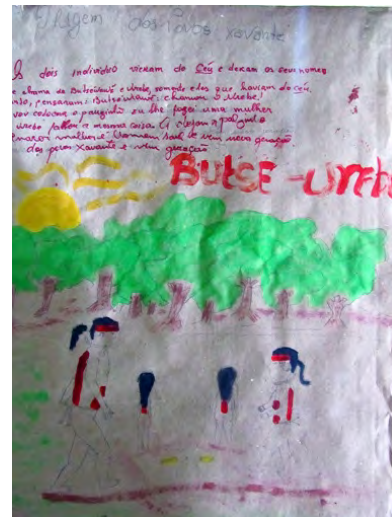
explicación del proyecto. Un traductor lo explicó en Xavante a los mayores, quienes iniciaron un debate. Ellos nos hicieron preguntas, algunas sugerencias y por fin lo aprobaron. Una de estas sugerencias fue hecha por el cacique Domingos *Mãhoro'ẽ'õ*. Él sugirió que el proyecto se llamara *Aldea Digital* “*A'uwẽ Uptabi*” (pueblo auténtico o verdadero en lengua Xavante). También nos informaron que acababa de producirse una división política en la aldea y que, en consecuencia, ahora había dos caciques. El primero era Domingos y el otro, Alexandre *Tsereptsé*. Nosotros declaramos que el proyecto era para toda aldea, independientemente de la división, y que incluiríamos a personas de los dos grupos. Las consecuencias de esta división en el proyecto serán explotadas en los resultados.

B) Realización de los talleres en la aldea: 2012 y 2013²²

- Taller de Cartel: 12 y 13/02/2012

Imágenes 1 y 2: Taller sobre el mito del origen del pueblo Xavante

(A la izquierda, Francisco *Pronhopa*. A la derecha, cartel realizado por los alumnos)



Fuente: Archivo fotográfico personal

Por solicitud del anciano Francisco Pronhopa, organizamos un taller para que él pudiese transmitir a los chicos y chicas de las nuevas generaciones

²² Todos los resultados y una selección de los materiales recogidos en los talleres pueden ser accedidos en el blog del proyecto Aldea Digital: <http://aldeiadigital-auweuptabi.blogspot.com>.

Xavante el mito del origen de su pueblo. A los alumnos del taller en la escuela de la aldea, pedimos que hiciesen carteles con dibujos del mito y que escribiesen la historia en lengua Xavante y en portugués. Natal hizo el registro audiovisual de la narración del mito en el taller. En este taller nos llamó la atención la cuestión de la identidad Xavante.

- Taller de Blog Xavante: 14 y 15/02/2012

La creación del blog se hizo en dos sesiones, el día 14 y 15/02/2012. Empezamos el taller explicando lo que es un blog y presentando algunos ejemplos de blogs. En seguida, creamos una cuenta de mail en Gmail para todos los alumnos y una cuenta en Blogger, el servicio de blog de Google. Preguntamos a los alumnos su preferencia a partir de dos opciones: blog individual o un único blog colectivo. Ellos eligieron hacer un blog colectivo de la Organización de los pueblos indígenas Xavante (OPIX). Según su estatuto, OPIX es una asociación política creada con el objetivo de proteger, defender, fiscalizar y apoyar los intereses de la comunidad Xavante. Esta elección nos llamó la atención en su momento, por lo que en la Tesis Doctoral se tornaría un eje teórico central de la investigación, el uso político del blog y de los medios. Seguimos presentando las herramientas del blog, cómo publicar contenido, editar el fondo, los colores, la tipografía, etc. Uno de los problemas técnicos en este día, y que sigue hasta la actualidad, es la inestabilidad de la conexión a internet en la aldea.

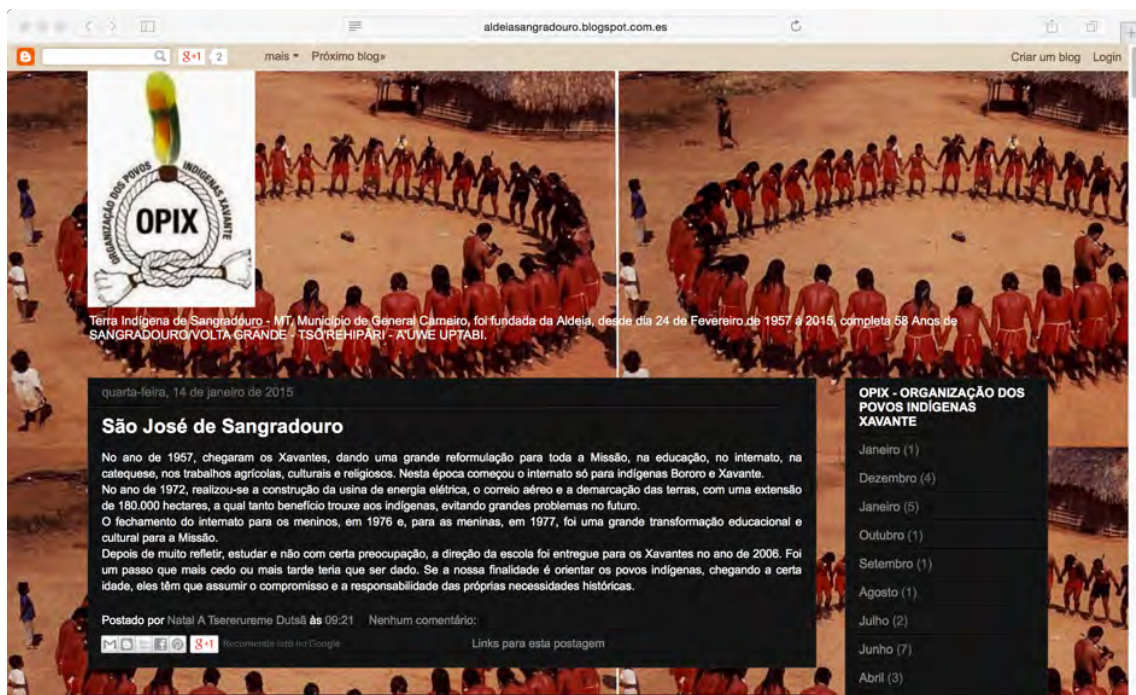
La producción y publicación de contenidos se inicia el 15/02/2012 y dura hasta la actualidad. En esta etapa discutimos sobre qué tipo de contenidos podríamos publicar en el blog. Creamos la primera publicación colectivamente, presentando el blog, sus objetivos y la aldea Sangradouro. En este mismo día editamos la imagen del fondo y seleccionamos los colores del blog. Intentamos no interferir en la elección de temas para la publicación en el blog.

Imagen 3: Taller para la creación del Blog Xavante



Fuente: Archivo fotográfico personal

Imagen 4: Blog Xavante



Fuente: <http://aldeiasangradouro.blogspot.com> [Acceso en: 22 Septiembre 2015]

El seguimiento, supervisión y monitoreo del blog es continuado desde el 15/02/2012 hasta la actualidad. Empezamos un trabajo presencial y

posteriormente a distancia. Nos interesa, además del contenido, los datos de las estadísticas del acceso, su origen y la visualización ordenada por región geográfica.

- Taller de Cine de Animación: 7 a 10/6/2012

La pre-producción fue el día 07/06/2012. El profesor de este taller fue el funcionario del estudio de TV de la FIC-UFG Dustan Oeven Neiva. Dustan empezó presentando algunas animaciones suyas y explicando la técnica del stop-motion. En seguida, solicitó a los alumnos su división en grupos. Los alumnos eligieran libremente sus compañeros y formaron 5 equipos: 2 grupos de 3 personas, 2 grupos de 2 personas y 1 grupo con 4 personas. Cada grupo debería elegir y presentar una escena. Las escenas elegidas trataron los siguientes temas:

Grupo 1: Carrera con el tronco de la palmera de Buriti

Esta es una carrera de relevos tradicional y se realiza en los rituales y más recientemente en eventos deportivos. Se trata de una competición colectiva entre dos equipos donde los participantes tienen que cargar el tronco de una palmera y pasarlo a su compañero de equipo.

Miembros: Dutsã, Tseredzoti y Tsumeí'wa

Grupo 2: Pescador

Esta escena muestra, como el mismo título da a entender, un hombre pescando.

Miembros: Rodrigo y Jetúlio

Grupo 3: Fútbol

La escena enseña un partido de fútbol. Uno de los jugadores viste una camiseta con los colores del equipo de Brasil.

Miembros: Genóbio, José Geraldo y Valmir

Grupo 4: Gorro contra el bandeirante

Esta escena representa una lucha entre un Xavante, llamado Gorro, contra un colonizador, en el periodo del Brasil colonial denominado bandeirante. El Xavante tiene su cuerpo pintado a la manera utilizada en los rituales y lleva en las manos un palo de madera semejante al utilizado en una lucha Xavante llamada *Oi`ó* para golpear el colonizador.

Miembros: Hélio, Dupé, Elizeu y Turíbio

Grupo 5: El hombre bebedor

La escena muestra a un hombre ingiriendo alcohol y siendo mordido por una serpiente.

Miembros: José Carlos y Tsohobo

Durante la producción (8 y 9/06/2012), los grupos modelaron los personajes, muñecos y objetos necesarios para reproducir sus escenas. Después del modelaje, Dustan utilizó los muñecos para enseñar cómo cada grupo debería moverlos y fotografiarlos cuadro a cuadro para tener la ilusión de movimiento. En seguida los grupos uno a uno fueron fotografiando sus escenas.

Imagen 5 y 6: Taller de cine de animación

(A la izquierda los alumnos en el taller. A la derecha, un *frame* de la escena del grupo 1)



Fuente: Archivo fotográfico personal

La última etapa (pos-producción, 10/06/2012) fue la importación de las fotografías a un software de edición de video. Las fotografías cuadro a cuadro

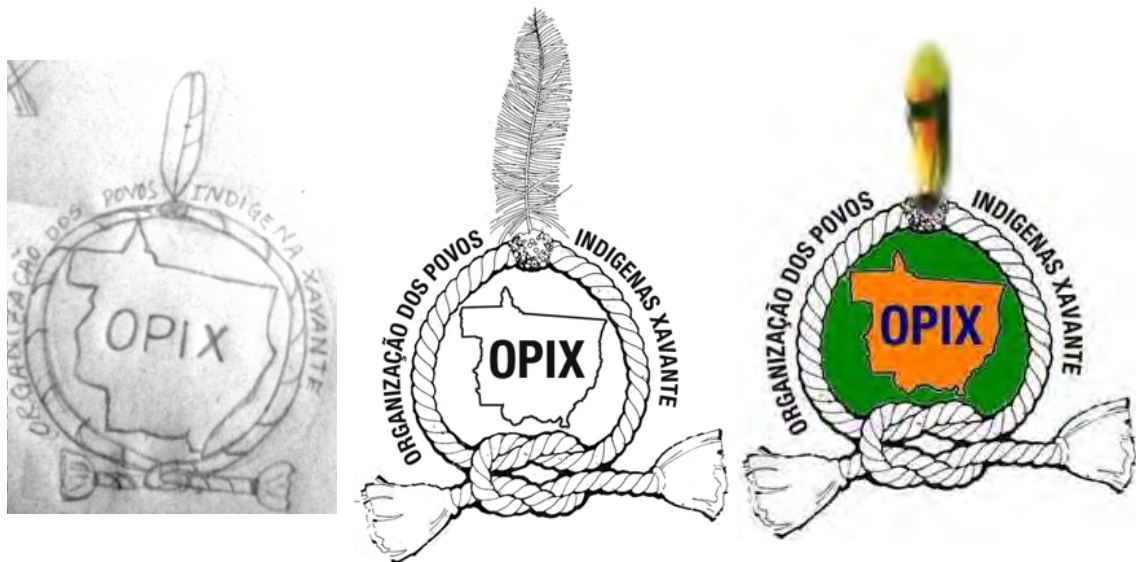
de las escenas de los grupos fueran ordenadas secuencialmente en la línea del tiempo del software y, finalmente, exportadas como un archivo de video.

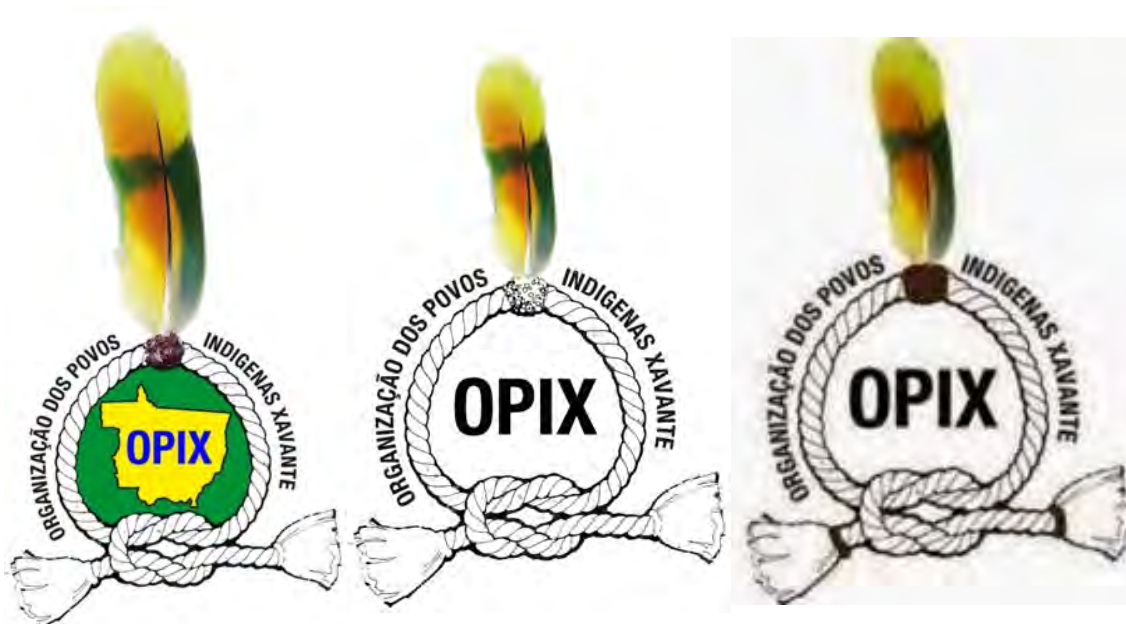
- Creación de la marca de la Organización de los pueblos indígenas Xavante (OPIX): (27/06 a 04/07/2012)

Toda la creación, elaboración y desarrollo de la marca fue hecha trabajando en encuentros virtuales, en la distancia, entre el 27/06/2012 y el 04/07/2012. Natal me envió un correo electrónico con la primera propuesta de la marca en la primera fecha. En el correo, me decía que era una propuesta de marca para la organización, preguntando mi opinión. A partir de su dibujo, desarrollé la idea haciendo la sugerencia de quitar el mapa del estado de Mato Grosso. Natal contesta poniendo colores en mi versión. Yo desarrollo la versión de Natal haciendo ajustes en los colores. Natal contesta aceptando la versión sin mapa y pidiéndome para reducir el tamaño de la pluma colorida. Por fin, el día 04/07/2012 la versión final fue presentada y aprobada por la comunidad.

Imagen 7: Evolución de la marca OPIX

La primera imagen es el dibujo de la propuesta de Natal y las siguientes son el desarrollo hasta la versión final.





Fuente: Archivo personal

- Taller de Video documental: (17 a 28/07/2012)

En la primera etapa (pre-producción: 17 y 18/07/2012) planeamos el taller junto con los alumnos. Ellos tuvieron la idea de filmar el ritual de iniciación que estaba siendo realizado en la Tierra Indígena Xavante de San Marcos. Un alumno del taller vive en esta T.I. y los demás tienen relaciones de parentesco con la gente que vive ahí.

El rito de paso marca la transición y el pasaje de los adolescentes a la edad adulta y el reconocimiento de la comunidad como hombres y guerreros. Ocurre aproximadamente cada seis años durante un período de cuatro meses. El proceso de iniciación social es llamado por los Xavante de *Danhono*²³, *Wapté Mnhono*²⁴ o, incluso, “fiesta de perforación de las orejas”, en referencia al momento culminante del ritual. El ritual se divide en tres partes: separación, margen y agregación, según el esquema de Van Gennep (2008).

Presento brevemente las etapas del ritual. En la primera fase los adolescentes viven en la orilla del río y hacen ejercicios de inmersión o golpes en el agua cuatro veces al día durante un periodo de veinte días. La primera fase

²³ La traducción literal del término significa “sueño / dormir”

²⁴ Significa “sueño del iniciando” (en Xavante llamado *Wapté*)

termina con la perforación de las orejas de los jóvenes y la inserción de unos pendientes cilíndricos de madera, una especie de dilatador.

La segunda fase consiste en un periodo de aproximadamente dos meses en que los jóvenes corren todos los días, dos veces al día, por la mañana y en el atardecer. En las carreras ocurren disputas de los jóvenes contra sus padrinos y otras clases de edad. *Noni* es el nombre de una capa hecha de hojas de una palmera y utilizada para indicar el principio de la carrera, como una bandera.

Por fin, la tercera fase consiste de cinco días. En el primer día, los líderes de los jóvenes del clan *Öwawe*, los *Tebe*, ponen una máscara llamada *Wamnhõrõ* y tocan con un palo en la capa *Noni* mientras silban de manera semejante a un pájaro de Brasil llamado *Siriema*. Esto se repite en frente a todas las casas hasta completar un giro alrededor de la aldea. El ciclo se repite durante todo el día hasta el día siguiente. En el segundo día, en el centro de la aldea al mediodía, los líderes de los jóvenes del otro clan, *Poredza'ono*, los *Pahõri'wa*, presentan la danza del sol. El tercer día es dividido en dos partes. De la madrugada hasta el amanecer, se presentan los cantos y la danza de los “padrinos” (*wanoridobe*). Y en el resto del día, los jóvenes presentan los cantos de la máscara *Wamnhõrõ*. En el cuarto día es hecha la carrera del veneno. En esa carrera, los padrinos intentan lanzar un veneno a los jóvenes, quienes huyen. El veneno es una mezcla de plantas, raíces y partes de determinados animales. Al final de la carrera, los jóvenes son presentados públicamente en el centro de la aldea a sus futuras mujeres. En el último día, los chicos que deberán participar en el próximo ritual de iniciación tienen su pelo cortado por los recién iniciados.

Tabla 4. Fases del ritual del paso a la edad adulta	
Primera fase	Ejercicios de inmersión o golpes en el agua
	La perforación de las orejas
Segunda fase	Carreras del <i>Noni</i>
Tercera fase	5 días subdivididos de la siguiente forma:
	1° día: <i>Tebe</i>
	2° día: <i>Pahõri'wa</i>

3° día: <i>Wamnhõrõ</i>
4° día: <i>Tsa'urí'wa</i> (Carrera del veneno) Presentación de las futuras esposas
5° día: Reconocimiento de la nueva clase de edad

Fuente: Adaptación a partir de Maybury-Lewis (1984, p.165)

Durante la producción (19 a 24/07/2012), hicimos las grabaciones del ritual. El profesor de videocámara fue Natal Anhahõ'a Tsere'ruremé Dutsã, ya presentado anteriormente. Cuando llegamos a San Marcos, el ritual ya estaba en la segunda fase de las carreras del *Noni*²⁵. Teníamos solamente dos videocámaras para el taller. De esta manera, fue necesario hacer una escala del uso, dividir y organizar. Los grupos del taller de animación fueron alterados y cada grupo hizo la elección de un coordinador. Los coordinadores tenían la función de organizar el trabajo del grupo y el uso de las videocámaras. Los coordinadores de cada grupo eligieron el coordinador general. Los grupos también hicieron algunas entrevistas y acompañaron otras actividades del ritual.

Imagen 8 y 9: Taller de video Documental

(A la izquierda un alumno del taller con la videocámara. A la derecha, un *frame* del documental)



Fuente: Archivo audiovisual personal

²⁵ Para más información sobre esta fase del ritual, ver el capítulo 1 de mi tesina del máster: Coelho, R.F. (2007). *Iniciação: um olhar videográfico sobre mito e ritual Xavante*. Campinas, Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes.

Durante el taller, dos jóvenes que estaban siendo iniciados en el ritual demostraron interés en participar del proyecto, pero ello fue prohibido por sus padrinos para no afectar su participación en el ritual. Al final del periodo de grabaciones, hicimos una sesión de exhibición del material para toda la aldea. Invitamos principalmente a los hombres mayores, que cuestionaron los usos que haríamos del material. La presentación de las grabaciones es una cuestión ética y metodológica central de la investigación.

La última etapa fue la edición del video (25 a 28/07/2012). El profesor de edición de video fue el cineasta Xavante Divino *Tserewahú*. Para esta etapa volvimos a la aldea Sangradouro. Los ordenadores de la escuela de la aldea no tienen la configuración ni el software necesarios para editar vídeos. Utilizamos el ordenador personal de Divino. Como teníamos solo un ordenador, utilizamos las grabaciones de todos los grupos para editar un único video colectivo. El video editado fue exhibido en el centro de la aldea. Después de la exhibición, los hombres mayores hicieron discursos con cumplidos al proyecto, destacando la importancia de registrar la cultura Xavante para las nuevas generaciones.

- Creación de la marca del proyecto *Aldea Digital*: 07/03 a 28/05/2013

El *briefing* se desarrolló entre el 07/03/2013 y 18/04/2013. Solicité a dos becarios del proyecto (Mariana Magri y Artur Reis) de la Facultad de Artes Visuales-UFG el desarrollo de una propuesta de marca para el proyecto *Aldea Digital* y de mejoras en la interfaz del blog del proyecto. Les presenté el objetivo de la marca y algunas referencias visuales de grafismos indígenas presentes en el libro "*Grafismo Indígena: estudos de antropología estética* (Vidal, 2007)", principalmente el capítulo sobre los Xavante.

El día 18 de abril fue presentada la primera versión. Tenía como referencia la geometría de los grafismos del libro. Solicité cambios en la tipografía y la segunda versión fue presentada el día 26 de abril. El concepto de la marca se refiere a la señal digital, conectado con el centro estático (aldea) por ondas / canales invisibles, que sigue conectado. Es como una expansión de lo que hay en la aldea. Una transmisión de lo que sucede ahí dentro con el mundo exterior.

Y, en cierto modo, la intrusión de lo que está fuera de la aldea (la tecnología - representado por los cuadrados que orbitan).

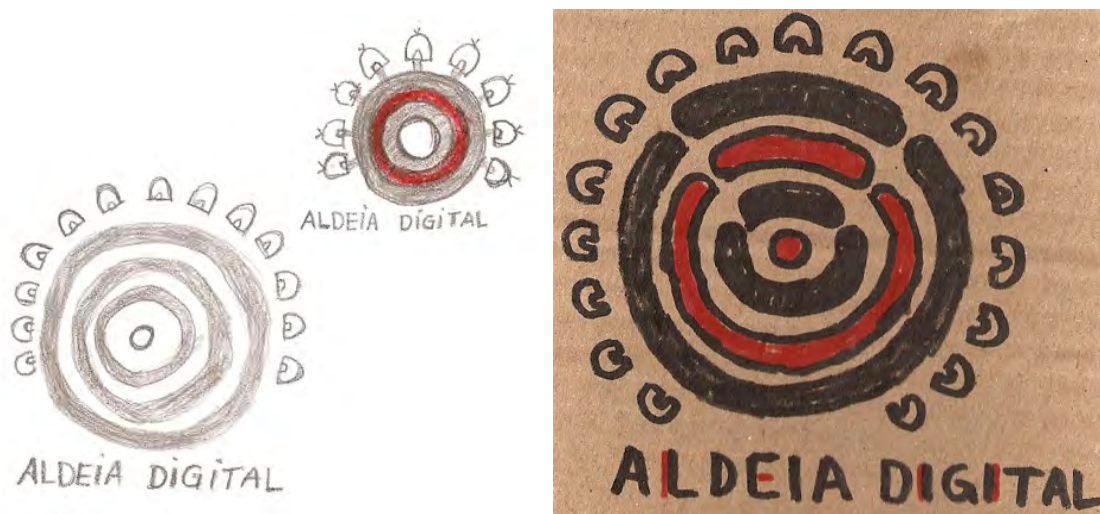
Imagen 10 y 11: Marca del proyecto *Aldea Digital* (propuesta propia)
(A la izquierda, la primera versión. A la derecha, la segunda versión)



Fuente: Archivo personal

El día 30 de Abril fui a la aldea Sangradouro, a presentar las dos versiones al grupo del proyecto. Ellos me preguntaron: ¿Qué significa el símbolo cuadrado del medio? Contesté: “Es la aldea”. Y ellos dijeron: “Pero nuestra aldea es redonda, circular”. Entonces ellos me pidieron lápiz y papel y comenzaron a hacer dibujos.

Imagen 12 y 13: Marca del proyecto *Aldea Digital* (propuestas comunidad)
(Ejemplos de los dibujos hechos en el taller)



Fuente: Archivo personal

Esta fase finalizó el 28/05/2013. Envié los dibujos hechos en la aldea a Mariana y Artur, quienes hicieron cambios tras las sugerencias.

Imagen 14: Marca definitiva del proyecto *Aldea Digital*



Fuente: Archivo personal

- Taller de Cine de Animación en la FIC-UFG: 8 a 12/07/2013²⁶

Pré-producción: 08/07/2013

Este taller formó parte de la programación del seminario “*Pensamento Indígena: educação, arte e comunicação*”, organizado por el proyecto *Aldea Digital* en la UFG. El seminario trajo a la universidad a 45 Xavante y a 3 Krahô para participar de la programación que incluía ponencias de los Xavante, talleres y exhibición de películas. El profesor del taller fue el mismo del anterior, Dustan. Las etapas también siguen el orden del taller anterior de animación. Dustan recordó a los alumnos la técnica del stop-motion y volvió a presentar algunas animaciones suyas.

Grupo 1: *Aiwedepa* (Historia de la mujer estrella)

Mito Xavante que narra el amor entre un adolescente Xavante y una estrella que se ha convertido en mujer.

²⁶ Animaciones disponibles en: (< <http://aldeiadigital-auweuptabi.blogspot.co.uk/2014/04/oficina-de-animacao-ufg-2013.html>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015)

Coordinador: Aléssio Tseredzati Tsiuwewe
Júnior Tseredzabdi Tserenhōwanre
Dimorvan Tsimhōripi'e Tserenhōwamre
João Paulo Hörōdiwe

Grupo 2: Jaguar

Mito del origen del fuego. La historia cuenta que el jaguar era el dueño del fuego.

Líder del proyecto y coordinador del grupo: Natal Anhahö'a Tsere'ruremé
Simão Tsereptse Tsawérété
Leomárcio Nihōridaruwẽ Tomotsudzarebe
Gian Uiwedetu Nõmõtsé

Grupo 3: Sucuri (Anaconda o Pitón)

La escena muestra a una serpiente enrollándose a dos hombres.

Coordinador: José Carlos Runhamri Tsihōridatsu
Diego Du'āwẽ Tserewahu
Fernando Tseredzubdza

Grupo 4: Matrimonio

Escenificación del ritual del matrimonio Xavante.

Coordinador: Camilo Dutsã Tsereruremé
Eliseu Hōiwawa'õtōwari Tserenhowamre
Genóbio Tserebaihōiwẽ
Basílio Hairó Tsiuwewe

Producción: 09 a 11/07/2013

Así como en el taller de animación anterior, en esta etapa los grupos modelaran los personajes, muñecos y objetos para rodar sus escenas. Después del modelaje, Dustan utilizó los muñecos para enseñar cómo cada grupo debería moverlos y fotografiarlos cuadro a cuadro para tener la ilusión de movimiento. En seguida los grupos uno a uno fueron fotografiando sus escenas.

La última etapa (pos-producción: 12/07/2013) fue la importación de las fotografías a un software de edición de video. Las fotografías cuadro a cuadro de las escenas de los grupos fueron ordenadas secuencialmente en la línea del tiempo del software y, al final, exportadas como un archivo de video.

C) Seguimiento, supervisión y monitoreo de los medios de comunicación

Xavante: 2012 hasta la actualidad

Imagen 15: Estadísticas de acceso del Blog de la OPIX



Fuente: Blogger-Google Analytics

Esta etapa tiene objetivos estrictamente investigativos. Empezamos un trabajo presencial - y más tarde, por distancia-, consistente en supervisar la producción del grupo del proyecto *Aldea Digital*. Monitoreamos las publicaciones y el acceso del *blog*, del grupo del proyecto en el *Facebook* y de los perfiles personales de los alumnos del proyecto *Aldea Digital* en el *Facebook*. En el caso del *blog*, además de las publicaciones, nos interesan los datos de las estadísticas

del acceso, su origen y la visualización ordenada por región geográfica. En *Facebook*, las publicaciones de los perfiles personales de los alumnos. Intentamos ordenar, sistematizar y categorizar toda esa información para el análisis derivado de esta Tesis Doctoral.

5.2. Objetivos

El objetivo principal de esta investigación es analizar y reflexionar sobre los proyectos mediáticos desarrollados por las poblaciones indígenas de Brasil, el uso que dan a las nuevas tecnologías de comunicación digital. Abordaremos este objetivo a partir del estudio del proyecto *Aldea Digital*, desarrollado en la etnia indígena Xavante de la T.I. Sangradouro. Nos interesa comprobar si ese desarrollo se dirige a usos concretos en el marco de lo social, lo político y/o lo cultural. Además de indagar sobre qué tecnologías utilizan, nos preguntamos cuál es el impacto y los efectos de los medios de comunicación occidentales y de la cultura digital sobre la cultura indígena, incluido lo social, así como su uso político en relación a los movimientos de lucha. ¿De qué modo quedan reflejadas las características y especificidades sociales, culturales y políticas de la comunidad indígena en la organización del proyecto *Aldea Digital*?

Estas son preguntas básicas que nos sirven de guía: ¿Cuál es el uso y la apropiación que los indígenas están haciendo de los medios de comunicación occidentales? ¿Cómo los indígenas se representan en sus propios medios de comunicación? ¿Cómo y con qué finalidad el pueblo indígena brasileño Xavante utiliza los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de comunicación digital? ¿Como ocurre la producción y la apropiación de los medios de comunicación en los Xavante? ¿Utilizan los medios asignándole una función específica a cada uno de ellos? ¿Cuáles son las diferencias en la utilización de los distintos medios de comunicación (blog, video documental, cine de animación, red social Facebook)? A pesar de que el análisis se realiza sobre producciones guiadas, al estar ligadas a un proyecto de educación mediática, creemos que, dada la participación activa del pueblo Xavante, son útiles para reflexionar alrededor de estas cuestiones.

Resumiendo, se trata de:

- Comprender el **proceso de apropiación tecnológica** y la **producción** de los medios de comunicación en el pueblo indígena Xavante, teniendo en cuenta cómo desarrollan medios propios, denominados directamente como indígenas;

- Analizar y comparar la **utilización que hacen los Xavante de los diferentes medios de comunicación** en el marco del proyecto *Aldea Digital*.

Este objetivo general puede desglosarse en tres objetivos específicos:

A. Gestión y organización (estructura social e influencia del sistema político)

Una cuestión importante es el impacto social de los medios de comunicación en la estructura social indígena. Nos interesa investigar las transformaciones en la organización social indígena generadas por el uso de los medios de comunicación y las relaciones entre la estructura social indígena y la organización y gestión de la producción de los medios de comunicación indígenas. ¿Qué miembros de la comunidad participan? ¿Hay establecidas normas y jerarquías en consonancia con su estructura social y sistema político? ¿Cuáles son los clanes y las clases de edad de los integrantes de los grupos del proyecto *Aldea Digital*? ¿Cuál es la organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante?

Se trata de, a partir de observar *Aldea Digital*:

- Describir, analizar y reflexionar sobre el proceso de trabajo (organización, gestión, distribución de tareas en el marco de la comunidad), dedicando especial interés a la identificación de los clanes, linajes y facciones de los integrantes de los grupos del proyecto y comparando la estructura social Xavante con la organización social de la producción de los medios en el marco del proyecto *Aldea Digital*.

Cada etnia indígena tiene un sistema político específico, que determina las relaciones sociales y políticas en la aldea entre los clanes, los linajes, las facciones, las generaciones y las familias. ¿Los conflictos políticos y las disputas por el poder impactan en el proceso de trabajo, en la producción de los medios de comunicación, en las relaciones sociales y en la distribución de los

equipamientos? ¿Cómo fue hecha y cuáles son los criterios utilizados en la elección de los líderes, en la selección de los alumnos y miembros Xavante para participar en el proyecto *Aldea Digital*? ¿Cuáles son las facciones y linajes de los jefes de los grupos del proyecto *Aldea Digital*? ¿Cuáles son los clanes y linajes de los jefes de las facciones de la aldea Sangradouro?

Este planteamiento exige de forma previa identificar en la T.I. Xavante de Sangradouro, por un lado, los linajes y facciones de los jefes y, por otro, los conflictos políticos y las disputas por el poder, para *a posteriori* analizar sus impactos en el proceso de trabajo del proyecto *Aldea Digital*.

B. Movimiento Indígena Xavante

El sistema político Xavante también es la base sobre la cual se construyen las relaciones externas con otras aldeas, grupos étnicos, el Estado-Nación donde viven los indígenas o las propias sociedades, nacional e internacional. Es particularmente importante investigar y reflexionar sobre la participación, influencia e impacto de los medios de comunicación en las relaciones políticas indígenas externas. ¿Cómo los medios de comunicación fueron utilizados en las relaciones con el Estado? ¿Los medios de comunicación son capaces de mediar las relaciones políticas indígenas con el Estado-nación?

- Investigar y reflexionar sobre la participación, influencia e impacto de los medios de comunicación en las relaciones políticas indígenas externas;

- Analizar el uso de los medios de comunicación para mediar la relación entre las asociaciones políticas Xavante y el Estado brasileño;

- Observar las correlaciones entre los focos de poder (líderes de asociaciones) y las personas con responsabilidades de gestión/dirección en el proyecto *Aldea Digital*.

B.1. Contenidos y discursos

A partir del momento que los indígenas tienen consciencia de la importancia de los medios de comunicación en la sociedad occidental y deciden hacer uso de los mismos, empieza la producción de contenidos propios, lo que conlleva la aparición de nuevos discursos, cuya problematización e investigación

son necesarias. ¿Cuál es el discurso Xavante en los medios de comunicación? ¿El discurso Xavante en los medios de comunicación es el mismo que hacen los hombres adultos en los espacios públicos (físicos) de la aldea? ¿Cuáles son las diferencias entre el discurso y la oratoria política Xavante en el espacio físico central de la aldea (*warã*) y su discurso en los medios? Los padrones estéticos de los medios de comunicación indígenas se basan (se corresponden con) en el sistema de comunicación visual de la pintura corporal y de los grafismos indígenas.

Para ello, se procederá a analizar el contenido de los productos resultantes de *Aldea Digital* en relación con las prácticas comunicativas en la aldea:

- Aspectos semánticos (análisis de contenido);
- Aspectos retóricos: Comparar el discurso Xavante en los medios de comunicación con la oratoria política Xavante;
- Aspectos estéticos. Relacionar el sistema de comunicación visual de la pintura corporal Xavante con la estética de los medios de comunicación Xavante.

B.2. Finalidad y Públicos

Los medios de comunicación producidos por los pueblos indígenas tienen distintos públicos. Estos públicos varían en función de cada medio de comunicación, pues cada uno tiene un uso y objetivo específicos o, al menos, así lo planteamos como punto de partida. En este sentido, es importante identificar los diferentes públicos de cada medio de comunicación indígena. ¿A qué público se dirigen? ¿En qué público piensan en su diseño? ¿A qué público se destinan los diferentes medios de comunicación Xavante? ¿Cuál es su cobertura/distribución? ¿Cuál es la audiencia que alcanzan? Se trata de indagar tanto sobre el público al que se dirigen como sobre la audiencia a la que llegan.

C. Identidad Xavante y auto representación

Un problema importante generado por la entrada y difusión de los medios de comunicación entre los miembros de las comunidades indígenas es su impacto cultural sobre la identidad indígena. La relación que los pueblos

indígenas establecen con los medios de comunicación interfiere profundamente en el proceso de construcción de sus identidades. Es particularmente importante investigar y reflexionar la participación, influencia e impacto de los medios de comunicación en este ámbito, observando la construcción de la identidad indígena de forma global y parcial. ¿Cuál es el impacto del uso de los medios de comunicación sobre la identidad Xavante? ¿Cuál es la relación de los pueblos indígenas con sus “otros” a partir de la visibilidad mediática que crean sobre sí mismos? ¿Los medios de comunicación son utilizados en la relación con esos “otros”?

Se pretende observar y analizar cómo los Xavante se representan en los medios de comunicación y cómo ello interfiere en la relación con los “Otros”, además de comprobar cómo las formas tradicionales de auto representación quedan reflejadas en los contenidos mediáticos que crean.

- Aspectos retóricos: Comparar la estructura narrativa de los medios audiovisuales Xavante con la estructura narrativa de sus mitos.

5.3. Hipótesis

La hipótesis global puede expresarse de este modo: **el pueblo indígena Xavante utiliza los medios de comunicación con objetivos políticos y culturales**. Entendemos por objetivos políticos los usos y apropiaciones de los medios de comunicación en la lucha por el reconocimiento, en línea con las organizaciones políticas indígenas contra el Estado-nación. Y por objetivos culturales, la utilización de los medios de comunicación para la difusión de su cultura e identidad.

Concretando de forma específica sobre lo que se prevé encontrar a partir del estudio de caso de *Aldea Digital*, se apuntan estas sub-hipótesis:

- Gestión y organización: El uso de los medios de comunicación por el pueblo Xavante sigue sus propias estrategias y el sistema político tradicional Xavante. Los conflictos políticos y las disputas por el poder influyen en la organización social de la producción de los medios de comunicación indígenas. La organización social de la producción mediática refleja la estructura social

Xavante. Es posible identificar las disputas políticas y las facciones en la organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante.

- Movimiento indígena Xavante: Los medios de comunicación Xavante son utilizados en la lucha por sus derechos en la acción colectiva y en el movimiento indígena. Los contenidos políticos en general hablan de sus problemas con el Estado y, por tanto, los medios de comunicación Xavante son capaces de mediar conflictos políticos y demandas entre las asociaciones políticas Xavante y el Estado. Ahora bien, los medios de comunicación no son capaces de solucionar ni de mediar los conflictos políticos internos de la aldea e incluso lo pueden reforzar.

- El discurso Xavante en los medios de comunicación se basa en la oratoria política Xavante del centro de la aldea y en la estructura narrativa de los mitos. De la misma forma que la oratoria política y las narrativas míticas, el discurso de los medios de comunicación Xavante es colectivo y colaborativo.

- Públicos: Los medios de comunicación producidos por los pueblos indígenas tienen distintos públicos. Estos públicos varían en función del uso y de los objetivos que se establecen para cada medio de comunicación y pueden ser internos (nosotros, la comunidad indígena) o externos (ellos, otros, los blancos). Los medios de comunicación utilizados con objetivos políticos tienen un público externo, los blancos y el Estado-nación brasileño. Y los medios de comunicación utilizados con objetivos culturales tienen un público tanto interno como externo. En la comunidad indígena, el público interno son los alumnos de escuela de la aldea. Externamente, los blancos son el principal público cuando la cultura es instrumentalizada con objetivos políticos en la lucha por el reconocimiento del movimiento indígena.

- Identidad: Los contenidos culturales de *Aldea Digital* hacen difusión de la cultura, rituales y mitos. La noción del yo, de persona y de humanidad Xavante sigue teniendo como referente sus ancestros y su mito de origen, representados y actualizados en los medios de comunicación. Esta cosmología queda reflejada en los medios, dando visibilidad a su identidad. No obstante, el proceso de construcción de la identidad Xavante relaciona elementos “tradicionales” de su

cultura con otros de la cultura dominante, resultando en identidades híbridas, interculturales e interétnicas.

5.4. Métodos y trabajo de campo

Barth (1976) defiende un método que combina los conceptos con los datos empíricos. Investigar los hechos empíricos y adaptar el marco teórico a estos datos empíricos y no, al contrario. Los datos tienen que hablar por sí mismos y los conceptos explicar la realidad encontrada en el campo. Los datos no pueden ser meramente la aplicación de conceptos y modelos preexistentes en una realidad muchas veces ajena a estos conceptos. En el caso de investigaciones del universo indígena, se busca conocer e investigar el punto de vista, los conceptos y concepciones nativas, que muchas veces no están presentes en ningún marco teórico.

La metodología de esta investigación tiene como referencia central el método de investigación publicado en el libro *“Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology”* (Worth y Adair, 1972). Según Banks (2008) este trabajo es un modelo de investigación empírica bien diseñada, con objetivos y metodologías claros. Además de esta referencia clásica, la investigación utiliza múltiples métodos de trabajo de campo. El método etnográfico y la observación participante, con énfasis en el uso de la fotografía y del audiovisual como métodos de observación en el campo, específicos de la antropología visual. La observación participante de los talleres del proyecto *Aldea Digital* tenía el reto de coleccionar informaciones sobre el proceso de producción de los medios de comunicación, las relaciones políticas y la identidad de los alumnos del proyecto. Después de cada taller, hacíamos reuniones de evaluación con los miembros del proyecto, preguntándoles sus opiniones y sugerencias sobre los medios de comunicación.

Como puede deducirse de lo anterior, se optó por la descripción y el análisis cualitativo del material. En el análisis cualitativo se emplea la discusión desarrollada en el marco teórico. El objetivo es describir y analizar el proceso de producción de los medios de comunicación realizados durante los talleres del

proyecto *Aldea Digital* en la aldea Xavante, poniendo el enfoque en los objetivos e hipótesis planteadas.

La primera fase del trabajo de campo fue la planificación. Hicimos contactos, reuniones, negociaciones hasta la aprobación del calendario y cronograma de talleres en el marco de *Aldea Digital*. La gran mayoría de los talleres se impartieron en el Laboratorio de Informática de la Escuela Indígena de la aldea Sangradouro. Los talleres se desarrollaron durante todo el año de 2012, con una periodicidad mensual, en los fines de semana y festivos. En Julio de 2012 hicimos también un taller cuyas actividades fueron divididas entre la T.I. Sangradouro y la T.I. San Marcos, que dista 127 km de la primera. Por fin, en Julio de 2013 hicimos un taller en el Estudio de Televisión y en la isla de edición de vídeo de la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad Federal de Goiás (FIC-UFG).

En total, fueron trece talleres, pero no todos se utilizarán como fuente de información en esta Tesis Doctoral. El corpus de análisis se limitará al material recogido en cinco de ellos: un taller de blog, de cartel, dos talleres de cine de animación con la técnica de *stop-motion* y uno de video documental. También analizaremos el proceso de creación de dos marcas, del propio proyecto *Aldea Digital* y de la Organización de los pueblos indígenas Xavante (OPIX).

Tengo el registro de los talleres en un diario de campo escrito. El diario era un mixto de diario de campo y diario de clase. En él, yo hacía el registro de las actividades realizadas en los talleres, como un diario de clase, además de anotaciones y apuntes sobre determinados aspectos que me llamaran la atención durante el taller para investigar en reuniones y entrevistas posteriores. Además de los participantes del proyecto, en las notas de campo yo también registraba los diálogos y conversaciones que tuve con líderes y diversas personas de la aldea. Estos diálogos eran registrados de forma casual. También tengo fotografías con el registro de las actividades de los talleres de cartel, blog, cine de animación y video documental. Además del documental como producto de un taller, el audiovisual también fue utilizado como cuaderno de campo (Grau Rebollo, 2008) para registrar el proceso de trabajo y las clases en dos talleres específicos, en el taller de cartel y de blog. Los propios alumnos hicieron las

grabaciones como una actividad práctica. El resultado son aproximadamente 5 horas de talleres grabados.

Presentamos abajo los participantes y el material recogido en cada taller y actividad, que acabó siendo nuestro corpus de análisis o muestra:

Taller 1. Número y perfil de los participantes: 50 alumnos, hombres de 15 a 25 años y una mujer. Materiales recogidos: carteles, la transcripción del mito en Xavante y portugués, el registro del taller en un diario de campo, fotografías y videos.

Taller 2. Número y perfil de los participantes: 20 alumnos, hombres de 15 a 25 años. Materiales recogidos: el propio blog, el registro en el diario de campo, fotografías y videos.

Taller 3. Número y perfil de los participantes: 14 alumnos hombres de 15 a 25 años. Materiales recogidos: las animaciones de cada grupo, el registro del taller en el diario de campo y en fotografías.

Taller 4. Número y perfil de los participantes: 15 alumnos hombres de 15 a 25 años. Materiales recogidos: el video documental, el registro del taller en el diario de campo y en fotografías.

Taller 5. Número y perfil de los participantes: 15 alumnos hombres 15 a 25 años. Materiales recogidos: las animaciones de cada grupo y el registro del taller en fotografías.

Actividad 1. Número y Perfil de los participantes: 2, Yo y Natal *Anhahö'a Tsere'ruremé Dutsã*. Materiales recogidos: un dibujo de Natal, las diversas versiones de la marca y correos electrónicos.

Actividad 2. Número y perfil de los participantes: Número y perfil de los participantes: becarios de la Universidad Federal de Goiás y grupo de 15 alumnos hombres de 15 a 25 años. Materiales recogidos: las versiones de la marca, los dibujos hechos en la aldea y correos electrónicos.

Seguimiento, supervisión y monitoreo. Materiales recogidos: estadísticas del acceso y público del blog ordenada por región geográfica.

Como se puede observar en los datos presentados arriba, en el primer taller, la asistencia del alumnado a los talleres fue de cincuenta alumnos hombres, de la franja etaria entre 15 a 25 años y una mujer. La única alumna

mujer dejó el proyecto y la aldea para estudiar en la universidad de los misioneros salesianos, la Universidad Católica Don Bosco en la ciudad de Campo Grande-MT. La cuestión del género se torna importante en la tesis una vez que todos los alumnos y miembros del proyecto son hombres. En este sentido, los datos de la investigación recogen solamente el punto de vista Xavante masculino.

Con el desarrollo del proyecto, en los talleres restantes, elegimos un coordinador y formamos un equipo fijo de quince alumnos, divididos en cuatro grupos. Los talleres tuvieron como resultado la producción de un blog, un video documental, 9 animaciones de cortometraje en la técnica del *stop-motion*, 2 marcas, una serie de carteles y un grupo en Facebook. Cada uno de estos talleres tuvo sus propias fases, específicas a cada medio de comunicación desarrollado.

Tabla 5. Corpus de análisis: Material recogido en el planeamiento (P), talleres (T), actividades (A) y monitoreo (M)									
Talleres/ Datos	P	T.1	T.2	T.3	T.4	T.5	A.1	A.2	M
Correos electrónicos	X						X	X	
Diario de campo escrito	X	X	X	X	X				
Fotografías		X	X	X	X				
Videos		X	X		X				
Datos acceso			X						X
Dibujos		X					X	X	
Carteles		X							
Blog			X						
Animación				X		X			
Marca							X	X	
Documental					X				

Fuente: Elaboración propia

Durante y después de los talleres, seleccionamos estos registros y los publicamos en el blog²⁷ del proyecto, como una herramienta metodológica. El material fue seleccionado con el objetivo de divulgar los resultados en la web, así como empezar la sistematización de los datos. El blog presenta un muestreo de los registros y del material recogido en el trabajo de campo ordenado cronológicamente y dividido por talleres. Su objetivo era funcionar como un diario de campo digital, con parte de los registros de los talleres, textos, fotografías y videos en un documento hipermedia. El blog reúne el acervo del proyecto como un “banco de datos”, democratizando estas informaciones a otros investigadores y al público en general. Según Pink (2011) los medios digitales se han convertido en un “componente de los métodos de investigación” (2011, p. 209). Y para Dicks y Mason (1998) la hipermedia “tiene implicaciones para todas las etapas del proceso de investigación cualitativa”.

Imagen 16: Blog del proyecto *Aldea Digital*



Fuente: <http://aldeiadigital-auweuptabi.blogspot.com> [Acceso en: 22 Septiembre 2015]

²⁷ La selección de los materiales recogidos en los talleres puede ser accedido en el blog del proyecto Aldea Digital: <http://aldeiadigital-auweuptabi.blogspot.com>

Después del trabajo de campo, volvimos al marco teórico. Empezamos a trabajar y desarrollar los conceptos e hipótesis que surgieron en el campo, intentando así facilitar las tareas de ordenar, sistematizar, categorizar y analizar esa información con rigor científico. El marco teórico nos permitió crear guías y demostró la necesidad de volver al campo para recoger más datos, sin los cuales habría sido imposible contestar a determinadas preguntas, explicar situaciones y desarrollar conceptos. Hice dos viajes de campo más a la aldea Sangradouro en enero de 2014 y 2015, ocasiones en las cuales hice reuniones seguidas de entrevistas con los miembros del proyecto *Aldea Digital*. Las entrevistas tenían el objetivo de añadir y confirmar datos sociales sobre las afiliaciones de los alumnos del proyecto a los clanes, linajes y facciones.

Además, a través del correo electrónico, Skype y por Facebook, mantengo el contacto con los miembros del proyecto para seguir recogiendo informaciones. Después del trabajo de campo *in situ*, vengo haciendo el monitoreo de los medios de comunicación desarrollados en el proyecto y del grupo del Facebook de forma *online*.

5.5. Criterios de sistematización y ordenación del material recolectado para el análisis

En función de la diversidad de los materiales recogidos, se ha optado por buscar analizar la presencia de temáticas concretas para responder a las preguntas e hipótesis planteadas en la metodología.

En el marco teórico sobre los medios indígenas, presentamos una propuesta de categorización de los medios indígenas a partir de los usos que los pueblos indígenas hacen de sus medios. Ordenamos y sistematizamos los resultados de la investigación con el objetivo de poner a prueba el modelo de clasificación propuesto con los datos empíricos de la investigación.

Los conceptos del marco teórico fueron los criterio de ordenación, sistematización y análisis del material colectado. Conforme el uso de los medios de comunicación en el proyecto *Aldea Digital*, organizamos y clasificamos los resultados de la investigación en tres categorías: social, política e identidad. De

esta forma, los resultados fueron divididos en tres apartados: la organización social de los medios de comunicación, el movimiento político y la identidad Xavante. Para cada categoría, se ha agrupado y tratado materiales distintos. La división de los alumnos de los talleres y la formación de los grupos en el proyecto Aldea Digital fue analizada en el apartado sobre la organización social de la producción de los medios de comunicación en la aldea Xavante de Sangradouro. El blog, la marca de la OPIX y las estadísticas de acceso del blog fueron reunidos para analizar el uso de los medios digitales hecha por el movimiento indígena Xavante y la manera particular con que el movimiento se formaliza en una asociación, la Organización de los pueblos indígenas Xavante (OPIX). Por fin, los carteles, las animaciones, el video documental y la marca del proyecto Aldea Digital fueron agrupados y utilizados para reflexionar sobre el concepto de identidad Xavante.

**III. TERCERA PARTE:
RESULTADOS Y CONCLUSIONES**

6. Organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante

6.1. Introducción

En este apartado, nos interesa comprender la organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante en el proyecto *Aldea Digital*, las características y especificidades sociales de la comunidad Xavante reflejadas en la organización del proyecto *Aldea Digital*. Para explicar la forma en que los alumnos del proyecto se organizaron en grupos, relacionaremos estos grupos con la estructura social y el sistema político Xavante. No tengo el objetivo de contribuir con nuevas informaciones sobre la organización social de los Xavante. Tengo pretensiones más modestas. Mi hipótesis es que la formación de los grupos del proyecto y la interacción de sus miembros fue establecida a partir de categorías presentes en la estructura social Xavante. En este sentido, la introducción de los medios de comunicación en la comunidad no sería suficiente para cambiar las relaciones sociales en la aldea Sangradouro.

6.2. Sistema político en la aldea Sangradouro

6.2.1. Facciones

En Sangradouro, cuando empezamos el proyecto *Aldea Digital*, nos informaron que la aldea estaba dividida. Según los miembros del proyecto, la división empezó en 2011 durante la elección de los dos líderes de los jóvenes que participarían del ritual de iniciación. Inácio *Tsereruremé'dzai'wa*, un hombre del clan *Põ'redza'õnõ*, presentó en el consejo de los hombres a su hijo como candidato a líder del ritual de iniciación. El líder *Pahõri'wa* es el cargo ritual y ceremonial más importante de la sociedad Xavante. Es una función exclusiva del

clan *Pö´redza´õnõ*, del linaje *Pahöri´wa* y lidera su clase de edad²⁸ en el ritual. Es importante diferenciar el linaje *Pahöri´wa* del líder del ritual de iniciación también llamado *Pahöri´wa*. En Sangradouro, los linajes principales son la *Pahöri´wa* del clan *Pö´redza´õnõ* y la *Tebe* del clan *Öwawẽ*.

El consejo eligió cuatro líderes del ritual de iniciación y no dos como de costumbre. Este resultado desagradó a un grupo de personas que rompió su alianza con la facción dominante y pasó a apoyar la facción opositora. El resultado de la elección enflaqueció la facción dominante que perdió el apoyo de este grupo y fortaleció la facción opositora, agrupando a los descontentos y aspirantes a la posición de jefe. Quizás el problema de la elección del *Pahöri´wa* fue utilizada como pretexto para debilitar la facción dominante.

Conforme fue presentado en el marco teórico sobre los jefes Xavante, una estrategia política Xavante para la búsqueda de prestigio utilizada por los hombres que aspiran a la posición de jefe es garantizar que sus hijos ocupen posiciones de liderazgo, como en el caso del líder del ritual de iniciación *Pahöri´wa*. Quizás sea el mismo caso en Sangradouro. Tener un hijo ocupando un cargo ceremonial importante es una clara estrategia para el logro de prestigio por parte del padre. Los miembros del proyecto confirman que hay una disputa por la posición de jefe en la aldea.

Un factor externo que intensificó el faccionalismo fue la demarcación de la T.I. Sangradouro. Esta tierra indígena está homologada y es oficial desde 1991, pero los Xavante acusan los terratenientes dueños de las tierras alrededor de Sangradouro de invadir los límites de la reserva indígena. Eso hizo que la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), responsable del proceso de demarcación de las tierras indígenas en Brasil, crease una comisión técnica para verificar y evaluar si había invasión. En este largo proceso, que empezó alrededor de 2003 y todavía no se ha terminado, los Xavante y los terratenientes entrarán en conflicto. La sede de la FUNAI de la ciudad de Primavera do Leste sufrió un incendio, hay casos de agresiones, disparos y hasta muertes. En este conflicto, la posición de los Xavante tampoco es homogénea. Algunos Xavante son aliados

²⁸ Presentaremos y reflexionaremos sobre las implicaciones del sistema de clases y categorías de edad en el proyecto Aldea Digital adelante.

y apoyan el juego de interés de los terratenientes, hecho que refuerza el conflicto con los terratenientes y la división interna en Sangradouro.

Según los miembros del proyecto, por primera vez en la historia de Sangradouro, la aldea tiene dos caciques. Por lo presentado en el marco teórico sobre el sistema político Xavante, las disputas entre las facciones son un hecho fundamental de la política Xavante. Teniendo como base este faccionalismo, suponemos que siempre hubo una facción dominante y una opositora en la aldea Sangradouro. El cambio surge durante el periodo de desarrollo del proyecto *Aldea Digital*, cuando la facción opositora acumula gradualmente más prestigio y poder hasta el punto de llegar a elegir un jefe y plantear una oposición pública declarada.

En Sangradouro, cuando los hombres hablaban de la disputa de las facciones, lo hacían cualificándola como algo no natural, mala, equivocada, la ambición por el poder como un defecto o incluso algo que rompía la unión, la unidad y la paz de la aldea. Hay que tener en cuenta que las personas que lo decían en general eran miembros de la antigua facción dominante. Los miembros de la nueva facción opositora concordarían con Maybury-Lewis (1984) en clasificar la disputa como una lucha por conseguir justicia. La tradición Xavante es que las nuevas facciones opositoras se cambien y formen una nueva aldea. Sugiero que la permanencia de la facción opositora en la aldea Sangradouro sea un factor que agravó el conflicto, además de una evidencia de la transformación en la resolución de conflictos del sistema político Xavante.

En el final del año de 2012, hicimos una pequeña ceremonia de graduación y entrega de certificados a los participantes del proyecto. En el centro de la aldea, empezaron hablando los profesores de la escuela de la aldea Oswaldo *Buruwẽ Marãdzuhö*, del clan *Põ´redza´õñõ*, y Bartolomeu *Patira Pronhopa*, el cabeza de “mi” grupo doméstico, del clan *Õwawẽ* y aliado de la antigua facción dominante. A continuación, hablé yo. Mientras hablaba, el cacique de la aldea Don Bosco, hermano del jefe de la nueva facción opositora, interrumpió mi discurso acusándome de no permitir que su hijo participase del proyecto y consecuentemente de beneficiar la antigua facción dominante. Intenté seguir hablando pero él estaba visiblemente alterado. Tuve que cerrar

anticipadamente mi discurso para intentar tranquilizarlo y esclarecer la situación. Hecho que no fue posible y terminó con una amenaza de agresión.

Imagen 17. Entrega de certificados a los participantes del proyecto



Fuente: Archivo fotográfico personal

Conforme fue presentado en el marco teórico de la sociedad Xavante, muchos problemas entre los individuos son, en realidad, motivados por las disputas entre los grupos y facciones. Una desavenencia personal atribuida a las respectivas facciones políticas, como en el caso citado anteriormente, necesita del apoyo de las facciones para ser formalizado como tal por medio de la constitución de un proceso judicial en el consejo de los hombres. Todas las disputas personales juzgadas por el consejo de los hombres se tornan cuestiones faccionarias. En este caso, las facciones se comportan como “personas jurídicas”. En nuestro caso, la disputa personal en cuestión no llegó al consejo de los hombres, lo que indicaría que el incidente no fue endosado por las facciones. Pero la acusación pública de beneficiar a una facción en detrimento de la otra es una evidencia que refuerza el argumento de apropiación del proyecto *Aldea Digital* por la antigua facción dominante.

Esta irrupción de conflicto podría ser interpretada como el reconocimiento de la división en la aldea Sangradouro y la última etapa de una sucesión encadenada de eventos de forma procesual, en los términos de un “drama social” (Turner, 1996, p. XXI y XXII). El drama social es una serie de acontecimientos vinculados en el flujo del tiempo. Siguiendo a Turner (1996, p. XXI y XXII) y su noción de drama social, podemos dividir el conflicto político en la aldea Sangradouro como un proceso social con cuatro fases reconocibles: 1. Ruptura, donde estaría claramente el principio de la división de las facciones de la aldea Sangradouro y la elección del *Pahöri'wa*; 2. Crisis, con la intensificación del faccionalismo derivado de la demarcación de Sangradouro y el conflicto con los terratenientes; 3. Acción reparadora, el acuerdo de paz de los jefes de las facciones y nuestro intento de utilizar el proyecto *Aldea Digital* y los medios de comunicación como mediadores en el conflicto con el objetivo reintegrador de resolución de las disputas políticas; 4. Reconocimiento de la escisión, de la desavenencia con el cacique de la aldea Don Bosco como una confirmación pública de la apropiación del proyecto *Aldea Digital* por la antigua facción dominante.

6.2.2. Jefes

Durante el desarrollo del proyecto Aldea Digital, el jefe de la antigua facción dominante era Alexandre *Tsereptsé*. Alexandre *Tsereptsé* es del clan *Pö'redza'õñõ* y del linaje *Pahöri'wa*. El padre de Alexandre, Pedro *Toroibu*, es considerado el fundador de la aldea Sangradouro. Pedro condujo en 1957 un grupo procedente de la T.I. Xavante de Parabubure hasta la actual Sangradouro. A raíz de este hecho histórico, la familia de Alexandre siempre estuvo alternándose en el liderazgo de Sangradouro. Alexandre es padre de Divino *Tserewahú Tsereptsé*, que participó en el proyecto *Aldea Digital* como profesor de edición de video en el taller de video documental. En uno de mis viajes de investigación de campo, Francisco *Tserene'ewe Tsipibu*, jefe de la aldea Maribu, me dijo que los jefes tenían que ser *Pö'redza'õñõ*.

El jefe de la facción opositora es Domingos *Mãhoro'ẽ'õ*, del clan *Öwawẽ* y del linaje *Tébe*. Domingos está casado con la hermana de Inácio, presentado

en el problema de la elección del *Pahõri'wa* y el origen de la división de las facciones. La familia de Domingos es de la aldea Don Bosco, una aldea dentro de la T.I. Sangradouro. Esto es un factor importante, pues el hecho de que Domingos fuera originalmente de otra aldea de la T.I. Sangradouro altera la forma en que la comunidad de la aldea Sangradouro lo veía. Maybury-Lewis (1984) ya destacaba la conexión de las relaciones entre las facciones y las aldeas. Los Xavante tienen la costumbre de identificar las comunidades por las facciones dominantes. La familia de Domingos pertenece a la facción dominante de la aldea Don Bosco. Para Maybury-Lewis (1984), la belicosidad es la base de la relación entre personas de aldeas distintas. En este sentido, la aldea Don Bosco era identificada por la antigua facción dominante de Sangradouro como opositora. Domingos también trabajó por mucho tiempo en la FUNAI (Fundación Nacional del Indio). Fue coordinador regional de la FUNAI de la ciudad de *Primavera do Leste*, que administra la T.I. Sangradouro. Domingos también suele viajar por Brasil e incluso por el exterior (Italia) para representar los Xavante.

Según Bartolomeu *Patira Pronhopa*, hay dos tipos de política Xavante: interna y externa. Se podría decir que Alexandre es el jefe de la política interna en Sangradouro, debido al histórico del dominio de su facción que se basa en el sistema político Xavante, mientras que Domingos representa el pueblo Xavante en sus relaciones con el exterior, los “otros”, los “blancos”, la sociedad brasileña en general y utiliza estas relaciones externas para adquirir prestigio y construir su carrera política interna. Maybury-Lewis (1984) ya hizo notar en las aldeas donde trabajó cambios en la posición de jefe y la influencia de la función de coordinador del Servicio de Protección al Indio (actual FUNAI) hasta casi sustituirlo. El jefe de cada facción tenía su propio consejo de hombres, su *warã* (centro de la aldea) y rituales distintos. En 2011, cada facción hizo su propio ritual de iniciación.

6.3. Gestión, organización y estructura del proyecto *Aldea Digital*

En el desarrollo de los talleres del proyecto *Aldea Digital* en Sangradouro, los alumnos fueron divididos en grupos de trabajo. El taller de cine de animación fue el primero en dividir los alumnos en cinco grupos. Luego, en el taller de video

documental, estos grupos fueron agrupados en apenas dos. Por fin, en el segundo taller de cine de animación los alumnos se dividieron en cuatro grupos que se mantienen hasta la actualidad. Estas diversas formaciones de los grupos fueron presentadas en el capítulo de metodología. En este capítulo analizaremos solamente la formación final y actual. Las divisiones de los grupos fueron hechas de manera auto gestionada por sus miembros. Nosotros apenas solicitamos la formación de los equipos, y los criterios que emplearon las personas participantes para su agrupación no fueron estudiados hasta el desarrollo de esta Tesis Doctoral. Presentamos en la tabla 6 la configuración de los clanes de los integrantes de los grupos del proyecto *Aldea Digital*.

Tabla 6.	
Clanes de los integrantes de los grupos del proyecto <i>Aldea Digital</i>	
<i>Pö́redza'õñõ</i>	<i>Öwawë</i>
Grupo 1	
3 personas	1 persona
Grupo 2	
4 personas	0 persona
Grupo 3	
3 personas	0 persona
Grupo 4	
3 personas	1 persona

Fuente: Elaboración propia

Inicialmente, la gran cantidad de personas del clan *Pö́redza'õñõ* llama la atención y podría indicar un cierto “dominio” de los *Pö́redza'õñõ*. Fíjense que todos los integrantes de los grupos dos y tres son *Pö́redza'õñõ*. Este hecho podría indicar que la organización de estos grupos se basa en las mitades clánicas, pero la presencia de miembros del clan *Öwawë* en los grupos uno y cuatro nos obliga a profundizar el análisis para explicar su presencia. Según Giaccaria (2000, p.145), el clan *Pö́redza'õñõ* podría ser considerado “dominante” en la gran mayoría de las aldeas Xavante, controlando las

principales funciones políticas y rituales. Recordemos, como se dijo en marco teórico sobre la sociedad Xavante que para Maybury-Lewis (1984), cuando la facción dominante en determinada aldea es formada mayoritariamente de miembros de un determinado clan, los Xavante identifican esta comunidad o aldea como siendo de este clan.

Durante mis investigaciones en la aldea Sangradouro, siempre fui recibido y hospedado en la casa de un grupo domestico del clan *Öwawẽ*. Hecho que me llevó a desarrollar relaciones sociales más frecuentes con la gente de este clan. Incluso, las personas de la aldea empezaron a identificarme como un miembro de esta familia y de su clan. Estas relaciones personales podrían inicialmente explicar la presencia del *Öwawẽ* del grupo 1, miembro del mismo grupo familiar.

En el planeamiento del proyecto *Aldea Digital*, en una de las reuniones en el centro de la aldea con el consejo de los hombres, nos comprometimos a no involucrarnos en la disputa entre las facciones y garantizar la participación de miembros de las dos facciones. Los jefes de las facciones aceptaron un acuerdo de “paz” temporal, incluso con un apretón de manos. En los primeros talleres del proyecto, hicimos convocatorias generales para toda aldea, logrando la participación de cincuenta personas procedentes de las dos facciones. En el taller de blog, durante la primera actividad de publicación de contenido en el día 14/02/2012²⁹, para nuestra sorpresa, los alumnos publicaron una pequeña nota de apoyo al jefe de la antigua facción dominante Alexandre *Tsereptsé*. Esta afirmación pública de la filiación faccionaria del grupo de alumnos utilizando el blog confirmaría el hipótesis de apropiación del proyecto *Aldea Digital* por la antigua facción dominante y del uso de los medios de comunicación en el conflicto político entre las facciones. En los siguientes talleres el número de alumnos se fue reduciendo hasta formar un grupo fijo de personas. Al que parece, nuestro intento de no involucrarnos en el conflicto de las facciones y de no intervenir tampoco en la formación de los grupos del proyecto dejó un espacio abierto que fue disputado y ocupado por la antigua facción dominante de Alexandre. Mi argumento es que las facciones disputaron y utilizaron el proyecto

²⁹ (En: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2012/02/apresentacao-inaratadze.html>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015)

Aldea Digital como una estrategia para conquistar el poder y prestigio en su conflicto. Durante el trabajo de campo, no tenía consciencia de este hecho. Solo después, durante el análisis de los datos, empezó a quedar claro este descubrimiento, consecuencia de la investigación de la tesis.

6.3.1. Líder del proyecto Aldea Digital

En el proyecto *Aldea Digital*, los cuatro grupos eligieron coordinadores y uno de ellos se tornó el coordinador general del proyecto. La elección fue hecha por los miembros de los grupos, cuyos criterios pretendemos explorar y explicitar. El coordinador general del proyecto *Aldea Digital* es Natal *Anhahö'a Tsereruremé*. Natal es del clan *Pö'redza'õnõ* y del linaje *Pahöri'wa*, el mismo de Alexandre. Natal es sobrino de Alexandre y también yerno de Domingos, casado con su hija. En comunicación personal, Bartolomeu dice que Natal estaba siendo preparado para tornarse un líder.

Según Maybury-Lewis (1984), esta preparación empieza en el ritual de iniciación, mientras los jóvenes viven en la casa de los solteros (*Hö* en lengua Xavante). En este periodo, los jóvenes que están preparándose deben ejercer su capacidad de liderazgo. Una práctica que los jóvenes del linaje del jefe aprenden desde niños. Estos miembros influyentes de la facción dominante son llamados en Xavante *ĩdzú*. De modo general, todos los miembros del linaje del jefe son líderes en potencial. Hay algunos *ĩdzú* que acumulan también el cargo ceremonial de *Pahöri'wa*, líder de los jóvenes en el ritual de iniciación. Otros son líderes de su clase de edad sin necesariamente poseer el título honorífico de *ĩdzú*. Este título no representa una garantía de prestigio. Para adquirir prestigio, las personas necesitan una combinación de cualidades como: auto-afirmación (asumir el liderazgo en las actividades comunitarias), habilidad de oratoria (buen orador), vigor físico (correr y cazar bien) y conocimiento de los ceremoniales (cantar y bailar bien). El estatus de *ĩdzú* necesita una combinación de prestigio con la influencia política de la facción dominante.

Antes de participar del proyecto *Aldea Digital*, Natal era profesor de informática en la escuela de la aldea. Después fue alumno en el Taller Internacional de Cine Documental Sin Fronteras, organizado por la FIC-UFG y la

Escuela de Cine y Artes Audiovisuales de La Paz en Bolivia. En este taller, Natal adquirió conocimientos de producción audiovisual. Natal participó en este taller junto con Divino, su tío e hijo del jefe de la antigua facción dominante. En el proyecto *Aldea Digital*, participó en todas las etapas del proyecto, desde su concepción, fue profesor de videocámara en el taller de documental y al final se tornó el coordinador general del proyecto. Lo que se puede notar son factores internos y externos en la elección de Natal como coordinador o “líder” del proyecto *Aldea Digital*. Internamente, Natal estaba preparándose para tornarse un líder. Su estatus interno le permitió salir de la aldea y participar de cursos y proyectos externos como el *Aldea Digital*. La participación en proyectos en el exterior le confirió más prestigio interno en la aldea. El aumento de su poder interno le permitió asumir posiciones de liderazgo en proyectos externos como en *Aldea Digital*. En este sentido, la base de su posición de liderazgo externo viene del propio sistema político Xavante, pero los factores externos como la participación en el proyecto *Aldea Digital* influyen en la construcción de su carrera política interna.

6.3.2. Coordinadores

Además de Natal, los coordinadores de los otros tres grupos del proyecto *Aldea Digital* son del linaje *Pahöri'wa*, el mismo de Alexandre y Natal. Según uno de los coordinadores, Alessio *Tseredzati Tsirowewe*, todos los integrantes del proyecto del clan *Pö'redza'õnõ* son del linaje *Pahöri'wa*. Consecuentemente, todos los coordinadores y miembros del clan *Pö'redza'õnõ* son del mismo linaje y aliados de la de antigua facción dominante de Alexandre.

Otro dato importante de los coordinadores de los grupos es que todos son de la categoría de edad *lprédu ité*, de hombres maduros. La sociedad Xavante se divide por franjas etarias organizadas jerárquicamente, desde los viejos hasta los jóvenes. Las clases de edad se componen de los que han vivido juntos el período anterior al ritual de iniciación, unos cinco años, en la casa de los solteros, en lengua Xavante *Hö*, se iniciaron de forma conjunta y se casaron en ceremonia colectiva. Hay ocho clases de edad, formando un ciclo continuo de aproximadamente 48 años. Las categorías de edad indican las etapas que todo

Xavante debe pasar en el curso de la vida. Son grupos de personas que tienen en común ciertos atributos socialmente reconocidos creando una jerarquía social.

Las clases y categorías de edad son divididas en dos mitades de acuerdo con la ordenación binaria del pensamiento Xavante. Las clases de edad alternadas pertenecen a la misma mitad y cooperan unas con las otras. Por contra, las clases de edad consecutivas son de diferentes mitades y por lo tanto compiten. En la tabla 7, presento las categorías y clases de edad en la aldea Sangradouro divididas en dos columnas, con el objetivo de resaltar esta cooperación y competición que se establece entre las mitades.

Tabla 7. Clases y Categorías de edad Xavante en Sangradouro (2012)

Condición social o Fase etaria	Secuencia de las categorías etarias masculinas divididas en mitades		Secuencia de las clases etarias divididas en mitades	
bebé	<i>Ai'uté</i>		Ausencia de clases	
crianza	<i>Watebremiti</i>			
adolescente	<i>Ai'repudu</i>			
Soltero	<i>Wapté</i>		<i>Anarowa</i>	
Rapaz		<i>Ritéi'wa</i>		<i>Nodzö'u</i>
Joven recién-maduro	<i>Danhohui'wa</i>		<i>Abare'u</i>	
Hombre maduro		<i>Iprédu ité</i>		<i>Etepá</i>
	<i>Iprédu</i>		<i>Tirowa</i>	
Anciano	<i>Ihire</i>			<i>Hötörã</i>
			<i>Ai'rere</i>	
				<i>Tsada'ro</i>
			<i>Anarowa brada</i>	

Fuente: Elaboración propia

En los grupos del proyecto *Aldea Digital*, las categorías etarias de los integrantes era la siguiente:

Tabla 8. Categorías de edad de los miembros de los grupos del proyecto *Aldea Digital*

Condición Social o Fase Etaria	Categorías Etarias
Rapaz	<i>Ritéi'wa</i>
Joven recién-maduro	<i>Danhohui'wa</i>
Hombres maduros	<i>Iprédu ité</i>

Fuente: Elaboración propia

GRAHAM (1986) afirma que los rapaces (*ritéi'wa*) se encuentran en una etapa intermedia en el ciclo de vida Xavante. No son niños, vinculados a la esfera doméstica, pero aún no se consideran adultos relacionados con el ámbito social de los hombres maduros, el centro de la aldea (*warã*). En Sangradouro, los hombres maduros (*Iprédu*) y los rapaces (*ritéi'wa*) tienen *warã* separados. Los rapaces tienen su propio *warã* porque todavía no pueden participar de la vida política en el *warã* de los hombres maduros. El rapaz (*ritéi'wa*) no participa de la política. La participación en la política Xavante empieza en la categoría de edad de joven recién-maduro (*danhohui'wa*) y alcanza la cumbre en el hombre maduro (*iprédu*). Las facciones son formadas exclusivamente por personas de la categoría de edad de los hombres maduros.

Cuando analizamos las relaciones de poder entre las categorías de edad de los miembros de los grupos del proyecto es posible observar el proceso de transición gradual del rapaz, donde todavía imperaba la amistad, el compañerismo y la solidaridad, hasta tornarse un hombre maduro, donde empieza su participación y compromiso con la política y las facciones de la aldea. La ausencia de filiación a las facciones de los rapazes (*ritéi'wa*) y jóvenes (*danhohui'wa*) permite que ellos sean “manipulados” con objetivos políticos por los hombres maduros de su linaje. Los coordinadores de los grupos del proyecto *Aldea Digital* son de la categoría de edad *Iprédu ité*, de los hombres maduros. El compromiso de estos coordinadores con la antigua facción dominante se nota al ocupar el rol de líder de los grupos del proyecto. La jerarquía y las relaciones de dominación entre las categorías de edad proporciona poder político para controlar

las categorías inferiores. En general, se nota que a medida que los hombres llegan a categorías de edad superiores van adquiriendo más poder y prestigio político. En el caso de los grupos del proyecto, el liderazgo sería una forma de garantizar el control del proyecto por la antigua facción dominante. En el trabajo de campo pude observar que la jerarquía presente en las categorías de edad tiene implicaciones políticas en las relaciones de poder. En general, los ancianos tienen más prestigio político que los jóvenes, con excepción de aquellos que son líderes.

6.4. Conclusiones particulares

Estamos ahora en condiciones de explicar cómo fue hecha la organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante en el proyecto *Aldea Digital*. El sistema político Xavante, el confito político y la disputa por el poder entre las facciones tuvieron gran impacto, influencia y determinaron la formación de los grupos del proyecto. Las facciones disputaron y utilizaron el proyecto como una estrategia política de búsqueda de prestigio y poder en su conflicto político. La antigua facción dominante se apropió del proyecto y utilizó los medios de comunicación en la disputa, pues los grupos del proyecto fueron formados por miembros de la antigua facción dominante. La elección de los líderes de los grupos se basó en criterios propios presentes en el sistema político y la estructura social Xavante. El uso y el significado de los medios de comunicación en la comunidad de Sangradouroo fue construido socialmente, políticamente y culturalmente. La dinámica local Xavante de apropiación de los medios de comunicación digitales occidentales y la organización social de los grupos del proyecto *Aldea Digital* demuestra la continuidad de la estructura social Xavante y de la influencia del sistema político en las relaciones sociales, políticas y de poder en la aldea Sangradouroo. Por fin, tenemos que admitir que el proyecto y los medios de comunicación no fueron capaces de solucionar ni tampoco de mediar los conflictos políticos internos de la aldea. Al contrario, ellos reforzaron la disputa por el dominio del proyecto entre las facciones.

7. Medios digitales y movimiento indígena Xavante

7.1. Introducción³⁰

En este apartado, nos interesa investigar y reflexionar sobre el uso de los medios digitales por parte de las organizaciones, asociaciones y el movimiento político de la aldea Xavante de Sangradouro. Como se demostró en el apartado sobre la organización social de los medios de comunicación Xavante, el faccionalismo Xavante determinó las relaciones sociales y políticas entre los miembros de los grupos del proyecto *Aldea Digital*. Este sistema político también es la base sobre la cual se construyen las relaciones políticas externas con el Estado-Nación y la sociedad brasileña. Para analizar las relaciones políticas entre estos actores sociales, es necesario comprenderlas desde el punto de vista Xavante y sus nociones de “nosotros” y “ellos” presentadas en el marco teórico sobre la sociedad Xavante.

Fundamentándose en Ewart (2013), la hipótesis central de este apartado es que el uso de los medios digitales dado por el movimiento político indígena Xavante desde sus organizaciones políticas transfiere la oposición política interna entre las facciones hacia un nuevo tipo de oposición política externa: la que existe entre “nosotros”, los Xavante, los *A'uwẽ* y ellos, los blancos, los *waradzu*, el enemigo. Para Fernandes (2010, p. 474), “no son los Xavante quienes son ‘asimilados’ por la sociedad *waradzu*, son, por el contrario, los *waradzu*, que son incluidos en la cosmopraxis *A'uwẽ*”, el Otro es transformado en Yo, y no el Yo en Otro. La hipótesis de Falleiros (2011) en su tesis doctoral también plantea que los Xavante transforman en persona, en *A'uwẽ*, a los blancos, a través de su incorporación en la estructura social Xavante.

³⁰ Para la historia del movimiento Indígena Xavante ver: Seth Garfield. (2001). *Indigenous struggle at the heart of Brazil: State policy, frontier expansion, and the Xavante Indians, 1937–1988*. Duke University Press.

El movimiento indígena en Brasil, que empieza en la década de 1970, ha ganado fuerza en los últimos años. Muy probablemente, Touraine (1989) se sorprendería con las transformaciones en el escenario brasileño desde la publicación de su libro, en que destaca la falta de integración entre las demandas locales y nacionales. La Propuesta de Enmienda Constitucional número 215 (PEC 215) fue un enemigo central contra el cual las acciones políticas dispersas y aisladas de cada etnia indígena empezaron a unirse para luchar. Una de ellas es la Movilización Nacional Indígena, creada por la Articulación de los Pueblos Indígenas del Brasil (APIB) en 2005. La APIB reúne muchas asociaciones políticas indígenas, entre ellas la Organización de los Pueblos Indígenas Xavante (OPIX), que describiremos en detalle.

7.2. Organización de los Pueblos Indígenas Xavante (OPIX)

Cuando empezamos el proyecto *Aldea Digital*, la comunidad de la aldea Sangradouro estaba creando una asociación política, la Organización de los Pueblos Indígenas Xavante. Según el artículo 4 de su estatuto, la principal finalidad de la organización es la “protección, defensa, supervisión y apoyo de los intereses de las comunidades indígenas Xavante, que ocupan las tierras demarcadas y aprobadas por el órgano oficial del gobierno”. Entre los objetivos de la organización, están: promover la sostenibilidad, la autonomía cultural y la autodeterminación de las comunidades Xavante; garantizar la protección de las T.I. Xavante; apoyar las reivindicaciones de las comunidades Xavante como expresión de demandas legítimas y, por fin, establecer convenios y acuerdos con instituciones públicas y privadas nacionales e internacionales para desarrollar políticas en salud, educación, medio ambiente, control social, cultura tradicional, deporte y etnodesarrollo.

7.2.1. Estructura organizativa

La asamblea general es el órgano principal de la organización. Está compuesta por la junta directiva y todos los socios. La función de la asamblea general es elegir o destituir los miembros de la junta directiva, aprobar el informe

anual, el plan de trabajo, la destinación de recursos, el ingreso o expulsión de socios y evaluar la naturaleza de los recursos de la organización. La asamblea general es convocada siempre que así es solicitado por la dirección o los socios para votar temas importantes. La convocatoria es hecha a través de anuncio oral en el consejo de los hombres en el centro de la aldea, aviso por radiotransmisor entre los aparatos existentes en cada aldea o carta dirigida a los socios. Tras las deliberaciones de la asamblea, las decisiones se toman a partir del voto de la mayoría de los presentes. Las asambleas son presididas y secretariadas por dos socios electos. Nos parece importante destacar las semejanzas notadas por los propios Xavante entre la asamblea general de la organización y el consejo de los hombres maduros, los Xavante decían que la asamblea funcionaba como el consejo.

La estructura de la organización es dividida entre la junta directiva y los socios. Los socios pertenecen a las categorías de efectivo y honorario. Los socios efectivos son todas las personas reconocidas como pertenecientes a la comunidad Xavante de la aldea Sangradouro. Los socios honorarios pueden ser indígenas o no indígenas del Brasil o del exterior que contribuyan a la organización y sus metas. La admisión de los socios honorarios es hecha por propuesta de los socios efectivos y su aceptación es votada en las asambleas generales. Todos los socios tienen derecho a voto en las asambleas generales.

En un primer momento, esta estructura puede tener un aspecto institucionalizado como la de cualquier ONG de Occidente (“de los blancos”) y consecuentemente distante de la organización dual Xavante. Como presentado en el marco teórico de los movimientos sociales, según Blumer (1951) la institucionalización es la última etapa en los mecanismos y métodos de desarrollo de los movimientos sociales. Pero si comparamos la estructura de la OPIX con la organización social Xavante, se notan algunas similitudes. La estructura de la OPIX está dividida en dos, la junta directiva y los socios. Los socios se dividen en dos categorías, los efectivo, que tienen que ser *A’uwẽ* (nosotros), y los honorario, ellos, los *waradzu*. A partir de estas correlaciones, propongo que el pensamiento dualista Xavante es la base sobre la cual se construyó la estructura de la OPIX, su organización y división.

La función general de la junta directiva es administrar la organización, elaborar la planificación y el cronograma anual. No se permite ningún tipo de remuneración para la junta directiva y sus miembros se reúnen una vez al mes. La principal función del presidente es representar judicialmente la organización. La junta directiva es electa por aclamación, cuando estos obtienen la mayoría sencilla de más del cincuenta por ciento de los votos de los presentes en asamblea general. El tiempo previsto para el mandato de la junta directiva es de cuatro años. Durante el trabajo de campo la dirección existente había estado elegida en 2012; en 2016, empezó el mandato de una nueva junta directiva.

La organización pretende crear la función de tesorero cuando el proceso de registro de la organización como persona jurídica sea finalizado. Esta es una cuestión esencial para que puedan recibir aportes financieros. Sin la entrada de dinero, el tesorero no es una función necesaria. La función general del tesorero será gestionar las finanzas de la organización, específicamente el plan presupuestario, el informe y la prestación de cuentas anuales; planear formas de obtener recursos financieros para desarrollar proyectos de medio ambiente, preservación de la naturaleza, hierbas medicinales tradicionales, producción de maíz tradicional (el alimento de mayor relevancia ceremonial y cosmológica Xavante), frutas, carne y artesanía. Después de finalizado el proceso de registro de la organización como persona jurídica, también se pretende como un objetivo futuro formar un consejo fiscal compuesto por tres socios que serán responsables de la fiscalización y examen de las finanzas de la organización.

La alianza y articulación de la OPIX con el movimiento indígena nacional e internacional se produce en el marco de la Propuesta de Enmienda Constitucional número 215 (PEC 215) y también su participación en eventos nacionales e internacionales. Algunos miembros de la junta directiva de la OPIX participaron de la Cumbre de los Pueblos y del Campamento Tierra Libre. La Cumbre fue un evento paralelo organizado por asociaciones de la sociedad civil y los movimientos sociales en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible (Rio+20). La presencia de la OPIX en la Rio+20 llama la atención hacia la alianza entre el movimiento indígena brasileño y el ambientalismo internacional. En los últimos años, el movimiento indígena

transnacional empieza a apropiarse del discurso del activismo ambiental para justificar sus demandas y argumentar que los beneficios son globales.

7.2.2. Junta directiva de la OPIX y miembros del proyecto Aldea Digital

La junta directiva de la organización está compuesta de seis miembros elegidos por la asamblea general. El presidente, su vice, el secretario, su vice y el tesorero y su vice. En 2012, el presidente electo de la OPIX era Natal *Anhahö'a Tsereruremé*, el mismo que fue presentado en el apartado sobre el líder del proyecto *Aldea Digital*. El vicepresidente era Alessio *Tseredzati Tsirowewe*, también presentado anteriormente como uno de los coordinadores de los grupos del proyecto *Aldea Digital*. El secretario era Eliseu *Höiwawa'ötōwari Tserenhowamre*, integrante de uno de los grupos del proyecto *Aldea Digital* y su vice era Camilo *Dutsã Tsereruremé*, coordinador de un grupo del proyecto *Aldea Digital* y hermano de Natal. En este sentido, los datos evidencian que los coordinadores y un miembro del proyecto *Aldea Digital* son de la junta directiva de la organización. El cruce entre el foco de poder en la organización y el liderazgo en el proyecto *Aldea Digital* nos permite verificar que el proyecto fue apropiado y controlado por la organización.

De acuerdo con nuestros datos, todos los miembros de la junta directiva son del clan *Pö'redza'ono*, del linaje *Pahöri'wa* y aliados de la antigua facción dominante de Alexandre. Concluimos que la junta directiva fue compuesta por miembros de esta facción, que también detenta el dominio del proyecto *Aldea Digital*. La facción determinó los líderes de la OPIX, se apropió de la organización para extender y mantener su poder y garantizar así beneficios y privilegios. Sugiero que la OPIX puede ser considerada la asociación de la facción dominante. Como fue presentado anteriormente, el jefe de la facción opositora es de la aldea Don Bosco, que tiene otra organización, la asociación comunitaria de los indios de la aldea Don Bosco (ACOIMA-DB). Este dato refuerza el argumento que apunta que el sistema político Xavante y las facciones son la base de sus asociaciones. Consecuentemente, cada facción y aldea tiene su propia asociación.

7.2.3. Presidente de la OPIX y líder del proyecto *Aldea Digital*

Como fue presentado en el apartado anterior sobre la organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante en el proyecto *Aldea Digital*, se puede notar factores internos y externos en la elección de Natal como coordinador o “líder” del proyecto *Aldea Digital*. Los factores internos están relacionados con las facciones y linajes y los externos, inicialmente con proyectos de comunicación. Otros factores externos no presentados ni analizados hasta ahora son las correlaciones entre el liderazgo en el proyecto *Aldea Digital* y el foco de poder en la organización OPIX. Cuando empezamos el proyecto *Aldea Digital*, Natal era el presidente de la OPIX. De esta forma, nos pareció muy natural que él asumiera una posición de líder en el proyecto *Aldea Digital*. Una de las primeras actividades de Natal como presidente de la organización fue participar de un curso de formación política de líderes indígenas organizado por el Centro Amazónico de Formación Indígena (CAFI), una iniciativa creada por la Coordinación de las Naciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (COIAB)³¹. En esta ocasión, Natal compartió los conocimientos adquiridos en el taller de blog del proyecto *Aldea Digital* con los alumnos del curso de otras etnias, además de iniciar una alianza entre la OPIX y la COIAB. Natal fue enviado como representante de la comunidad Xavante de Sangradouro, dentro de una estrategia política Xavante de formación de líderes jóvenes.

Pero el rol de líder de Natal empieza a extrapolar la organización OPIX. El primer factor externo a la OPIX en la construcción de la carrera política de Natal fue su elección en 2014 como consejero de distrito de la Secretaria Especial de la Salud Indígena (SESAI), órgano del gobierno brasileño responsable de administrar las políticas públicas de atención a la salud de los pueblos indígenas. El segundo es su presentación en las elecciones municipales de 2016 como candidato a concejal de la ciudad de General Carneiro. El último

³⁰ La COIAB es la mayor asociación indígena del Brasil y fue creada en 1989 dentro del movimiento de multiplicación de las asociaciones civiles indígenas ocurridos en finales de década de 1980. (En: <<http://www.coiab.com.br/site/>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015).

factor externo importante es una conquista en la carrera profesional de profesor de Natal, pero que también le confiere prestigio político. La Universidad Federal de Goiás ofrece una Licenciatura Intercultural exclusiva para formación de profesores indígenas. En el desarrollo del proyecto *Aldea Digital*, algunos miembros del proyecto demostraron interés en realizar este curso. El equipo del proyecto les ayudó en las inscripciones para el proceso selectivo y algunos fueron aprobados, incluidos Natal y Alessio. Todos estos factores externos participaron activamente en el proceso de adquisición de prestigio político de Natal.

En el día 16 de Julio de 2012, Natal publica en el blog de la OPIX un texto identificándose como líder del movimiento indígena³². En este texto, él cuenta que empezó su carrera en el movimiento indígena con 24 años y presenta las iniciativas de la organización para su fortalecimiento, para la capacitación de líderes jóvenes y para la elaboración de políticas públicas del gobierno brasileño para los pueblos indígenas. La auto-identificación, auto-representación y toma de conciencia presente en esta publicación es un buen ejemplo del uso del blog y la participación de los medios de comunicación en el proceso de construcción de la carrera y de la identidad política de Natal.

7.2.4. Auto-representación visual en los medios digitales: La marca OPIX

La marca de la organización OPIX fue creada por Natal en colaboración con el proyecto *Aldea Digital*. En el capítulo de la metodología, hicimos la descripción del desarrollo y presentamos la evolución de la marca, desde los bocetos hasta la versión final. El objeto elegido por Natal para representar la organización fue la corbata *dañorebzu'a o tsõrebdzu*. La elección de la corbata como símbolo para representar una institución cuyo principal objetivo es la relación política con los no indígenas merece un análisis de su significado.

³¹ (Disponible en: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2012/07/lideranca-indigena-xavante-natal.html>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015)

Imagen 18. Marca de la OPIX



Fuente: Archivo personal

La corbata es una cuerda de algodón que utilizan hombres y mujeres atada en el cuello en los rituales. Es el ornamento corporal más utilizado por el pueblo Xavante. Tradicionalmente era usado solamente en los rituales, pero actualmente pasó a ser utilizado también en los encuentros con los blancos. En la parte de atrás, son fijadas plumas de determinados pájaros. La pluma cambia en función del contexto (ritual o el contacto con el blanco) y de la persona que lo utiliza. El uso de determinadas plumas es exclusivo de miembros de ciertos linajes que poseen derechos y deberes rituales o cosmológicos. Como se presentó el marco teórico sobre la sociedad Xavante, en los rituales, cada individuo debe usar una corbata con plumas específicas “de acuerdo con la función ritual o mágica que el usuario tiene el deber y el privilegio de ejercer [...] debido al hecho de ser miembro de cierto linaje” (Müller, 2007, p. 133). Los linajes son grupos de parientes consanguíneos y forman grupos políticos en facciones. En este sentido, el tipo de pluma utilizada identifica la persona dentro del sistema político y del parentesco Xavante. La pluma expresa visualmente privilegios relacionados con el poder político y el prestigio a través de la esfera ritual.

“Adornos [...] son insignias o medallas de distinción” (Müller, 1976, p. 189). La pluma de la marca de la asociación es de la cola del loro. La pluma de la cola del loro (*waihârâbâ*) es de uso exclusivo de las funciones rituales *abajiprétede’wa* o *aiutemanari’wa* (Müller (1976, p. 177, 190). El *abajiprétede’wa*, cuya traducción es el dueño de una cuerda roja usada en la cintura, puede ser tanto del clan *Poredza’ono* como del *Öwawe*. Es el propietario de este adorno ritual y su función es confeccionarlo. La otra función y linaje que usa la pluma del loro es el *aiutemanari’wa*, cuya función es nombrar las chicas en el ritual de iniciación femenino y tiene que ser del clan *Öwawe*.

Como se presentó anteriormente, Natal es del linaje *Pahöri’wa* y del clan *Pö’redza’ono*. Natal me dijo que la pluma de la marca de la OPIX pertenece al clan *Öwawe*. En Sangradouro, las personas del clan *Öwawe* son del linaje *Tebe*. Nos preguntamos si hay algún problema en el uso de la pluma de otro linaje para representar la asociación. En el desarrollo de la marca, Natal me pidió poner la imagen de una pluma en el dibujo de la corbata. Cogí una corbata que tenía e hice una fotografía de la pluma. En aquel momento, confieso que no tenía conciencia de que la pluma del loro era de un linaje distinto de Natal. Pero él tampoco cuestionó ni pidió un tipo concreto de pluma. Cuando le pregunté cuál era la pluma de su linaje, él me dijo que era *wamarĩ*. La palabra *wamarĩ* en el idioma Xavante tiene dos significados. El primero significa cruz, crucero o un palo que se pone en la cabecera de la tumba con forma de cruz. El segundo es el nombre de un árbol o madera que se utiliza como pendiente o en la corbata y que, según un mito Xavante, tiene la propiedad de hacer soñar. Hay un hombre con una función llamada *Wamarĩtede’wa*, traducido como soñador o visionario. Él también puede ser llamado *Wamarĩdzubtede’wa*, que significa el dueño del polvo blanco de la madera *wamarĩ* o el pacificador. El padre de Natal es un *Wamarĩtede’wa*, pero Natal no. La función es del linaje *wamarĩ*, que pertenece al clan *Pö’redza’ono*.

Hay dos posibles interpretaciones para este caso, la primera, interna y la segunda, externa. La primera puede estar relacionada con la propia noción de linaje Xavante. Como se presentó en el marco teórico sobre la sociedad Xavante, Welch (2009) caracteriza los linajes Xavante como “dueños” de cargos políticos-

rituales que pueden ser regalados o robados, lo que resulta en alianzas políticas y la transferencia de estos cargos a otros linajes. En el apartado sobre la organización social de los medios de comunicación Xavante, fue descrito el conflicto político y la disputa por el poder entre las facciones en la aldea Sangradouro. En muchos momentos, el conflicto y la disputa era calificado por algunas personas como una falta de unión y algo que necesitaba una solución. Sugiero de forma especulativa que el uso de la pluma de otro linaje fue un “robo” con el reto de hacer una alianza política entre el linaje de Natal con el otro linaje y con esto intentar unir la aldea, una vez que la organización pretende representar toda la aldea y no una linaje o una facción.

La segunda posible interpretación, y externa, es que la pluma y la corbata en este caso están siendo utilizadas fuera de su contexto ritual y para un público que no conoce su significado. En este sentido, es posible que el criterio de elección fuera otro que no el de linaje. Cuando consulté a Natal sobre el significado de la marca de la organización, él me dijo que ella representaba a todo el pueblo Xavante, todos los linajes y clanes; todos los pueblos indígenas y sus derechos originarios; que los indígenas son el pueblo brasileño nativo. Por eso, utilizaban la pluma verde y amarilla, por el valor de la naturaleza en su sociedad, cultura, creencia, costumbre y tradición. La pluma como símbolo de la naturaleza y la marca de la OPIX asociada a cuestiones más generales como la ecología y la preservación ambiental. El punto de vista de Natal sobre la naturaleza en la cultura Xavante revela que la comunidad de la aldea vincula la lucha de su organización con el movimiento ambiental occidental. Graham (1995) también afirma que otro grupo indígena de la familia etnolingüística *Jê*, los *Kayapó*, desarrollan estratégicamente símbolos indígenas para atraer la atención del público y de los medios de comunicación internacionales asociándose con la política ecológica.

En los encuentros con “los blancos”, los hombres Xavante pasarán a utilizar la corbata como un símbolo para representar su identidad cultural para los no indígenas. Un ejemplo de esta nueva práctica es la presentación de performances culturales con partes de danzas de los rituales para el público no indígena, donde se utiliza la corbata, la pintura corporal roja y otros adornos

corporales de los rituales³³. La corbata elegida para estas presentaciones y encuentros lleva a menudo plumas coloridas, plumas con colores fuertes. Creo que en estos encuentros el criterio de selección dominante es estético, pero también aparece lo político. Plumas coloridas pueden representar y simbolizar más adecuadamente la cultura Xavante dentro de las expectativas y criterios que un blanco espera que sea una cultura indígena “auténtica” o “verdadera”. Además, puede ayudar en la lucha de los Xavante para que los blancos los reconozcan como indígenas “auténticos” para que tengan sus derechos garantizados.

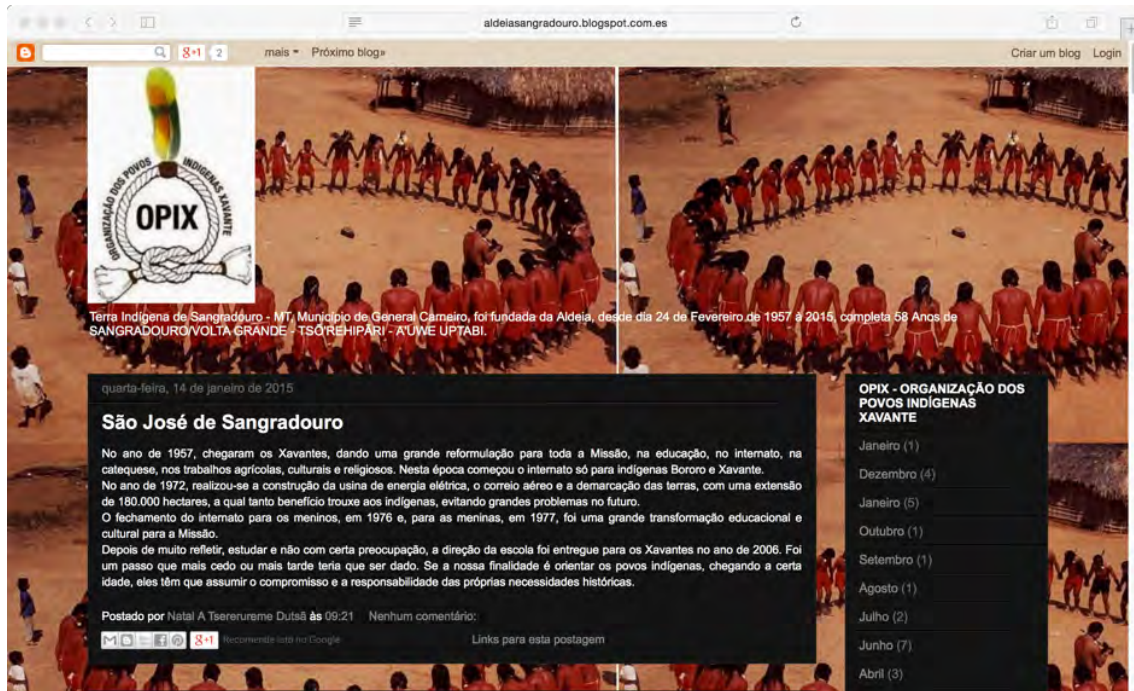
Los adornos corporales, la corbata y los pendientes cilíndricos (*daporewa'u*) utilizados después del ritual de perforación de las orejas, así como el corte “tradicional” del pelo son a menudo utilizados por el pueblo Xavante como símbolos para representar su identidad cultural para los no indígenas. Son parte de lo que los Xavante identifican como *A'uwē-höïmanazé*, concepto presentado en el marco teórico sobre la sociedad Xavante. Cuando estos símbolos son utilizados fuera de su contexto “verdadero” o “auténtico”, ellos adquieren un nuevo significado. En este caso, la manipulación del significado de la corbata como signo cultural tiene objetivos políticos. Conforme el marco teórico del movimiento indígena, Bello (2004, p. 39) afirma que estos movimientos destacan la disposición y ordenación de códigos y símbolos culturales para su distinción y reconocimiento como indígenas “auténticos”. La reelaboración, reformulación y reinención de este símbolo cultural sigue una política Xavante de su propia identidad. La invención Xavante de su propia tradición cultural o la recuperación de su pasado para vivir el presente es un proceso y una estrategia utilizada por el movimiento político Xavante en el caso de la marca de la OPIX. La marca politiza la cultura Xavante como una expresión política de la identidad étnica Xavante.

Conforme fue presentado en el marco teórico sobre la pintura corporal Xavante, para los Xavante la planta llamada urucú (o achiote), en particular, y el

³² Para más información sobre estas nuevas prácticas, ver: Spaolonse, Marcelo Barbosa. Uma tradição em performance: Corporalidade, Expressividade e Intercontextualidade num rito de Iniciação social entre os Xavante de Sangradouro. Dissertação de Mestrado. UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis: 2006.

color rojo, en general, tienen propiedades creativas y beneficiosas. El rojo es su color favorito y se caracteriza a los ojos de los Xavante por su gran belleza y, sobre todo, fortalece a la persona. Por lo tanto, se asocia con propiedades vitales, creativas y positivas. El rojo se asocia con la creación, mientras que el negro se asocia con la destrucción.

Imagen 19: Blog de la OPIX



Fuente: <http://aldeiasangradouro.blogspot.com> [Acceso en: 22 Septiembre 2015]

Si relacionamos la escala cromática de la pintura corporal Xavante con el padrón estético del blog de la organización OPIX, podemos observar que el blog se basa en los colores presentes en el sistema de comunicación visual Xavante. Los principales colores del blog son el rojo, el negro y el blanco, colores presentes en la pintura corporal. La fotografía en el plano del fondo del blog es de un momento del ritual de iniciación masculino donde se ve la performance de los iniciandos pintados de rojo y de sus padrinos, de negro, todos en círculo, mientras cantan y danzan el *daño're* (cantos colectivos). Sugiero que, de la misma forma que la marca de la OPIX, el uso de la cultura y del ritual en los aspectos estéticos del blog es otra evidencia de la instrumentalización política de la cultura Xavante. La fotografía aquí tiene la función y el significado de

representar la cultura Xavante “auténtica” o “verdadera”, en Xavante, *A’uwẽ-höïmanazé* para los blancos. Como forma de diferenciarse y ser reconocidos por “los blancos” como indígenas “auténticos” y consecuentemente respetar sus derechos.

7.2.5. Estrategias de acción comunicativa digital

La organización OPIX creó su blog durante los talleres del proyecto *Aldea Digital*. Los miembros de la organización tienen conciencia de la importancia de los medios de comunicación en la sociedad occidental. Inicialmente, la idea era hacer un blog de la aldea Sangradouro. La dirección creada para el blog fue aldeiasangradouro.blogspot.com. Pero tanto el proceso político interno, con el conflicto entre las facciones y la creación de la organización, como el proceso político externo con los conflictos involucrados en los cambios en la cuestión de la demarcación de las tierras indígenas de Brasil influyeron en las publicaciones, en cuyo contenido empezó a dominar la política totalmente.

Empiezo la descripción del blog como estrategia de acción por la publicación del día 13 de mayo de 2012³⁴. En ella fueron divulgados dos documentos, uno oficial, destinado al alcalde de la ciudad de *General Carneiro*, y otro para la Fundación Nacional de Salud (FUNASA), órgano responsable por la Secretaria Especial de Salud Indígena (SESAI). El documento para el ayuntamiento reivindica providencias con relación a la basura en la aldea. Un problema generado por el contacto con los blancos que la comunidad de la aldea intenta gestionar³⁵. El documento destaca también que las personas de la aldea son electoras en esta ciudad. El segundo oficio describe que este órgano empezó obras de saneamiento básico en la aldea, como la instalación de tanques de agua y baños, pero que siguen todavía inacabadas y solicita su finalización. Los dos documentos citan las leyes en que se basan las solicitudes e identifican los responsables de su cumplimiento. Los miembros de la

³³ (En: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2012/05/reivindicar-o-decreto-sobre-agua.html>>. Consultado en: 22 Septiembre 2015)

³⁴ Para más información sobre el problema en la aldea ver el video: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2012/05/tsorehipari-re-romhoimana-problemas-na.html>>. Consultado en: 12 Noviembre 2015.

organización nos mostraron un primer borrador de los documentos y solicitaron ayuda para mejorarlo. Después de algunas modificaciones, los oficios fueron entregados personalmente y luego publicados en el blog. Como la organización todavía no obtuvo el registro de persona jurídica, los documentos fueron hechos en nombre de otra asociación de Sangradouro, la Asociación *A'uwê Uptabi*. La acción tuvo una pequeña repercusión en la ciudad y logró como resultado la alianza de la OPIX con la Facultad de Gestión Ambiental de la Universidad de Cuiabá (UNIC), que se sensibilizó con los problemas en la aldea y se comprometió a desarrollar proyectos ambientales. Pero eso no fue suficiente. Dos años después, en enero de 2014³⁶, el blog vuelve a publicar una denuncia sobre la situación en la aldea. El problema del saneamiento sigue sin una solución. Esta publicación es un ejemplo de la producción de información Xavante de nivel local para mediar las relaciones de la OPIX con el Estado.

A nivel regional, el blog fue utilizado para compartir noticias de otros medios de comunicación, de otras ONGs y asociaciones políticas. Las noticias se refieren a los problemas y conflictos en la demarcación de las T.I. Xavante de Sangradouro y *Marãiwatsédé*. La T.I. Sangradouro está en proceso de redemarcación desde 2003. Los Xavante acusan a sus vecinos terratenientes de invadir la reserva indígena y entrar así en conflicto. La Fundación Nacional del Indio (FUNAI) creó una comisión técnica para evaluar el caso. El grupo de trabajo del gobierno responsable del levantamiento del área fue expulsado por los funcionarios de las haciendas. La historia de la T.I. *Marãiwatsédé* es más compleja. El pueblo Xavante fue retirado del área en 1965. La tierra fue ocupada por una sucesión de terratenientes, por una multinacional italiana y por ocupantes ilegales³⁷. Fue identificada y aprobada por la FUNAI en 1992, homologada por el Presidente de Brasil y registrada en la Secretaría del Patrimonio de la Unión en 1998³⁸, pero solo un cuarto del área fue reconocido

³⁵ (Disponible en: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2014/01/a-situacao-sanitario-da-sesai-e-muito.html>>. Consultado en: 12 Noviembre 2015)

³⁶ Para más información sobre la historia de la T.I. *Marãiwatsédé* ver: <<http://maraiwatsede.org.br/>>. Consultado en: 12 Noviembre 2015.

³⁷ Para más información sobre el histórico del proceso de reconocimiento de *Marãiwatsédé* ver: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/4019>>. Consultado en: 12 Noviembre 2015.

por el Supremo Tribunal Federal en 2004. Un grupo Xavante volvió a esta parte de la tierra mientras aguarda el juicio y la retirada de los invasores del restante de la tierra.

Además de compartir noticias de otros medios de comunicación, el blog también fue utilizado para cuestionarlas. En Marzo de 2013³⁹ fue divulgado un oficio en el blog como respuesta a las noticias publicadas en los periódicos de la ciudad de Primavera del Leste, la más cercana a la aldea, además de difundida en el canal de televisión Central América y en varios sitios web. Las noticias exponían que la comunidad de la aldea Sangradouro estaría cobrando peaje de los vehículos que circulan por la carretera BR-070, ubicada en frente a la entrada de la T.I., robando la carga de camiones que sufrían accidente y agrediendo a agentes de la policía de tráfico. En la nota, la organización afirmaba que las noticias son distorsiones de los hechos que marginalizan a la comunidad de la aldea. El documento niega el peaje, la acusación de agresiones y esclarece que la carga a la que se refiere la noticia se corresponde con alimentos perecederos que estaban pudriéndose al lado de la carretera. También afirma que la noticia lo sobredimensiona porque no tuvo la preocupación de oír todos los puntos de vista del caso, solamente el de los blancos. El blog fue utilizado para presentar el punto de vista Xavante, que claramente no tiene espacio en los medios de comunicación masivos de los blancos, como se nota en este caso.

La publicación del Octubre de 2013⁴⁰ divulga fotografías de una manifestación en que notamos la articulación entre el movimiento indígena local y el nacional. La comunidad de la aldea Sangradouro bloqueó la carretera BR-070 como protesta contra la Propuesta de Enmienda Constitucional número 215 (PEC 215). La Constitución brasileña del 1988, en el artículo 231, afirma que “Son reconocidos a los indígenas [...] los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiéndole a la Unión demarcarlas, protegerlas y hacer respetar todos sus bienes”. El proceso de demarcación y reconocimiento de una tierra indígena es actualmente una atribución de la Fundación Nacional

³⁸ (Disponible en: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2013/03/indios-xavantes-nota-de-repudio-opix.html>>. Consultado en: 12 Noviembre 2015)

³⁹ (Disponible en: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2013/10/indios-xavantes-bloqueiam-br-070-em-mt.html>>. Consultado en: 12 Noviembre 2015)

del Indio (FUNAI). La PEC 215 propone cambiar la decisión al Congreso brasileño. O sea, deja de ser un proceso técnico que involucra un laudo antropológico del poder ejecutivo y pasa a ser un proceso político del poder legislativo, a cargo de senadores y diputados. La PEC también permite la revisión de las tierras ya demarcadas. En las fotografías de la manifestación se ve una banda blanca con textos contra la PEC y en apoyo a la movilización nacional indígena.

En Enero de 2104⁴¹ la organización, en colaboración con el proyecto *Aldea Digital*, produce y publica un video en el blog en que contesta una serie de afirmaciones presentes en la opinión pública brasileña sobre la política de reconocimiento de los indígenas y de sus tierras. En resumen, ellos niegan dos ideas centrales: 1. Que hay mucha tierra para pocos indígenas y 2. Que muchas etnias dejaron su cultura y no son ya indígenas “verdaderos”. El video contradice la primera afirmación con datos comparativos entre el porcentaje de tierras indígenas y de propiedad privada. La segunda afirmación es cuestionada con el argumento de que los indígenas que hablan portugués, utilizan la cultura material y la tecnología occidental, y siguen siendo indígenas. Para ellos, el portugués es un arma de defensa de sus derechos y en el final del video preguntan al espectador: ¿quién los va a comprender si hablan en su idioma?

El blog de la OPIX también publica en Junio de 2012⁴² la Declaración final del IX Campamento Tierra Libre - Buen Vivir / Vida Llena. La declaración fue escrita y firmada en la Cumbre de los Pueblos, un evento paralelo en la Rio+20 en que participaron más de 1800 líderes y organizaciones indígenas, incluidos los miembros de la OPIX. Hay otra publicación en el blog en Junio de 2012⁴³ en lengua inglesa. Aunque nadie en la organización tiene dominio del idioma, la publicación cita la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los

⁴⁰ (Disponible en: <<http://aldeiasangradouro.blogspot.com.es/2014/01/ha-muita-terra-para-o-indio-no-basil.html>>. Consultado en: 18 Noviembre 2015)

⁴¹ (Disponible en: <<https://aldeiasangradouro.blogspot.co.uk/2012/06/carta-do-rio-de-janeiro-declaracao.html>>. Consultado en: 18 mayo 2016)

⁴² (Disponible en: <<https://aldeiasangradouro.blogspot.co.uk/2012/06/celebrating-10-years-of-ratification-of.html>>. Consultado en: 18 mayo 2016)

pueblos indígenas⁴⁴ y el Convenio n° 169⁴⁵ de la Organización Internacional del Trabajo. Las publicaciones son una evidencia del impacto de la participación de los representantes de la OPIX en la Rio+20. El resultado de esta participación es la articulación entre el movimiento indígena Xavante local y el internacional. Las publicaciones también indican que esta participación proporcionó a la organización una consciencia de sus derechos a nivel internacional y el encuentro con personas de otros países que son como “nosotros”, con las cuales los indígenas se reconocen y se identifican.

De modo general, el análisis del contenido del blog demuestra que se puede dividir las publicaciones en dos tipos: a) los contenidos producidos por los propios Xavante miembros del proyecto y b) las publicaciones que comparten noticias producidas por otros medios de comunicación masivos de los blancos. Además, se puede clasificar el primer grupo como producto de informaciones de nivel local, mientras que el segundo se divide en tres niveles: 1. regional, 2. nacional e 3. internacional. El blog fue utilizado para mediar las relaciones con el blanco o *waradzu*. La categoría *waradzu* en el blog se refiere a tres actores sociales distintos: 1. el Estado brasileño, 2. los medios de comunicación masivos y 3. los terratenientes. La producción de información Xavante fue utilizada en el blog para mediar las relaciones solamente con el Estado y con otros medios de comunicación. Con el primero, el blog fue utilizado para reivindicar acciones del Estado, para expresar opiniones sobre cambios en la ley y para registrar manifestaciones. El segundo se refiere al uso del blog para presentar el punto de vista Xavante y contestar la veracidad de artículos de los medios de comunicación masivos y su representación estereotipada de los Xavante.

7.2.6. Discurso político en los medios digitales

Nos preguntamos sobre es el discurso Xavante en los medios de comunicación y si el discurso político Xavante en sus medios de comunicación

⁴³ (Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf>. Consultado en: 18 Noviembre 2015).

⁴⁴ (Disponible en: <http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf>. Consultado en: 18 Noviembre 2015).

es el mismo que hacen los hombres adultos en el centro de la aldea. También nos cuestionamos sobre cuáles son las diferencias entre el discurso y la oratoria política Xavante en los espacios centrales de la aldea y el discurso político de la organización OPIX en los medios de comunicación, específicamente en su blog.

Conforme lo presentado en el marco teórico, para Turner (1992) el discurso mediático y la apropiación del video en otro grupo indígena *Jê*, los *Kayapó*, “sigue las metáforas retóricas y las formas de estructuración de la oratoria y del procedimiento político *Kayapó*” (1992, p. 12). El orden secuencial y la representación mediática de un evento político *Kayapó* puede utilizar como modelo las “formas de resolución de los conflictos políticos *Kayapó*” (1992, p. 11).

Como espacio social Xavante, la plaza central es el principal espacio público, masculino, el fórum de discusión y resolución de las disputas políticas en las aldeas Xavante. Para Graham (1986) los hombres adultos hacen la mediación entre el espacio público y privado, transmitiendo a sus familias los mensajes del consejo. Ellos funcionan como unos altavoces que amplifican para toda la comunidad de la aldea las decisiones relevantes.

Conforme fue presentado anteriormente, la gran mayoría de las publicaciones del blog son de autoría individual. El autor fue Natal, presidente de la OPIX. Según el análisis de la estructura de la organización, los miembros de la junta directiva son del mismo linaje y de la facción dominante de la aldea Sangradouro. La facción dominante determinó el presidente y la junta directiva de la organización como forma de extender su poder hacia fuera de los límites de la aldea con el objetivo de controlar la entrada de recursos económicos provenientes de las relaciones políticas con los blancos. Si la OPIX es gestionada por la facción dominante, el discurso político de la organización en su blog debe de estar en sintonía con la oratoria política del jefe de la facción dominante en el centro de la aldea. Por lo tanto, el discurso del blog sería una simple reproducción del *warã* y la amplificación de la oratoria política del líder de la facción dominante y de su consejo de los hombres para los blancos, el principal público del blog. Como se presentó en el marco teórico sobre la oratoria política Xavante, el discurso político en el centro de la aldea es híbrido, colectivo

y colaborativo. Es un discurso que se adapta perfectamente a los objetivos de la OPIX, que es representar toda la comunidad de la aldea. En este caso, el blog asumiría la función de mediatizar y transmitir como un representante el discurso del jefe y del consejo de los hombres para los *waradzu*.

En un primer momento, el examen del compartimiento de noticias de otros medios de comunicación del blanco en el blog de la OPIX podría ser interpretado como un discurso ajeno a la oratoria Xavante, producto de la influencia de la cultura occidental. Pero, como se presentó en el marco teórico, para Graham (1993) una de las principales características del discurso político Xavante es la mezcla de voces opuestas. Cuando los mensajes políticos del centro de la aldea se tornan públicos en el blog, ocurre un cambio del medio, del receptor y un proceso de mediatización del discurso y de la oratoria política. Este proceso incluye la traducción de los signos de la cultura Xavante y una adaptación al medio pensando en el nuevo receptor del mensaje; es decir, un proceso de traducción para otro sistema de significación y la adaptación para otro medio de comunicación, ambos de la cultura occidental. Cambia el receptor y la forma, pero no el contenido. El discurso, la información y el mensaje permanecen. El discurso de la OPIX en el blog es híbrido, es la suma del discurso del jefe de la facción dominante, de los miembros del consejo de los hombres, de la junta directiva de la organización y, conforme se presentó anteriormente, de la apropiación del discurso del activismo medioambiental occidental. Una vez que no dispongo de ejemplos que demuestran esta última afirmación, la presento como una especulación.

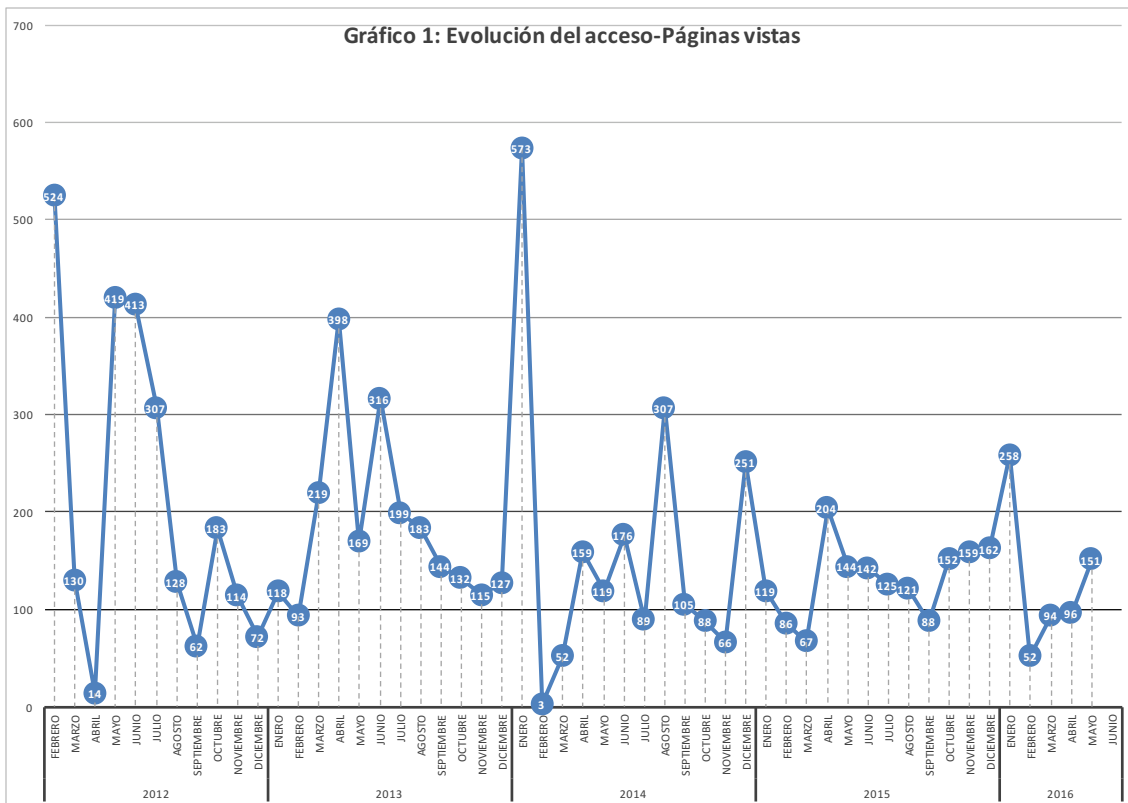
7.2.7. Estadísticas del acceso del blog de la OPIX

El informe de las estadísticas del acceso del blog revela la cobertura y distribución geográfica del público. El blog tiene un total de 8787 visualizaciones, desde su creación en 2012 hasta el momento del cierre de esta tesis doctoral, en 2016. En concreto, los datos de la visualización del blog indican el alcance de la audiencia en el periodo comprendido entre febrero de 2012 y Mayo de 2016, o sea, más de 4 años.

Tabla 10: Accesos del blog

Páginas Vistas	2012	2013	2014	2015	2016	TOTAL
Enero		118	573	119	258	1068
Febrero	524	93	3	86	52	758
Marzo	130	219	52	67	94	562
Abril	14	398	159	204	96	871
Mayo	419	169	119	144	151	1002
Junio	413	316	176	142		1047
Julio	307	199	89	125		720
Agosto	128	183	307	121		739
Septiembre	62	144	105	88		399
Octubre	183	132	88	152		555
Noviembre	114	115	66	159		454
Diciembre	72	127	251	162		612
TOTAL	2366	2213	1988	1569	651	8787

Gráfico 1: Evolución del acceso-Páginas vistas



El gráfico 1 y 2 muestran la evolución del acceso del blog de la OPIX de 2012 hasta 2016. El gráfico 1 muestra que el mes con más accesos fue Enero de 2014, seguido del mes con menos accesos, Febrero 2014. Esta gran variación en el acceso de un mes a otro es visible en el gráfico 1. En el gráfico 2 el posible observar la reducción en el número total de accesos al año. El año con más accesos fue 2012, justamente el primer año de realización de los talleres del proyecto.

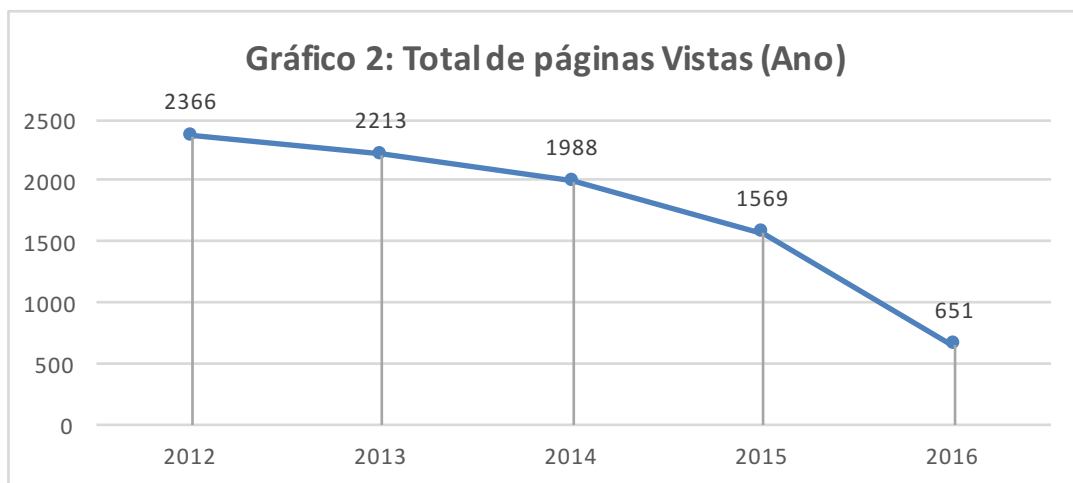


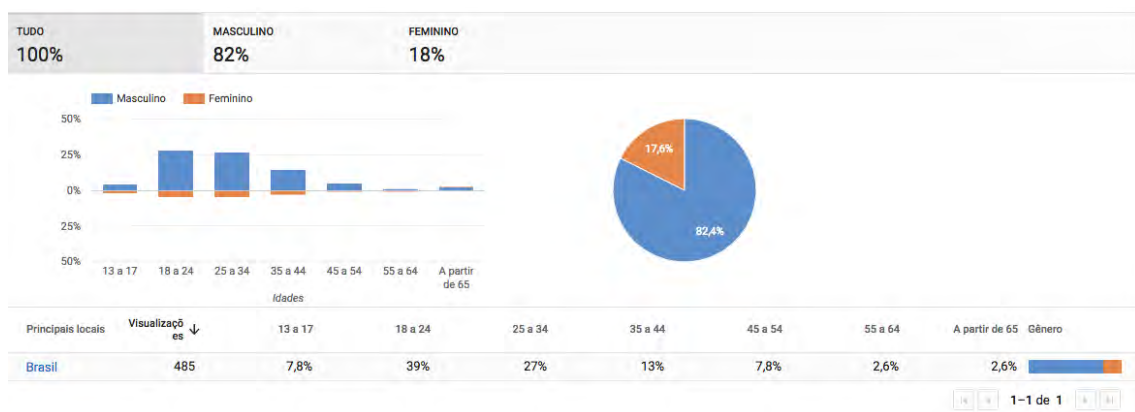
Gráfico 3. Páginas vistas por países



Entrada	Páginas vistas
Brasil	5910
Estados Unidos	1297
Rusia	793
España	422
Alemania	216
Reino Unido	118
Malasia	103
Ucrania	79
Francia	77
China	36

Conforme el gráfico 3, el país con más acceso al blog fue, como no podría ser de otra manera, Brasil. Luego, viene Estados Unidos, seguido de Rusia, España y Alemania. Es difícil determinar con precisión si los accesos en Brasil son de los “blancos” o de indígenas. En el año de 2015, la ciudad de Brasil con más accesos fue Goiânia, seguida de São Paulo y Rio de Janeiro. La única ciudad cerca de la aldea con unos pocos accesos es Barra do Garças, donde se podría suponer que se tratan de accesos de los propios indígenas. En el año 2015, la información demográfica del público muestra que 82% son hombres y 18% mujeres, de los cuales 39% se compone por personas de la franja etaria entre 18 a 24 años, 27% tiene entre 25 a 34 años, 13% entre 35 a 44 años, 7,8% de 13 a 17 y de 45 a 54 años y por fin 2,6% tienen más de 55 años.

Gráfico 4. Informaciones demográficas (Edad y genero)



Además, en 2016, el blog tiene veinte y cinco seguidores. Doce mujeres y nueve hombres no indígenas brasileños. Dos indígenas, uno Xavante y otro de la etnia Juruna. Y dos asociaciones, una indígena, la Asociación Tepepa de la T.I. Xavante São Marcos y la Asociación Naturaleza y paz, centrada en cuestiones de preservación del medio ambiente.

Otro dato es la fuente de tráfico del blog. La gran mayoría de las personas llegó al blog a partir de búsquedas en el google. En seguida, desde Facebook, del compartimiento de las publicaciones del blog en la red social y del grupo del proyecto. Otra fuente significativa del acceso al blog fue desde la página web del Instituto Socioambiental, una organización de la sociedad civil de interés público,

donde el blog de la OPIX consta en el listado de organizaciones políticas indígenas de Brasil.

Grafico 5. Fuente de tráfico del blog

Sitios de referencia

Entrada	Páginas vistas
www.google.com.br	2033
www.facebook.com	513
pi.b.socioambiental.org	392
www.vampirestat.com	233
www.google.com	170
m.facebook.com	32
www.adsensewatchdog.com	27
www3.bestbxcleaner.com	27
l.facebook.com	22
www.7secretsearch.com	21

7.3. Conclusiones particulares

Como se demostró en este capítulo, el blog fue utilizado para mediatizar las relaciones políticas de la OPIX con el blanco o *waradzu*, el principal público del blog. La categoría *waradzu* en las publicaciones del blog se refiere a tres actores sociales distintos: 1. el Estado brasileño, 2. los medios de comunicación masivos y 3. los terratenientes. Conforme fue presentado en el marco teórico de la sociedad Xavante, el *waradzu* es un enemigo en potencial. Podemos identificar en las publicaciones del blog tres tipos de enemigos distintos de la organización OPIX. 1. El Estado como principal enemigo político, 2. los terratenientes como enemigos económicos en la lucha por la tierra y 3. los medios de comunicación masivos podrían ser interpretados como enemigos en la guerra mediática, una nueva batalla que los Xavante empiezan a luchar y cuyo objetivo central es el derecho de representarse y tener una voz propia. De esta forma, el blog fue utilizado como un espacio político para la comunicación y la acción colectiva de la organización política OPIX.

El argumento de este capítulo es que la estructura de la OPIX fue organizada y dividida fundamentándose en el pensamiento dualista Xavante. Además, la gestión y el liderazgo de la organización fueron determinados y

controlados por la antigua facción dominante. En este sentido, las acciones políticas de la organización contra el Estado tienen como base el propio sistema político Xavante. Los miembros de la junta directiva de la organización son también miembros de la facción dominante. Podemos deducir que, desde el punto de vista de la OPIX, el Estado fue considerado su enemigo político. A través de la incorporación del Estado en el sistema político Xavante, el Estado se transformaría en una facción opositora.

En el caso del conflicto y de las disputas mediáticas, la relación entre el medio indígena Xavante y los medios de comunicación masivos propone un cambio de punto de vista y de perspectiva. Cuando la comunidad de la aldea empieza a representarse y a producir sus propios medios de comunicación para divulgar su punto de vista y su voz, ellos no solo cuestionan la representación que los medios de comunicación masivos hacen de su pueblo, sino que también dejan de ser receptores, espectadores y público y pasan a ser actores, agentes, emisores y productores de información. En esta inversión, los medios de comunicación masivos pasan a ser los destinatarios y el receptor de los mensajes de los medios de comunicación Xavante. Esta transformación supone un cambio en las relaciones de poder, donde el sitio desde el cual emana la información es el centro de la aldea. La marca del proyecto *Aldea Digital* representa y simboliza visualmente muy bien esta idea, el origen y el emisor del mensaje e información es el centro de la aldea. El proceso de construcción de este discurso político Xavante en el blog es híbrido. Incluso, nos preguntamos si la práctica de compartir informaciones de otros medios de comunicación masivos en el blog es solamente la influencia de la cultura occidental, o si también es la continuidad del discurso político Xavante del *warã*, cuya base es la mezcla de voces opuestas, conforme fue demostrado en el marco teórico de la sociedad Xavante.

Por fin, los resultados indican que la internet, entre otros factores, posibilitó la articulación internacional de la OPIX, así como su utilización como agente de movilización para la acción colectiva del movimiento indígena brasileño.

8. Medios audiovisuales e Identidad Xavante

8.1. Introducción

En este apartado, nos interesa reflexionar sobre la participación, influencia e impacto de los medios audiovisuales en la construcción de la identidad indígena Xavante y sus múltiples procesos de identificación: personal, social, político y cultural. Se pretende analizar cómo los Xavante se representan en los medios audiovisuales y la mediación entre los Xavante y los “otros”. Además, comprobaremos cómo las formas tradicionales de auto-representación quedan reflejadas en los contenidos mediáticos que crean. Nos preguntamos: ¿cuál es el impacto del uso de los medios de comunicación sobre la identidad Xavante? y ¿cuál es la relación de los Xavante con sus “otros”, a partir de la visibilidad mediática que crean sobre sí mismos?

Conforme fue presentado en el marco teórico, Bartolomé (2006) identifica dos sistemas y discursos en la elaboración de la identidad indígena: “uno se refiere a la naturaleza del ‘nosotros’ y el segundo, al nosotros confrontado con los ‘otros’” (2006, p.40). Para Barth (1976), los grupos étnicos y las relaciones interétnicas dependen de la construcción y conservación de una frontera étnica y de la dicotomía entre miembros (yo) y extraños (otro). Por lo tanto, los resultados en este capítulo serán divididos en dos partes. En un primer momento, presentaremos el discurso Xavante sobre “nosotros” presente en los medios audiovisuales desarrollados en el proyecto *Aldea Digital* y en seguida la relación entre los Xavante con los “otros”, específicamente los blancos.

8.2. Mito e Identidad Xavante en los medios audiovisuales

Recordemos, como se dijo en la parte del marco teórico sobre la sociedad Xavante, los Xavante se identifican y autodenominan en su lengua como *A'uwẽ*, que puede ser traducido como gente, humano o persona. Pretendemos

demonstrar que la noción de persona y el discurso Xavante sobre sí mismo, presente en los medios audiovisuales desarrollados en el proyecto *Aldea Digital*, se fundamentan en sus mitos del origen.

8.2.1. Mito del origen del pueblo Xavante

En estos 14 años de relación con el pueblo Xavante, oí muchas versiones de su mito del origen⁴⁶, contadas por personas y en situaciones distintas. La versión que presento a seguir fue narrada en Xavante en el taller de cartel del proyecto *Aldea Digital*, por el anciano Francisco *Pronhopa* y traducida para el portugués por los alumnos del taller⁴⁷.

El origen del pueblo Xavante (*Wapotó na`rada*)

Antes de todo, era oscuro, no había ninguna nube, ni sol. Repentinamente apareció las nubes y un arco iris. Los hijos de las nubes, dos hermanos llamados *Butsé* y *Urebe*, bajan de las nubes por el arcoíris a la tierra.

Así empezaron a pensar en crear las mujeres. Entonces prepararon dos cilindros de la madera *Wamarĩ*, como los pendientes usados por los hombres Xavante. *Butsé* pintó las puntas de la madera de rojo. *Urebe* pinto una raya roja. Ellos pusieron los cilindros de madera en el suelo y los cubrieron con hojas de los árboles.

Al día siguiente, los dos cilindros se transformaron en dos mujeres. *Butsé* dio la mujer que él creó para *Urebe* y *Urebe* dio su mujer para *Butsé*. *Butsé* se casó con esta mujer llamada *Tsinhotsẽ'ẽwawẽ*. Tuvieron cinco hijos: *Tsõrõpré*, *Tsõrõ`rada*, *Aptsi`ré*, *Tserebutuwẽ* y *Tsitóbné*. *Urebe* se casa con la otra mujer llamada *Petsi'õtõrĩ'õ*. También tuvieron cinco hijos: *Tsa'amrĩ*; *Wéré'é*, *Tsitõmowẽ*, *Wadahité* y *Tsipadzabé*.

A partir de ahí comienza la división entre los clanes. *Butsé* crea el clan *Põ`redza`õnõ* y *Urebe* crea el clan *Õwawẽ*.

⁴⁵ Como resultado de la investigación de mi máster, produje un documental que explora las relaciones entre el mito del origen y el ritual de iniciación masculino Xavante. Video disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=MtiFhsJnj7U>>. Consultado en: 10 Enero 2016.

⁴⁶ Para más publicaciones con otras versiones del mito del origen del pueblo Xavante o sobre la mitología Xavante en general ver: Giaccaria e Heide (1984, p. 11-13), Maybury-Lewis (1984, p. 220, 350), Medeiros (1990), Sereburã et alii (1998), Shaker (2002, p.71), Falleiros (2012).

Según los alumnos del taller, el anciano dijo que solo se acordaba de los nombres de los hijos varones de *Butsé* y *Urebe*. Faltaba identificar los nombres de las hijas mujeres. Pregunté a otros ancianos por estos nombres pero nadie se recordó.

Este mito explica muchas cosas de la identidad Xavante. Los nombres y el origen de sus ancestros (cielo), el origen de las mujeres (cilindro madera) y el origen de los clanes, la división del pueblo Xavante en dos clanes, la regla del matrimonio entre los dos clanes y el intercambio de mujeres por parte de los hombres.

La presencia del cilindro de madera en el mito merece destaque. Según Maybury-Lewis (1984), sólo después de utilizar los pendientes cilíndricos es “que se pasa a la condición plena de hombres” (Maybury-Lewis, 1984, p. 314). Para Fernandes (2010, p. 455), los pendientes cilíndricos no son solo una condición para la formación de hombres plenos, más que esto, es la condición esencial para la persona Xavante plena.

Los hombres empiezan a utilizar este ornamento después de perforar sus orejas en el ritual de iniciación. Los pendientes cilíndricos colocados en los lóbulos de las orejas son símbolos del ritual de iniciación, un signo de la transición del soltero (*wapté*) a su nuevo estatus de joven recién maduro (*ritéí'wa*). Son una marca corporal y una señal de pertenencia al grupo. Solo la persona que tiene esta marca en su cuerpo puede ser considerado un miembro de la sociedad Xavante. También representan la madurez sexual de sus miembros, una vez que se puede asociar esta penetración social de sus cuerpos con el sexo. Para Maybury-Lewis (1984, p. 314), los “dilatadores cilíndricos perforan los lóbulos de las orejas del iniciado de la misma manera que su pene [...] puede penetrar a una mujer”. Los cilindros de madera del mito también ayudan a explicar la ceremonia de perforación de las orejas del ritual de iniciación. Los perforadores deben ser del clan opuesto al del joven que él deberá perforar la oreja. Después de perforada, él introduce un trozo del tallo de una planta pintada de rojo. Como en el mito, el perforador da el cilindro de madera pintado de rojo (simbolizando la mujer) a la persona del otro clan. Su objetivo principal sería la transmisión y actualización del modelo de persona, el ancestro

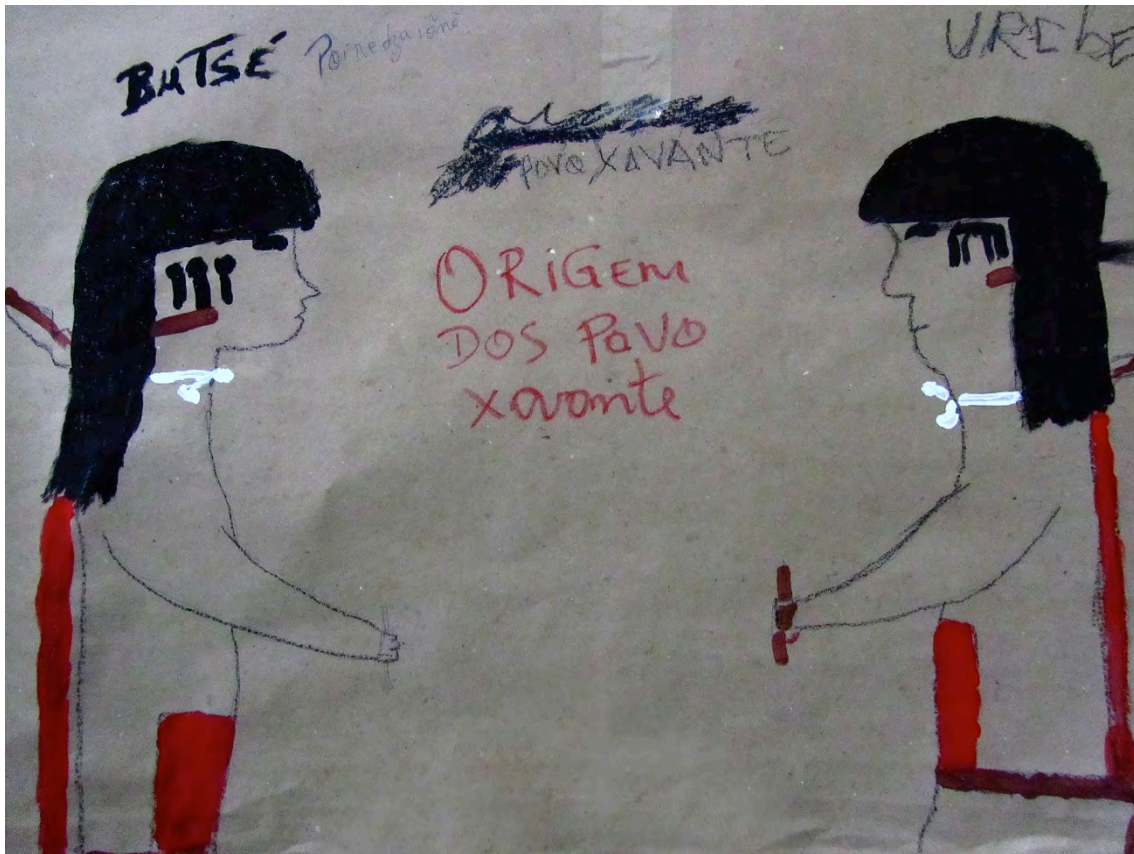
presente en el mito, a los jóvenes que deben internalizarlo, incorporarlo, personificarlo y revivirlo.

Conforme fue presentado en el marco teórico, Maybury-Lewis (1984) afirma que los Xavante se comunican con sus parientes muertos a través de los pendientes cilíndricos. Propongo que esta comunicación no se restringe a los muertos y a sus ancestros. Los ancianos en Sangradouro decían que por la noche hablaban con el Dios Xavante, llamado *Höimana'u'ö*, y que el pendiente cilíndrico soplab a sus oídos canciones y secciones que formaban parte de su sueño. Alexandre *Tsereptsé* me dijo en una ocasión: “Todo lo que pasó en mi vida yo lo vi antes, al pasar en mis sueños”. Laura Graham (1986) también señala que los cantos colectivos, llamados *daño're*, se transmiten a través de los pendientes cilíndricos utilizados en los lóbulos de las orejas por los hombres iniciados.

Los alumnos del taller de cartel hicieron dibujos para representar visualmente sus ancestros del mito del origen. Además, escribieron el mito en Xavante y en portugués. Dibujaron los ancestros *Butsé* y *Urebe*, ornamentados como en los rituales Xavante: utilizando la corbata *tsõrebdzu*, los pendientes cilíndricos y los símbolos de cada clan en la cara (*Butsé* con el símbolo del clan *Põ'redza'õnõ* y *Urebe*, con el *Öwawë*, de la misma manera utilizado en la lucha del *Oi'o*). La gran mayoría representó a los ancestros con el motivo de pintura corporal llamado *danhanapré* (*dañañapré*) (Müller, 1976, p.46; 2007, p.138). Esta pintura consiste en un rectángulo rojo en el vientre y una banda roja en la línea de la columna, desde la cintura hasta el cuello. Este padrón de pintura es utilizado en momentos específicos del ritual de iniciación por los chicos que están siendo iniciados (*wapté*). En la carrera de la capa *Noni* y en la carrera de la muerte o del veneno (*Tsa'urí'wa*), en referencia a los desmayos de los corredores envenenados. En esa carrera, presentada resumidamente en la metodología sobre el taller del documental sobre el ritual de iniciación, los padrinos intentan lanzar un veneno a los jóvenes, que huyen. Pero la pintura no es exclusividad de la categoría de edad *wapté*. Es utilizada también por los hombres de todas las categorías de edad con el cargo ritual *Pahõri'wa* y por los

padrinos de los *wapté* de la categoría de edad *danhohui'wa* con el cargo ritual de perforadores de las orejas (*daporedzapu'wa*).

Imagen 20: Cartel con dibujo de los ancestros con la pintura corporal *danhanapré*



Fuente: Archivo fotográfico personal

Otros alumnos dibujaron los personajes míticos con el motivo de pintura corporal llamado *dauhö* (Müller, 1976, p.47; 2007, p.138), que repite los rectángulos rojos en el vientre y en la columna y añade en el resto del tronco, brazos y mitad del muslo la pintura negra. Este padrón de pintura es utilizado por los hombres de la categoría de edad *danhohui'wa* en la carrera con el tronco de la palmera del *Buriti* (*Uiwede*) y en la distribución de comida en el día del *Pahöri'wa* en el ritual de iniciación. También los representaron con el pelo preso atrás con una cola de caballo y el flequillo pintado de rojo, utilizado en la ceremonia de la lucha con palos llamada *Ói'ó*. Por fin, algunos dibujaron *Butsé* y *Urebe* sin ningún tipo de pintura corporal.

Imagen 21: Cartel con dibujo de un ancestro con la pintura corporal *dauhö*



Fuente: Archivo fotográfico personal

La comparación entre el texto y los dibujos revela que hay informaciones presentes en los dibujos que no se encuentra en el texto y lo contrario. Los dibujos relacionan el mito con la pintura corporal utilizada en momentos específicos del ritual de iniciación, identifican los ancestros con cargos rituales y en el sistema de categoría de edad. Conforme fue presentado en el marco teórico sobre la mitología Xavante, Maybury-Lewis (1984) analiza un conjunto de narrativas presentes en la mitología Xavante dedicadas al poder creador. En ellas, los personajes con esta capacidad son los *wapté*, asociados a poderes creativos. Pero la representación visual de los ancestros hecha por los alumnos en el taller no se limita a la categoría de edad *wapté*. Los ancestros fueron representados como *wapté*, *danhohui'wa*, *Pahöri'wa* y *daporedzapu'wa* en diversos momentos y funciones del ritual de iniciación. En las carreras del *Noni*, del *Tsa'uri'wa* y del *Uiwede*, donde se necesita velocidad. Y como representantes de los cargos rituales *Pahöri'wa*, el líder del ritual de iniciación y *daporedzapu'wa*, el perforador de las orejas. Los cargos rituales proveen poder político y la velocidad, poder físico. Los resultados indican que los ancestros

fueron representados por personas de la sociedad Xavante con distintos tipos de poder: creador, político y físico.

8.2.2. Mito del origen del fuego

Hicimos dos talleres de cine de animación en la técnica de *stop-motion* en el proyecto *Aldea Digital*. El primero en la escuela de la aldea y el segundo en la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad Federal de Goiás (FIC-UFG). Durante los talleres, solicitamos a los grupos que eligieran alguna historia para contar en las animaciones. En el segundo taller, los alumnos eligieron e hicieron animaciones de los mitos. Los mitos del origen del fuego, del rapaz y la estrella, y de la cazada⁴⁸. Transcribo abajo una versión resumida del mito del fuego:

Historia del fuego

Un rapaz salió con su cuñado para cazar una pequeña cría del guacamayo. El cuñado sostuvo un palo y él subió a una roca. En el alto encontró un nido y empezó a quitar los hijos pequeños. Dice que solo había huevos. Pero, en lugar de tirar los huevos, lanzó una piedra blanca a su cuñado, que intentó cogerla y se hizo daño.

Nervioso por haber sido engañado, quitó el palo, dejando al otro gritando solo y se fue. Después de muchos días, el rapaz, hambriento y sediento, lloraba.

Pasó por ahí el “abuelo” jaguar que, después de recibir las pequeñas crías de guacamayo, ayudó al rapaz a bajar y lo llevó al río para beber agua. El “abuelo” jaguar lo llevó hasta su casa y le dio jabalí (cerdo salvaje) asado para comer.

Después de comer y beber a voluntad, la abuela le llamó para venir a sentarse en su regazo para quitarle piojos. Cuando cogía un piojo, la vieja abría la boca y el nieto gritaba de miedo. La escena se repite muchas veces. El abuelo, cansado, preparó una varita de un árbol del cerrado brasileño llamado *buritirana* para que el nieto la pudiera meter en la boca de la abuela cuando ella cogiese piojos. La vieja abrió la boca por la cuarta vez y el rapaz puso el palo en su boca con fuerza.

⁴⁷ Las animaciones están disponibles en: <<http://aldeiadigital-auweuptabi.blogspot.com.es/2014/04/oficina-de-animacao-ufg-2013.html>>. Consultado en: 22 Enero 2016.

Ella empezó a gritar y corrió para la mata. Se transformó en un oso hormiguero y hasta el día de hoy vive comiendo hormigas.

Cuando el rapaz echó de menos a su familia, el abuelo le manda de vuelta, dándole mucha carne asada. Sin embargo, le rogó que no dijese a nadie que él tenía el fuego.

Sus padres se quedaron contentos al verlo y distribuyeron la carne de jabalí por toda aldea. Enterados de lo que pasó, el cuñado fue expulsado de la familia. Toda la aldea se quedó sorprendida por constatar que la carne que el rapaz trajo era asada. Hasta aquel día los Xavante no conocían el fuego y solo comían madera podrida.

El rapaz no quería contar el secreto del “abuelo” jaguar pero después reveló todo. Inmediatamente, todos los Xavante se reunieron en el centro de la aldea y decidieron que irían a robar el fuego del “abuelo” jaguar. Para eso, se dispusieron a lo largo del camino. **Mientras el jaguar dormía, el tapirus cogió el trozo de carbón de leña, se lo puso en el hombro y salió corriendo. La leña con fuego fue pasada de hombro en hombro al ciervo, al venado, al emú hasta llegar a la aldea, como en la carrera del *Buriti*.**

El jaguar era gente, aun no tenía pelo y cazaba con un palo. Se transformó en jaguar después de que le robaran el fuego.

Cuando era gente, en las cacerías, ataba en la cintura *Wedetõrõ ru* (el líber del tronco de un tipo de árbol). De ahí es que le salió el rabo. Cubría la cabeza con un trozo de estera vieja, por eso se quedó con la cabeza redonda.

Fue así que surgió el fuego. Fue así que los *A'uwê* se transformaron en animales. Nosotros que quedamos somos humanos y ahora las casas tienen luz por la noche. (Giaccaria y Heide, 1975, p. 13; Sereburã, et al., 1998, p. 51)

La elección de los mitos por los alumnos del taller indican el valor de los mitos en la cultura y en el proceso de construcción de la identidad étnica Xavante. Los alumnos del proyecto dijeron que los niños de la aldea no conocían estas historias y que ellos querían hacer las animaciones para utilizarlas y enseñarlas en la escuela de la aldea para los niños. La preocupación de los alumnos del taller para que los niños conozcan la historia es una evidencia de la importancia de los mitos en la formación de la identidad étnica, en la noción de persona Xavante, y la importancia de la recuperación de la memoria en el

presente. En este sentido, las animaciones tienen el rol de registrar la memoria Xavante en un lenguaje distinto del tradicional, pero atractivo para las nuevas generaciones de la aldea. El mito fue reelaborado por los alumnos con el fin de adaptarse a este nuevo lenguaje. Para la adaptación del mito aplicando la técnica del *stop-motion* fue necesario reducir la historia, debido a una serie de restricciones de orden técnico, temporal y material. De toda la historia, que es bastante larga como se puede deducir del resumen anterior, la parte elegida para la animación fue la parte en negrita en la transcripción realizada, el robo del fuego del jaguar. La síntesis de la historia en la animación revela lo que es realmente importante e imprescindible en ella. El origen del fuego, el robo del jaguar y la llegada del fuego a la aldea. Con el fuego, los Xavante pueden cocinar el alimento, en lugar de comerlo crudo. El cambio promovido por el descubrimiento del fuego es un tema clásico en la antropología y central en el libro de Lévi-Strauss (2010) “Lo crudo y lo cocido”.

Imagen 22: Frame de la animación del mito del fuego



Fuente: Archivo audiovisual personal

Dentro de las limitaciones impuestas en el proceso de mediatización de la narrativa mítica, el punto central de la historia se mantiene reconocible. Aunque se trata de un taller rápido y los resultados son experimentales, se puede notar que la animación fue fácilmente apropiada por los Xavante para transmitir elementos de su cultura considerados esenciales para la formación de la

identidad de los jóvenes. Como producto de la cultura Xavante, considero las animaciones una reformulación y reinención cultural, fruto de una dinámica propia de su cultura, en los términos definidos por Wagner en “La invención de la cultura” (2010). Como proceso social, la elección de los mitos identifica uno de los elementos centrales de la formación de la identidad cultural Xavante. Para ser reconocido como un Xavante, hay que conocer los mitos. Es la primera diferencia entre los Xavante y sus “otros” y crea una frontera étnica, en los términos de Barth (1976).

8.2.3. Mito del rapaz y la estrella

Transcribo a seguir una versión del mito del rapaz y la estrella presentada en el taller de animación y traducida para el portugués por el alumno Cesário.

Wapté y la estrella (Aiwede pana)

Una noche dos amigos *wapté ã'amo* (compañeros de clanes opuestos) estaban acostados mirando las estrellas. Un rapaz se encantó con una estrella maravillosa, se enamoró de ella y pidió que viniese a la tierra. Ellos se durmieron. Durante el sueño, la estrella apareció como una hermosa chica. Cuando despertaron, uno de los jóvenes notó la presencia de una chica hermosa que dice ser la estrella que él admiró en la noche anterior. El joven se quedó por mucho tiempo hablando con ella, se olvidó de comer y no oía que su hermano y su madre le estaban llamando para levantarse. Concertó quedar con la chica cerca de una palmera.

Se levantó y **salió con su hermano para la floresta. Llegando ahí, la chica lo esperaba sentada en la palmera. El *wapté* sube a la palmera y habla a su hermano, golpea el tronco de la palmera y canta para que ella crezca.**

Aiwede pana, Aiwede pana, Aiwede pana...

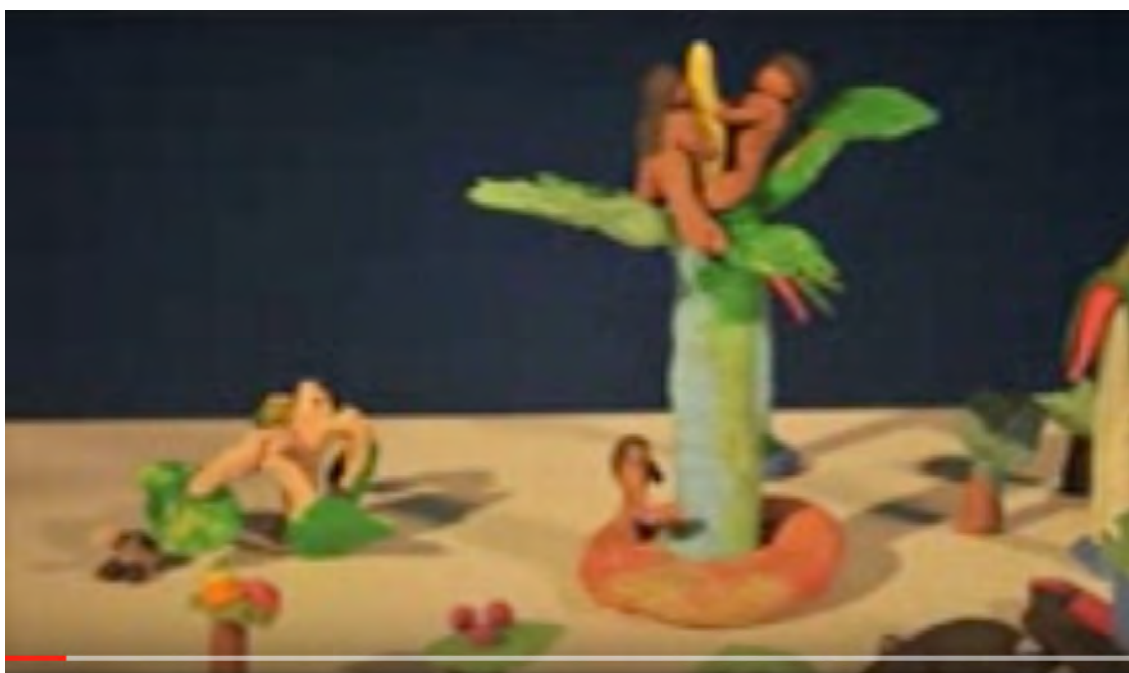
Crece palmera, Crece palmera, Crece palmera...

La palmera crece mucho hasta llegar al cielo.

Al rapaz le gustó vivir en las estrellas. Al día siguiente, él vuelve a la aldea, cuenta a sus padres las maravillas encontradas arriba y les pide para volver. Él vive para siempre con su mujer estrella en el cielo. Así fue la primera historia de amor. La historia del *wapté* que subió al cielo y no volvió.

De la misma manera que en la animación anterior, la animación de este mito restringe la narrativa a la parte destacada en negrita. La parte en que la palmera crece. La selección también indica el punto central del mito, su “identidad”, lo que lo identifica y diferencia de los demás mitos. No hay ninguna otra historia en el conjunto de la mitología Xavante que hable del crecimiento de una palmera. La necesidad de reducir el mito a sus elementos mínimos en la animación hizo que los alumnos identificasen la diferencia de este mito en el conjunto de las narrativas míticas, su identidad. Cuando el mito es representado visualmente, ocurre un cambio de lenguaje y un proceso de mediatización de la narrativa mítica. Este proceso, que podríamos llamar de intercultural es un proceso de adaptación/apropiación, incluye la transformación de los signos y la adaptación del medio. Un proceso de traducción para otro sistema de significación y la adaptación para otro medio de comunicación.

Imagen 23: Frame de la animación del mito del rapaz y la estrella



Fuente: Archivo audiovisual personal

El proceso de transformación intercultural de los mitos en las animaciones provocó una reducción de las narrativas a una parte de la estructura narrativa de la historia, convirtiéndola en central, en lo más importante que ocurre, que en el

lenguaje del guion se llama *plot*. La comparación entre la estructura narrativa original del mito con la animación permite identificar que la animación pierde la secuencia narrativa original pero gana una diferencia de los demás mitos, al identificar y destacar el elemento que la distingue de los demás. La animación del mito de origen del fuego se centra en la parte del mito sobre el robo del fuego y su llegada a la aldea, la última parte del mito. Según el modelo estructural de los relatos míticos (Medeiros, 1991), presentado en la parte del marco teórico sobre la mitología Xavante, el robo del fuego equivale a la tercera parte de la secuencia narrativa padrón de los mitos. La animación del mito del rapaz y la estrella enseña solamente la parte del secreto del crecimiento de la palmera, equivalente a la primera parte del modelo, sobre el paraje mítico.

Además de las diferencias, hay algunas semejanzas entre los tres mitos presentados, la presencia de la transformación. En el mito de origen hay la transformación de la madera en mujer. En el mito de origen del fuego, el abuelo se transforma en jaguar y la abuela, en oso hormiguero. Y en el mito del rapaz y la estrella, la estrella también se transforma en mujer. Conforme fue presentado en el marco teórico sobre la sociedad Xavante, el principio básico de la mitología Xavante es la transformación. Uno de los chicos en el taller del mito del origen describe bien su idea de la transformación en la cultura Xavante: “Fue así que la herencia de los ancestros vino hasta el día de hoy que utilizamos aparatos, camiseta y escribimos”. La declaración del alumno en el taller presenta la transformación como algo natural y no habría contradicción entre mantener la conexión con los ancestros y hacer uso de elementos de la cultura occidental. Incluso la herencia de los ancestros es esencial. El pensamiento mítico Xavante en la aldea Sangradouro, basado en la transformación, es flexible y adaptable a las nuevas circunstancias históricas, incorporándolas y explicándolas. La transformación es una categoría presente en las nociones cosmológicas Xavante que se proyectan sobre la actualidad.

8.3. Ceremoniales e Identidad Xavante en los medios audiovisuales

Conforme fue presentado anteriormente, los alumnos de los talleres del proyecto *Aldea Digital* hicieron tres animaciones de ceremonias. Una de la

carrera con el tronco de la palmera del Buriti, otra de una lucha semejante a la ceremonia llamada *Oi'ó*, pero entre un Xavante contra un colonizador, y, por fin, del matrimonio. El proyecto también hizo un taller de cine documental en el que se produjo un video de corto-metraje sobre la segunda parte del ritual Xavante de iniciación masculino.

8.3.1. *Uiwede*

La carrera con el tronco de la palmera del Buriti, en Xavante *Uiwede*, es una carrera de relevos, se realiza como parte de los rituales de iniciación social, cosmológica (*Wai'á*) y más recientemente como deporte. Se trata de una competición colectiva entre dos equipos, uno de cada clase de edad opuesta, donde los participantes tienen que cargar un trozo del tronco de la palmera del *Buriti* y pasarlo a su compañero de clase de edad. El trozo de tronco tiene aproximadamente 90cm de longitud, llega a pesar 80kg y es transportado en un trayecto de más o menos 8km. La carrera es una manera de desarrollar la fuerza y la resistencia física, dos cualidades muy valoradas por los Xavante.

Las animaciones de las ceremonias presentan en el lenguaje del audiovisual otro aspecto de la construcción de la identidad social Xavante, los procesos sociales de identificación. La animación del *Uiwede* representa dos hombres de clases de edad opuestas, que identifican sus clases de edad a través de motivos de pintura corporal distintos. Uno con el motivo de pintura corporal llamado *dauhö* (Müller, 1976, p.47; 2007, p.138), ya presentado anteriormente. La pintura consiste en rectángulos rojos en el vientre y en la columna y añade en el resto del tronco, brazos y mitad del muslo la pintura negra. Es el padrón utilizado por los hombres de la clase de edad más vieja y de la categoría de edad *danhohui'wa*. Y la clase de edad más joven fue representada en la animación pintada de rojo con un rectángulo negro en el vientre. El proceso social de identificación de las personas con una determinada clase de edad hace parte de la construcción de la identidad social Xavante. Se nota aquí la misma cuestión que presentaremos en el ritual de iniciación y la carrera del *Noni*. La diferencia es que en la carrera del *Buriti* (*Uiwede*) hay disputas entre diferentes clases de edad y en la carrera del *Noni* entre las categorías de edad.

Imagen 24: Frame de la animación del *Uiwede*



Fuente: Archivo audiovisual personal

Hay una relación directa entre el *Uiwede* y el mito del origen del fuego. El mito cuenta que después del robo del fuego, la leña con fuego fue pasada de hombro en hombro, como en el *Uiwede*. En las diversas versiones del mito se encuentran referencias directas a la carrera del *buriti*. El mito habla que el robo del fuego fue el origen de la carrera. En este sentido, la carrera es una forma de actualizar y revivir ritualmente el mito.

8.3.2. *Adaba*

Otra animación de una ceremonia fue la representación del matrimonio, llamado en Xavante de *Adaba*. La animación es bastante fiel a la ceremonia, que consiste en un intercambio de alimentos y regalos entre las familias de los novios. Presento un resumen de la ceremonia. En el primer día, el novio pinta el cuerpo de rojo, las espinillas de negro y prende el pelo atrás con una cola de caballo. Llena un cesto con carne de caza y, con la ayuda de un pariente, lo deposita frente a la puerta de la casa de la novia. Un pariente de la novia (padrino) coge el cesto lleno de carne y la distribuye entre los miembros de la

familia. Al día siguiente, por la mañana, una pariente de la novia pone una estera de paja en frente a la puerta de la casa de la novia. La novia sale pintada de rojo usando un collar con dientes de carpincho (capibara) y se pone de rodillas sobre la estera. Una joven de la familia del novio coge el collar de diente de carpincho (capibara) de la novia y le da otro hecho por la familia del novio. Por fin, la novia se levanta y vuelve a su casa. Están casados. Después de la boda, la pareja vivirá en la casa de la familia de la mujer, por lo tanto la sociedad Xavante es uxori-local. La animación contiene tres escenas y describe básicamente todas las etapas de la boda.

Imagen 25: *Frame* de la animación del matrimonio



Fuente: Archivo audiovisual personal

La animación del matrimonio identifica otro elemento esencial en la formación de la identidad social Xavante, el proceso social de identificación presente en el sistema de parentesco y entre los miembros de un grupo familiar. Conforme fue presentado en el marco teórico sobre la sociedad Xavante, según Maybury-Lewis (1984) los Xavante se dirigen unos a los otros utilizando los términos que definen las categorías del parentesco *waniwimhã*, nosotros, los parientes consanguíneos, aquellos con quien no se puede casar y *oniwimhã*, ellos, los afines, aquellos con quien se puede casar. La elección de la ceremonia del matrimonio es una evidencia de la continuidad de la importancia de la regla

del matrimonio entre los clanes y mitades opuestas en la formación de la identidad Xavante. Respetar esta norma significa actualizar el mito del origen y la boda de los ancestros. Es la norma central sobre la cual se construye la sociedad Xavante, la prohibición del incesto.

No tengo conocimiento de casos en la aldea Sangradouro de la boda entre personas del mismo clan. Conozco casos de hombres Xavante que se casaron con mujeres de otras etnias indígenas y un Xavante que se casó con una *waradzu*. En el primer ejemplo, para la comunidad de la aldea no hay ningún tipo de problema en la boda entre un hombre Xavante y una mujer de etnia distinta. La mujer es totalmente reconocida por la familia del hombre como una pariente por afinidad. Tampoco tengo conocimiento de la boda en la aldea Sangradouro entre una mujer Xavante con un hombre de otra etnia. El hombre que se casó con la blanca había ido a estudiar a la ciudad, conoció a esta mujer y ellos se casaron. En la aldea, su familia y los viejos fueron contrarios a la boda. Oí relatos de esta historia en la aldea, contados por personas y en situaciones distintas, y los comentarios en general eran los mismos: “Si él quiere casarse y vivir como blanco, tiene que vivir en la ciudad. En la aldea no”. O sea, aquel que no casa conforme las reglas del matrimonio no puede ser considerado un Xavante. Es importante notar que la boda con otros indígenas es permitida y aceptada, pero con blancos no. Eso significa que los indígenas de otras etnias, con el tiempo y en situaciones específicas, pueden ser considerados como iguales. Conforme la parte del marco teórico sobre la sociedad Xavante, este proceso de cambio es generado en la relación y en el contacto con otros indígenas y tiene como resultado la ampliación de la categoría Xavante para aquellos que se consideran como indígenas. La boda sigue siendo una manera de transmitir la identidad Xavante a las nuevas generaciones y mantener la cohesión social del grupo. Aquel que se casa fuera de las normas elimina las fronteras étnicas en los términos de Barth (1976), una de las bases de la identidad. Para los Xavante, la boda fuera de las normas se caracteriza como un impedimento para la identificación de determinada persona como Xavante. La animación del matrimonio es una evidencia de la importancia del matrimonio en la formación de la identidad Xavante.

8.3.3. Ritual de iniciación masculino Xavante

Un producto audiovisual de un ritual desarrollado en el proyecto fue un documental de cortometraje sobre la segunda parte del ritual Xavante de iniciación masculino. Conforme fue presentado en la metodología, el ritual de iniciación marca la transición de los adolescentes a la edad adulta y su reconocimiento como hombres. El rito de paso modifica el estatus social de este grupo de personas, o sea, su condición relacional y la identidad social.

El ritual de iniciación fue realizado en otra Tierra Indígena Xavante llamada San Marcos. En la etapa de planeamiento del taller, Natal comentó que sería bueno tener un anciano acompañando al equipo e invitó a su padre José *Tsere'ruremé*. Como fue indicado en el apartado sobre la marca de la OPIX, José es un *Wamarĩtede'wa*. Trátase de un cargo de jefatura Xavante y una de sus funciones es pacificar los conflictos. Además, él quería aprovechar el viaje para visitar a su hermano que vive en esta aldea. Al principio, no comprendí la importancia de su presencia. Pero durante el taller sus intervenciones fueron fundamentales en momentos estratégicos de negociación de disputas entre las personas de la aldea San Marcos y los miembros del proyecto de la aldea Sangradouro.

Llegando a San Marcos, la primera tarea fue presentarnos en el centro de la aldea (*warã*) delante el consejo de los hombres adultos y solicitar autorización de la comunidad para filmar el ritual. Presenté el proyecto y sus objetivos principales. Después de hablar, el señor José hizo la traducción en Xavante. Los hombres preguntaron qué íbamos a hacer con las imágenes grabadas, dónde se iban a exhibir y cuestionaron si teníamos algún interés económico de ganar dinero con las grabaciones. Al final, fuimos autorizados a grabar después de asumir en público el compromiso ético con los usos que se harían de las imágenes.

En el proceso de edición, Divino hizo la sugerencia de adicionar una presentación del equipo del proyecto. El documental empieza con esta presentación personal, seguido de tres pantallas de intertítulos presentando el proyecto, indicando cuándo, dónde y quién hizo el video. La primera parte del

documental enseña lo que se podría llamar el *making-of* del ritual, el tras las cámaras. El viaje para recoger hojas para la capa *Noni* y luego su producción. La inserción de los momentos de preparación del ritual en el documental indica la importancia de estas partes en el ritual. Para una persona no acostumbrada con el ritual, se podría pensar que solo aquello que se muestra en público en el centro de la aldea es importante o hace parte del ritual. Como noté anteriormente en mi tesina de master (Coelho, 2007), la preparación es una parte importante del ritual y no sería distinto en el documental. En este sentido, el documental confirma que en la cultura Xavante no hay distinción entre proceso y producto. Todo es un proceso: el ritual, la identidad, la cultura y también la producción del video. Y tampoco hay una jerarquía entre proceso y producto. Ambos son igualmente importantes. En la concepción Xavante, este proceso tiene que mostrarse de forma explícita en el producto final.

Imagen 26: Frame del documental con las carreras del *Noni*



Fuente: Archivo audiovisual personal

Solamente a partir de la mitad del documental es que se muestra las carreras del *Noni*. El video tiene el cuidado de enseñar todos los tipos de disputas que ocurren en la carrera. En primer lugar, disputas internas entre los jóvenes

que estaban siendo iniciados, de la categoría de edad *wapté*. Luego, entre los *wapté* contra los iniciados en el ritual anterior, de la categoría de edad *ritéi'wa*, considerados sus enemigos rituales. Y, por fin, entre los *wapté* contra sus "padrinos", de la categoría de edad *danhohui'wa*. Además de las disputas entre estos grupos, también fueron hechas disputas dobles entre personas de la misma y otras categorías de edad. Muchos alumnos dividieron su tiempo y dedicación entre sus funciones y actividades en el proyecto, como el registro del ritual, con su participación en las carreras para representar sus respectivas categorías de edad. Ellos no se limitaron a simplemente observar y registrar el ritual, sino que también participaron activamente en ello. El proceso social de identificación de los jóvenes con una determinada categoría de edad se destaca en el video como una parte importante de la construcción de la identidad social Xavante.

El documental termina con el canto/danza de los padrinos llamada *Wanoridobe*. Esta canción, decían los Xavante, es como el himno del ritual, una vez que se trata del único canto que se repite en todos los rituales de iniciación. El resto de las músicas cambia de un ritual al otro. Según mi etnografía del ritual (Coelho, 2007), la estructura de este canto/danza se divide en tres partes: siempre en círculo y con las manos dadas. En primer lugar los "padrinos" y "madrinas" bailan caminando hacia la izquierda y la derecha, golpeando los pies con fuerza en el suelo. A continuación, el baile y el canto se aceleran y se inicia un rápido giro saltando todos sincrónicamente, quitando los dos pies de la tierra, mientras que el canto toma un carácter más rítmico y menos melódico que en su primera parte. Y finalmente ralentizan, con el canto volviendo a una forma predominantemente melódica y la danza, que consiste en elevar la rodilla a la altura de la cintura, alternando las piernas.

Todas las escenas del documental son acompañadas por explicaciones de los Xavante en su lengua sobre lo que se pasa. Las entrevistas tienen un nivel de intimidad que solo fue posible en función de las relaciones personales de los miembros del equipo con los entrevistados y del dominio del idioma Xavante. Las imágenes indican que la función de la cámara en el documental es puramente descriptiva. No tuvimos tiempo en el taller de hacer los subtítulos de las

entrevistas en lengua Xavante. La ausencia de los subtítulos, por un lado, restringe el alcance del público del video, pero, por otro, pone en destaque una vez más la importancia del proceso en detrimento del producto. Para el público Xavante, el video es importante como un registro de los rituales. No hace falta que estos registros sean finalizados en un producto con subtítulos.

8.4. Política de la Identidad Xavante

Después de presentar los discursos Xavante sobre sí mismo y su auto representación en los medios audiovisuales, presentare ahora el discurso sobre su identidad a partir del contraste y la oposición con los blancos.

En la versión del mito del origen publicada en Giaccaria y Heide (1984, p. 11-13), hay una voz y una fuerza del alto que ordena a los Xavante que hagan las cosas. Esta versión fue contestada por Francisco *Pronhopa*, el anciano que narró el mito del origen en el taller de cartel del proyecto *Aldea Digital*. Él trajo el libro y decía: “No esta cierto. Está todo equivocado”. Los autores son misioneros de la orden de los Salesianos. Los ancianos de la aldea de Pimentel Barbosa también cuestionan la versión de los misioneros y afirman que esa “voz del alto” era una invención para hacerlos creer que era la voz de Dios, en un intento de cristianización (Shaker, 2002, p.74).

El cuestionamiento de *Pronhopa* sobre la veracidad de la versión Giaccaria y Heide (1984) me despertó el interés por comprender estos equívocos. *Pronhopa* no solo cuestionaba a los autores del libro, sino también al interlocutor de los autores, un Xavante fallecido de Sangradouro llamado Jerônimo *Tsawe*. Este hombre fue el principal informante de una serie de publicaciones de estos autores, lo que le hizo muy conocido en todas las aldeas Xavante y entre los investigadores de este pueblo. Él decía que Jerônimo había “inventado” todo y que tenía que corregir el equívoco. Creo, en parte, que eso es verdad, pero también creo que se trata de una política de la identidad y de la cultura Xavante. Graham (2005) ya notara que hay una clara disputa entre aldeas y personas sobre quién es el más “auténtico”. La publicación de libros proporciona prestigio fuera de la aldea, como en el caso de Jerônimo. Y el prestigio permite obtener recursos económicos. *Pronhopa* sabe que el

conocimiento tradicional Xavante está muy valorado por los blancos y genera estatus, dentro y fuera de la aldea. Pero los conocimientos que los blancos valoran en muchos casos son distintos de los que los Xavante valoran, como también lo es el concepto de “tradicional”. ¿La versión presentada del mito por *Pronhopa* en el taller es la que los blancos o los Xavante valorarían? ¿O ambos? ¿El anciano tiene permiso para reelaborar el mito, modificar, dar énfasis u omitir partes en función del público? ¿Esta reformulación está hecha a partir de la relación con los blancos y sus concepciones de valor o se relacionan con prohibiciones de la cultura Xavante?

Pronhopa solicitó al proyecto la organización de un taller para hacer la transmisión de los conocimientos tradicionales Xavante a las nuevas generaciones. En principio, creí que su objetivo era el registro de la memoria de su pueblo. Después del taller, dijo que le gustaría que el material producido en la oficina fuera publicado en un libro. Sus lectores serían los alumnos de la escuela de la aldea pero, creo yo, también los blancos. Durante todo el proyecto, él nos pidió insistentemente la organización de una conferencia en mi universidad para presentar la “cultura” Xavante a los blancos. La conferencia fue hecha en Julio de 2013 y el anciano presentó la misma versión del mito de origen para los blancos presentes. Lo que me lleva a la siguiente pregunta: para públicos distintos ¿no se tendría que presentar versiones distintas del mito? Si la versión es la misma, hay la posibilidad que nosotros, los blancos del proyecto, fuéramos un “otro” público importante. Sugiero que el anciano presentó la misma versión en el taller del cartel y en la conferencia tanto para que los alumnos Xavante del taller la conociesen, como para que los blancos la publicasen. Porque teníamos condiciones de divulgar esos conocimientos a un público más amplio que la aldea y llevar el nombre de *Pronhopa* para la posteridad, una vez que el anciano estaba muy enfermo y falleció en Octubre de 2013.

Otra cuestión que ganó destaque mientras hacíamos los registros del ritual de iniciación en el taller fue una disputa en las carrera del *Noni* entre un Xavante y un *waradzu*, un misionero Salesiano de la misión de San Marcos. En el documental, el *waradzu* pierde el equilibrio y cae al suelo. Algo que generó mucha risa entre los espectadores e hizo que en la edición del video, como

recurso para enfatizar el hecho, los alumnos pusiesen esta escena en cámara lenta. La disputa se suma a otras evidencias del argumento que desarrollamos en la tesis de que los blancos son transformados en Xavante. El hecho de que el *waradzu* esté en lugar de una persona de otra categoría de edad demuestra la capacidad de absorción de las personas de fuera y su incorporación a la estructura social Xavante. Algo semejante pasó durante mi investigación de campo para mi tesina de master sobre el ritual de iniciación (Coelho, 2007). Los Xavante me dijeron que para comprender el ritual, yo tendría que participar en ello. De esta forma, yo también fui incorporado a las actividades del ritual.

8.4.1. Oi'ó

Otra animación de las ceremonias es muy interesante para pensar la relación entre los Xavante y los “otros”. Es un objeto de análisis privilegiado para reflexionar sobre el proceso de construcción de la identidad cultural Xavante en su relación con el blanco. La animación es la representación de una lucha entre un Xavante, llamado en la animación “*gorro*”, contra un colonizador, que en el periodo del Brasil colonial se llamaba *bandeirante*. La lucha representada en la animación es muy semejante al ceremonial Xavante llamada *Oi'ó*, que consiste en una disputa entre dos niños de clanes opuestos que se golpean con sus palos. En la animación, al revés de una lucha entre dos niños de clanes opuestos, fue hecha una lucha entre un Xavante contra un blanco, el colonizador, el *waradzu*. El Xavante tiene su cuerpo pintado con el motivo de pintura corporal llamado *dauhö* (Müller, 1976, p.47; 2007, p.138). La pintura, presentada anteriormente, está compuesta de dos rectángulos rojos, uno en el vientre y otro en la columna y el resto del tronco, brazos y mitad del muslo son pintados de negro. En el *Oi'ó*, es el padrón de pintura corporal utilizada por los miembros del clan *Öwawē*. Lleva también en las manos un palo de madera, como el utilizado en el *Oi'ó*. El *waradzu* fue representado con un muñeco de color negro. Solamente el Xavante tiene un palo. En la animación, el Xavante golpea al blanco, que cae al suelo. En seguida viene un camión que lo recoge y se lo lleva.

Llama la atención la sustitución en la animación del niño del clan *Pö'redza'õñõ* por el blanco. En el apartado sobre los movimientos políticos

Xavante, presentamos el argumento de que, desde el punto de vista de las organizaciones políticas Xavante, los blancos son identificados como una facción opositora. La animación de la lucha entre el Xavante del clan *Ówawẽ* y el blanco sigue esta misma línea y presenta al blanco, al enemigo, en otro tipo de oposición. En la animación el blanco fue representado como un miembro de la mitad y del clan opuesto. Desde el punto de vista de las mitades clánicas y de la lucha entre ellas en el *Oi'ó*, el blanco representa un nuevo tipo de oposición. Un argumento similar también fue presentado en el marco teórico sobre el *waradzu*, el blanco. En el mito de origen del *waradzu*, el mar divide los Xavante en dos mitades. De un lado del mar se quedan los Xavante, del otro el ancestro Xavante, que se transforma en blanco. Elizabeth Ewart (2013) también afirma que los *Panará*, otra comunidad indígena del grupo *Jê*, consideran los blancos como una mitad opuesta. El concepto de identidad contrastiva de Cardoso de Oliveira (1976), presentado en el marco teórico sobre la identidad étnica, afirma que esta noción de identidad trabaja por oposición entre el nosotros y los otros, entre el yo y el otro, no existe por si sola ya que nace de este juego.

Imagen 27: Frame de la animación de la lucha del *Oi'ó*



Fuente: Archivo audiovisual personal

8.4.2. El cotidiano en la cultura Xavante

En el primer taller de animación, los alumnos hicieron animaciones del cotidiano en la aldea. Escenas del cotidiano como la pesca, el futbol y un problema nuevo que afecta la aldea, el alcohol. Este conjunto de tres animaciones no están clasificadas ni en el grupo del mito ni tampoco en el del ritual. Conforme fue presentado en la metodología, en principio, el objetivo del proyecto *Aldea Digital* era la producción mediática de una especie de diario on-line donde los Xavante presentarían su cotidiano y cultura en la web. Mientras desarrollábamos el proyecto, me llamó la atención la evidente preferencia de los Xavante por presentar los ritos y mitos en los medios de comunicación en detrimento de sus actividades cotidianas. La cultura Xavante fue presentada principalmente en los mitos y rituales. Lo que denota el valor de los mitos y de los rituales en la cultura Xavante. Los únicos productos mediáticos sobre el cotidiano de la aldea en el proyecto son estas tres animaciones.

Imagen 28: Frame de la animación de la pesca



Fuente: Archivo audiovisual personal

Los resultados demuestran que el cotidiano, y los productos del proyecto explicitan eso, no es algo importante en la cultura Xavante. En el sentido de que sea digno de presentarse y mediatizarlos para los blancos. Los elementos de la cultura Xavante seleccionados para presentarse en los medios son justamente aquellos que se consideran “auténticos” y más “tradicionales”. Conforme fue presentado en el marco teórico sobre la identidad Xavante y el concepto de “cultura” con comillas de Carneira da Cunha (2009), la “cultura” Xavante en los medios de comunicación es la forma Xavante de apropiación del concepto blanco de cultura. La cultura Xavante objetificada y operacionalizada en la relación con los blancos. En este contexto relacional, los conocimientos “tradicionales” considerados importantes son no solo aquellos valorados internamente, dentro de la sociedad Xavante, pero también aquellos que pueden representar mejor el pueblo Xavante como “tradicional” y “auténtico” con el reto de obtener variados tipos de beneficios, dentro ellos, los políticos y económicos.

8.4.3. Identidad personal Xavante

Según pude comprobar en mi trabajo de campo, los alumnos del proyecto *Aldea Digital* tienen nombres en portugués junto con los términos de parentesco. El contacto con los blancos creó la necesidad de hacer el certificado de nacimiento, donde se pone primero el nombre en portugués y después el nombre de su familia para identificar a los individuos. El registro de nacimiento limita la tradición Xavante de cambiar y tener muchos nombres, hecho presentado en el marco teórico sobre la identidad Xavante. Así, hay una transformación en la identidad personal Xavante y la creación de nuevas identidades “híbridas”.

La comparación entre el nombre de los alumnos del proyecto *Aldea Digital* en sus certificados de nacimiento con el nombre en sus perfiles personales del *Facebook* revela que la gran mayoría utiliza el nombre del certificado en su perfil personal. La política de nombres del Facebook exige la utilización del nombre real en el perfil personal. Pero hay también casos en que las personas utilizan sus nombres personales en portugués seguidos del nombre de su etnia. Este es el caso, por ejemplo, de Natal, que tiene dos perfiles: el primero con el mismo nombre de su certificado de nacimiento (Natal Anhahö'a Tsere'ruremé Dutsã) y

el segundo, con su nombre portugués y el nombre de su grupo étnico (Natal Anhahö'a Xavante). Así como Natal, otros integrantes del proyecto también tienen dos perfiles personales. Para determinadas publicaciones ellos utilizan el perfil con la identidad y el nombre del parentesco; para otras, el perfil con su identificación étnica. Para publicaciones más “personales”, privadas y para relacionarse con amigos y parientes, Natal utiliza el perfil con el nombre del nacimiento. Para publicaciones públicas, políticas como presidente de la OPIX, activistas y para sus actividades en el proyecto Aldea Digital, él utiliza el perfil con el nombre de su etnia. Incluso su actual fotografía de este perfil es la publicidad de su campaña electoral como candidato a concejal.

El hecho de tener dos perfiles personales revela una relación directa con características presentadas en el marco teórico de la mitología y de la identidad Xavante. Esta dupla identidad en el Facebook (así como la relación entre los personajes en los mitos) es la continuidad de la tradición Xavante de cambiar de nombre presentado en el marco teórico. O quizás sea otra evidencia de la costumbre Xavante de cambiar de identidad en función del contexto, hecho presentado en este capítulo y también notado por otros autores en el marco teórico sobre la identidad Xavante. La auto representación de los Xavante en los nombres de los perfiles personales de Facebook es la continuidad de la tradición de los cambios de nombres y de la dupla identidad de los personajes de los mitos.

8.4.4. Identidad visual del proyecto *Aldea Digital*

El último objeto de análisis del capítulo es la marca del proyecto *Aldea Digital*. La marca fue desarrollada de forma colectiva, colaborativa y participativa entre los miembros blancos y Xavante del equipo del proyecto. La descripción del desarrollo de la marca y sus diversas versiones está en el capítulo de la metodología. La primera versión de la marca fue hecha por los becarios del proyecto bajo mi coordinación. Tenía como objetivo representar las cuatro etnias participantes en el proyecto (*Xavante, Bororo, Terena y Krahô*). Fue inspirada en los grafismos indígenas presentes en el libro “*Grafismo Indígena: estudos de antropología estética* (Vidal, 2007)”. De modo general, los grafismos indígenas

utilizan formas geométricas. Cuando presenté la propuesta en Sangradouro para los Xavante del equipo del proyecto, ellos me preguntaron: “¿Qué significa el símbolo cuadrado del medio?” Contesté: “Es como una aldea”. Y ellos dijeron: “Pero nuestra aldea es redonda, circular”. Yo les expliqué que la idea no era que fuese igual la aldea Xavante sino una forma geométrica para representar las aldeas de las cuatro comunidades del proyecto. No les convencí. Ellos me pidieron lápiz y papel y empezaron a hacer dibujos de una aldea circular. Algunos dibujos están en la metodología. La versión final adoptada en el proyecto fue el resultado de estos dibujos hechos en la aldea.

Imagen 29 y 30: Marca del proyecto *Aldea Digital*

(A la izquierda, la propuesta presentada en la aldea. A la derecha, la versión final)



Fuente: Archivo iconográfico personal

El cuestionamiento hecho por los Xavante en este día en la aldea tornó visible el conflicto comunicacional y político entre la hetero y la autorepresentación. Según Canevacci (2002), la cuestión de “quien-representa-quien”, “quien representa y quien es representado”, es el punto central de la tensión presente en las relaciones de poder involucradas en el proceso de negociación de la representación. De modo general, la hetero representación que los blancos y los medios de comunicación masivos hacen de los pueblos indígenas es estereotipada, como nos muestra la reacción de los Xavante delante de la primera versión de la marca presentada en la aldea. El intento del proyecto de representar una aldea “genérica” fue cuestionado y corregido por los Xavante. El indio genérico no existe, es y siempre fue una creación del blanco.

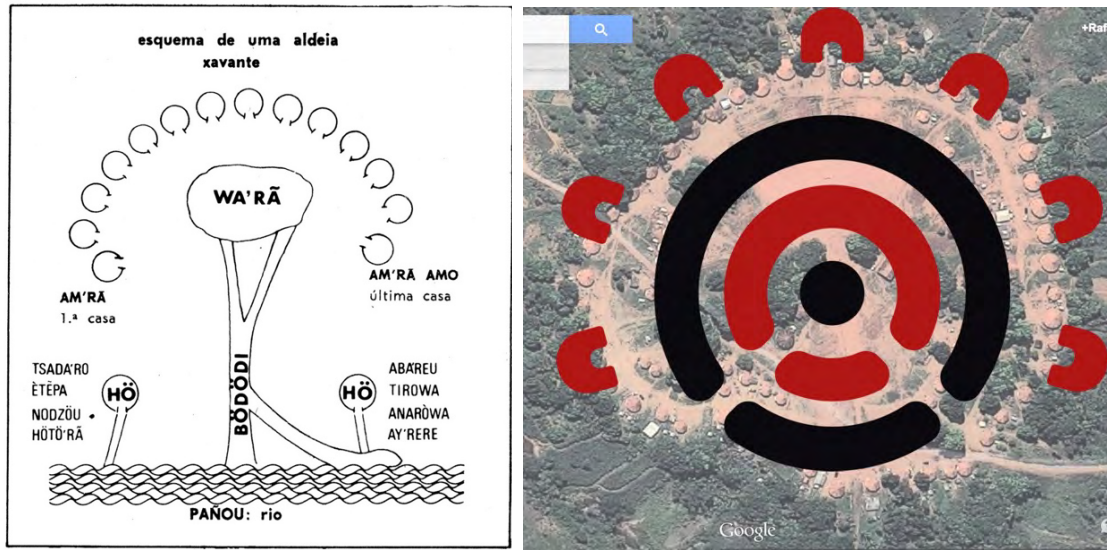
Para Geertz (1997) las formas de auto representación son un objeto de estudio privilegiado para la comprensión de la identidad de un pueblo. La auto representación visual que los Xavante hicieron de su comunidad y aldea en la marca del proyecto tiene muchos sentidos. Por un lado, ella cuestiona la hetero representación que nosotros, los blancos, hicimos de ellos. Por otro, ella resignifica la ideología Xavante del espacio social y la aldea como un signo emblemático.

Según Graham (1986, p.84) la aldea semicircular Xavante expresa la división entre la esfera femenina y masculina. El espacio femenino consiste en los grupos domésticos que componen el semicírculo de las casas en la periferia de la aldea. El masculino es el espacio central donde se ubica el punto de encuentro público y político (*warã*) de los hombres maduros. Para Maybury-Lewis (1984, p. 231), la organización espacial de la aldea Xavante no representa de modo explícito las múltiples divisiones internas de su sociedad, como por ejemplo, entre otras comunidades indígenas del Brasil Central como los Bororo (Levi-Strauss, 2008), los Timbira (Nimuendajú, 1946, p.79) o los Xerente (Nimuendajú, 1942, p.17). Pero la página web⁴⁹ creada por una ONG Xavante llamada IDETI afirma que la aldea de Pimentel Barbosa está dividida en dos, del lado derecho están las casas de las familias del clan *Põ´redza´õnõ* y del lado izquierdo las del clan *Öwawẽ*. Independiente de las diferencias, hay una cosa en común entre las aldeas de los grupos indígenas pertenecientes a la familia etnolingüística *Jê*, el círculo. Las aldeas *Jê* son siempre circulares. Tres de las cuatro etnias participantes en el proyecto son clasificadas como *Jê*, los Xavante, los Bororo y los Krahô. Sin darnos cuenta, los Xavante nos enseñaran una característica común entre las comunidades participantes del proyecto: la ubicación espacial de sus aldeas. El indio genérico no existe, pero la marca hecha por los Xavante nos permite identificar un elemento recurrente entre los tres grupos *Jê*.

⁴⁸ (En: <http://www2.uol.com.br/aprendiz/designsocial/xavante/frame_nvida.htm>. Consultado en: 3 Junio 2016).

Mapa 4 e Imagen 31: Aldea Xavante

(A la izquierda, diagrama de una aldea Xavante. A la derecha, superposición de la marca del proyecto sobre la imagen de satélite de la aldea Sangradouro)



Fuentes: Planta de la aldea Xavante (Giaccaria y Heide, 1984, p. 56); Imagen aérea de la aldea Sangradouro (Google Maps, la imagen puede ser accedida en el siguiente enlace: [https://www.google.com/maps/place/15°38'48.4\"S+53°54'20.8\"W/@-15.6469007,-53.9060923,659m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x9370c621faf26d99:0xb3183631d9fea406](https://www.google.com/maps/place/15°38'48.4\)); Marca del proyecto: Archivo personal.

La superposición de la marca del proyecto sobre la imagen aérea de satélite de la aldea Sangradouro demuestra una coincidencia de la cual no teníamos consciencia en el periodo de los talleres. La marca no solo tiene el formato circular de la aldea como corresponde a un diagrama o a la planta de la propia aldea. Tradicionalmente, el semicírculo de las aldeas Xavante tienen una abertura en dirección al río, lo que se podría considerar el punto de conexión entre el exterior y el interior. La entrada del “espacio exterior” para dentro de la aldea y la salida de la aldea para el exterior. La aldea Sangradouro ya no tiene esta forma tradicional de herradura, actualmente es un círculo completo cerrado. Además de las casas distribuidas en el círculo exterior, hay más casas ubicadas dentro del círculo, casi formando un segundo círculo interno. Pero, para los Xavante, el mapa mental de la aldea Sangradouro sigue siendo en el formato “tradicional” de herradura, como lo demuestra la representación de la aldea en la marca. La identidad visual del proyecto *Aldea Digital* mezcla el mapa de la aldea “tradicional” Xavante con el símbolo del *wi-fi* de la comunicación digital. En la marca, el símbolo del *wi-fi* fue insertado exactamente en el local de la abertura

al río. En este sentido, la marca es el resultado de la yuxtaposición del símbolo del *wi-fi* en el diagrama “tradicional” de la aldea.

La marca representa visualmente y de manera esquemática la relación entre la cultura Xavante y la cultura de los blancos, entre el “nosotros” y “ellos”. El resultado de esta interacción es una identidad “híbrida”. Hay una inversión en las relaciones de poder presentes en el proceso de representación. La ciudad no es más el centro desde donde emana la información y sí el centro de la aldea, el espacio público, masculino y político. Para Lopes da Silva (1986, p. 147) “según la ideología masculina [y] la concepción de los Xavante [...] los hombres son los depositarios de la cultura y de la tradición”. La marca tiene la capacidad de representar visualmente el concepto de identidad que se fue desarrollando en el transcurso del capítulo: la identidad Xavante en los medios audiovisuales es “híbrida”, resultado de un proceso y su transformación contextual trasciende las limitaciones culturales.

8.5. Conclusiones particulares

Como demuestran los resultados en diversas partes de la tesis, no son los Xavante que se transforman en blancos y sí los blancos en Xavante. Este hibridismo no es solamente el producto del contacto con los blancos. Él se encuentra en la propia concepción Xavante de identidad, evidente en los medios de los mitos y rituales, conforme presentado en este capítulo. El cambio de los nombres y de las categorías de edad, la transformación como principio básico de la mitología Xavante y los múltiples procesos sociales de identificación presentes en los rituales y en la vida social.

El análisis de la construcción de la identidad Xavante en los medios audiovisuales identificó cinco diferentes procesos: 1. Identidad étnica: la noción de persona y el discurso Xavante sobre “nosotros”, presente en los medios audiovisuales de los mitos, transmiten y actualizan el modelo de persona, los ancestros, a los jóvenes que deben internalizarlo, incorporarlo y revivirlo; 2. Identidad social: los múltiples procesos sociales de identificación presentes en los medios audiovisuales de los ceremoniales que identifican las personas con una determinada clase y categoría de edad, además de categorías del

parentesco; 3. Identidad cultural: la política de la identidad Xavante, a partir del contraste y la oposición con los “otros” y la conservación de una frontera con los blancos; 4. Identidad personal: la identidad digital Xavante en el Facebook como la continuidad de la tradición Xavante de los cambios de nombres; 5. La Identidad visual Xavante en los medios es híbrida y una expresión política de la identidad cultural Xavante.

9. CONCLUSIONES

En las conclusiones, presento de manera sintética las contribuciones de la tesis, retomando los interrogantes, objetivos e hipótesis planteados en la metodología. Los resultados de esta investigación demuestran: 1. el uso y la apropiación Xavante de los medios de comunicación fue construido y adaptado a partir de sus propios criterios sociales, políticos y culturales; 2. la continuidad de la estructura social Xavante en la organización y producción de los medios de comunicación en el proyecto *Aldea Digital*; 3. la continuidad del sistema político Xavante en las acciones comunicativas de la asociación política Xavante OPIX; 4. las transformaciones de la identidad Xavante en los medios tienen como principio básico la mitología Xavante y su noción de persona basado en el cambio.

Los Xavante se auto representan en sus medios de comunicación a partir del concepto local Xavante de la cultura “auténtica” o “verdadera”. Los medios de comunicación son utilizados con objetivos políticos y culturales en su lucha por reconocimiento. La producción y la apropiación de los medios de comunicación en la aldea Xavante de Sangradouro tiene objetivos locales específicos. Cada medio de comunicación tiene una función y diferentes formas de utilización: los medios digitales tienen objetivos políticos y los medios audiovisuales finalidades culturales y de identidad.

Como se demostró en el capítulo sobre los medios digitales y el movimiento indígena Xavante, los talleres de blog del proyecto fueron apropiados por la organización política para crear su blog como parte de su estrategia de acción comunicativa. La OPIX utilizó el proyecto *Aldea Digital* y el blog como una herramienta táctica en la relación política con las instituciones de los blancos. El análisis comparativo entre los diferentes medios de comunicación en el proyecto *Aldea Digital* permite identificar distintas formas de utilización. El taller de video documental del proyecto tuvo como resultado la producción de una película sobre una etapa del ritual de iniciación Xavante. Destacó la

preferencia por el registro en el video de los rituales, algo que se nota también en otros proyectos de cine indígena como el Video en las Aldeas, presentado anteriormente. Para los Xavante, el ritual es parte del *A'uwẽ-höïmanazé*, su cultura “auténtica” o “verdadera”. Es posible generalizar que la producción cinematográfica Xavante se concentra en los rituales y en su cultura. Aunque los rituales y la cultura en las películas pueden ser instrumentalizados con objetivos políticos, ellos no abordan directamente cuestiones políticas y tampoco hay títulos sobre las temáticas y contenidos publicados en el blog. En este sentido, nos parece que los medios digitales y el blog de la OPIX fueron medios de comunicación más adecuados al proceso de diálogo, negociación, alianzas, disputas, conflictos, mediación o quizás la mediatización (Couldry, 2008; Deacon y Stanyer, 2014) de la actividad política Xavante. Podríamos decir que los medios digitales Xavante son medios políticos y los medios audiovisuales son medios identitarios. La hipótesis global de la tesis es que el pueblo Xavante utilizaría los medios de comunicación con objetivos políticos y culturales. Por los argumentos y resultados presentados en la investigación, esta hipótesis fue confirmada.

La organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante en el proyecto *Aldea Digital* reproduce la estratificación social Xavante, establecida por normas y jerarquías de la estructura social y del sistema político Xavante. El sistema político Xavante, el confito político y la disputa por el poder entre las facciones tuvieron gran impacto, influencia y determinaron la formación de los grupos del proyecto. La facción dominante se apropió del proyecto y utilizó los medios de comunicación en la disputa. Todos los alumnos que participaron del proyecto *Aldea Digital* son miembros y aliados de la facción dominante en la aldea Sangradouro. Los miembros del clan *Pö' redza' õnõ* son del mismo linaje del jefe de la facción dominante, el *Pahöri'wa*. La elección de los líderes de los grupos se basó en criterios del sistema político y de la estructura social Xavante. El líder y los coordinadores de los grupos del proyecto *Aldea Digital* también son del linaje del jefe de la facción dominante y la categoría de edad *Iprédu ité*, de hombres maduros. La primera sub-hipótesis de la investigación sobre la gestión, organización y estructura del proyecto *Aldea Digital* afirmaba que la organización

social de la producción mediática del proyecto reflejaría la estructura social y el sistema político Xavante. Los resultados también confirman esta sub-hipótesis.

Los medios digitales fueron utilizados como un espacio político para mediatizar las relaciones del movimiento indígena Xavante con y contra el “blanco” o *waradzu*. La categoría *waradzu* en los medios digitales se refiere a tres actores sociales distintos: 1. el Estado brasileño, 2. los medios de comunicación masivos y 3. los terratenientes. La segunda sub-hipótesis de la tesis es que los medios de comunicación Xavante serían utilizados en la lucha por sus derechos de la acción colectiva del movimiento indígena y que los medios podrían mediar las relaciones y los conflictos políticos entre las asociaciones políticas y el Estado. El análisis de los resultados en el capítulo sobre los medios digitales y el movimiento político Xavante confirma esta sub-hipótesis. El discurso político Xavante en los medios digitales es la reproducción y la amplificación de la oratoria política del líder de la facción dominante y de su consejo de los hombres maduros en el espacio público del centro de la aldea. Otra sub-hipótesis de la investigación era que el discurso Xavante en los medios estaría estrechamente relacionado con la oratoria política Xavante del centro de la aldea. Una vez que los datos recogidos en la investigación no confirman completamente esta hipótesis, se puede decir que ella fue parcialmente confirmada y la presento en la tesis de forma especulativa.

Los medios de comunicación Xavante se dirigen tanto para los “blancos” como para los Xavante. En su diseño, se destinan a diferentes públicos: los medios digitales son direccionados a los “blancos” y los medios audiovisuales son tanto para “blancos” como para los jóvenes de la aldea. Las estadísticas del acceso del blog indican la evolución de la cobertura y la distribución geográfica del público divididos por país, sexo y edad. El público del blog es mayoritariamente compuesto por hombres brasileños jóvenes, pero el alcance de la audiencia es internacional. La sub-hipótesis de la investigación sobre el público es que los medios de comunicación producidos por los pueblos indígenas tienen distintos públicos. Estos públicos varían en función del uso y de los objetivos que se establecen para cada medio de comunicación y pueden ser internos (nosotros, la comunidad indígena) o externos (ellos, otros, los blancos).

Los medios de comunicación utilizados con objetivos políticos tienen un público externo, los blancos y el Estado-nación brasileño. Y los medios de comunicación utilizados con objetivos culturales tienen un público tanto interno como externo. Los resultados, aunque de manera no conclusiva, confirman parcialmente esta hipótesis.

La dinámica Xavante del uso de los medios de comunicación y el estudio del proceso de apropiación demuestra la adaptación de los medios al contexto cultural Xavante. La última sub-hipótesis de la tesis era que la noción del yo, de persona y de humanidad Xavante seguiría teniendo como referente sus ancestros y sus mitos, representados en sus medios de comunicación. Además, que el proceso de construcción de la identidad Xavante relacionaría elementos “tradicionales” de su cultura con otros de la cultura dominante, resultando en múltiples identidades, híbridas e interculturales. Los resultados de la investigación también confirman esta sub-hipótesis. La conclusión de la tesis es que las informaciones y resultados responden y confirman integralmente a cuatro de las interrogantes e hipótesis planteadas en la investigación y parcialmente a dos de ellas.

Para cerrar las conclusiones, presento algunas limitaciones de la investigación, del análisis y del alcance de los resultados, además de nuevas líneas de investigación futuras que surgen de los resultados de la tesis. Las estadísticas del acceso del blog de la OPIX fueron motivo de una agradable sorpresa. A pesar del blog estar en portugués, se nota que el idioma no fue un factor determinante para reducir la cobertura y distribución internacional del blog, que puede estar consultado por lusófonos que viven en otros países. Prácticamente no hay accesos desde otros países hablantes de la lengua portuguesa como Portugal. También se nota que el blog no tuvo un alcance significativo en América del Sur. El único país del continente con unos pocos accesos es Argentina. Esta información podría indicar los países con más interés por la temática indígena. Tenemos consciencia que los datos sobre el público y la audiencia de los medios de comunicación del proyecto *Aldea Digital* son insuficientes para profundizar un análisis más sistemático. El objetivo inicial de la investigación era únicamente la producción de los medios. El interés sobre el

público y la audiencia surge durante la investigación, a partir de los datos del acceso. Esta coleta de datos inicial indica otra potencial línea de investigación que no teníamos consciencia en el principio de la tesis. Incluso, nos interesa investigar más el público y el consumo mediático Xavante y no solamente de los blancos.

Otro objetivo inicial del proyecto *Aldea Digital* era la producción mediática de una especie de diario on-line donde los Xavante presentarían su cotidiano y cultura en la web. Como lo demuestra el análisis y los resultados presentados en la tesis, estos objetivos iniciales fueron parcialmente logrados. La cultura Xavante fue representada en los medios de comunicación del proyecto *Aldea Digital* en detrimento del cotidiano. Este hecho y los resultados nos remiten a las siguientes preguntas: ¿Cuál es el valor del cotidiano en la cultura Xavante? ¿Qué elementos del cotidiano Xavante son importantes para presentarse en los medios de comunicación? ¿No hay conocimientos importantes y considerados “tradicionales” en el cotidiano, para que sean registrados o transmitidos a las nuevas generaciones? En la ausencia de datos suficientes para contestar estas preguntas, la dejamos como problemas y cuestiones para futuras investigaciones.

Los resultados del análisis de la organización social de la producción de los medios de comunicación Xavante indican otra hipótesis para futuras investigaciones. Sugiero que los grupos del proyecto *Aldea Digital* fueron formados teniendo como base, además del sistema político, también el sistema de parentesco Xavante. Conforme el marco teórico de la sociedad Xavante, el linaje es el punto de encuentro entre el sistema político y del parentesco. Un linaje es un grupo de parientes consanguíneos con una ascendencia paterna común, también la base para la formación de las facciones. Todos los integrantes del proyecto del linaje *Pahöri'wa* son descendientes del mismo ancestro. En la ausencia de una genealogía para profundizar esta hipótesis, la dejamos también para futuros trabajos.

REFERENCIAS

- Aberle, D. (1996). *The peyote Religion among the Navaho*. Chicago, Aldine Press.
- Albisetti, Cesare. (1953). "Il villaggio bororo", *Anthropos* 48: 625-30.
- Alia, V. (2010). *The New media nation: indigenous peoples and global communication*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Alia, V. & Bull, S. (2005). *Media and ethnic minorities*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (2a edición). México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (1990). *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. *Theory Culture Society*; 7; 295.
- Banks, M. (2008). *Using visual data in qualitative research*. London, Sage.
- Barth, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F., FCE.
- Bartolomé, M. (2006). *Los laberintos de la identidad: Procesos identitarios en las poblaciones indígenas*. *Avá, Posadas*, n. 9, agosto, pp. 28-47.
- Bateson, G. & Mead, M. (1942). *Balinese Character: A photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences.
- Baud, M. y otros (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito, Abya-Yala.
- Bauman, Z. (2003). *De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad*. En S. Hall y P. Du Gay (Org.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, United Nations Publications.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1971). *The social construction of Reality*. Penguin University Books.

- Bhabha, H. (2002). "Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial". En H. Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Blumer, H. (1951). *Social Movements*. En A. Lee. *Principles of Sociology*. New York: Barnes & Noble, p.199-221.
- Boas, F. (1895). *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Report of the U.S. National Museum.
- Boas, F. (1921). *Ethnology of the Kwakiutl*. 35th Annual Report of the B.A.E., 1313-14. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Bonfil, G. (1988). *Identidad étnica y movimientos indios en America Latina*. En J. Contreras. *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Revolución.
- Brisebois, D. (1990). *Whiteout Warning: Courtesy of the Federal Government*. Inuit Broadcasting Corporation. October.
- Browne, D. R. (1996). *Electronic media and indigenous peoples: a voice of our own?*. Ames: Iowa State University Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.
- Cadena, M. d. I. & Starn, O. (2009). *Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio*. *Tabula Rasa*, Enero-Junio (10), 191-223.
- Canevacci, M. (1996). *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel.
- Canevacci. (2001). *Antropologia da comunicação visual*, Rio de Janeiro, DP&A.
- Cardoso de Oliveira, R. (1962). *Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil*. *América Latina*. v. V, n. 3, p. 85-90.
- Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Um conceito antropológico de identidade*. En R. Cardoso de Oliveira. *Identidade, etnia e estrutura social* (pp. 33-52). São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Cardoso de Oliveira, R. (2005). *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral*. *Revista Antropológicas*, ano 9, vol. 16(2), pp. 9-40.
- Carneiro da Cunha, Manuela. *Cultura Com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

- Castells, M. (1999). O poder da identidade. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.2). São Paulo: Paz e Terra.
- Clastres, P. (2003). A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Naify.
- Coelho de Souza, Marcela Stockler (2002). O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. *Antropologia Social*. Doutorado (tese). Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ.
- Cohen, A. (1982). Variables in Ethnicity. En C. Keyes. (Ed.). *Ethnic Change*. USA: University of Washington Press.
- Cohen, J. (1992). Del sector informal a la economía popular. Quito: Instituto Fronesis.
- Conklin, B. A., y Graham, L. R.. (1995). The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, 97(4), 695–710.
- Couldry, N. (2008). Mediatization or mediation? Alternative understandings of the emergent space of digital storytelling. *New Media & Society*, 10(3), 373-391.
- Cushing, F. H. (1896). Outlines of Zuñi Creation Myths, 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1891-2, Washington, D.C. pp. 371-2.
- Cherubini, M. & Nova, N. (2004). To live or to master the city: The citizen dilemma. Some reflections on urban spaces fruition and on the possibility of change one's attitude. *Imago Urbis*, Universitas de Quilmes, Buenos Aires, Argentina, 2. Retirado 28 Octubre 2014, de <http://www.icherubini.it/mauro/publications/Cherubini_Live_or_Master_21apr04.pdf>
- David, J. (1998). Seeing Ourselves, Being Ourselves: Broadcasting Aboriginal Television in Canada. *Cultural Survival Quarterly*, 22 (2): pp. 36-39.
- Deacon, D., y Stanyer, J. (2014). Mediatization: key concept or conceptual bandwagon?. *Media, Culture & Society*, 36(7) 1032-1044.
- Dicks, B. y Mason, B. (1998), "Hypermedia and Ethnography: Reflections on the Construction of a Research Approach", *Sociological Research Online* 3(3).
- Durkheim, É. (1998). *La División del Trabajo Social*. Ciudad de México: Editorial Colofón.

- Dyck, N. (Ed.) (1985). Indigenous peoples and the nation-state: "Fourth World" politics in Canada, Australia, and Norway. St. John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Epstein, A. L. (1978). Ethos and Identity. The Studies in Ethnicity. London, UK: Tavistok Pub.
- Erikson, E. (1968). Identity, Youth and Crisis. Nova York: W. W. Norton & Co. Inc.
- Faist, T. (2000). Transnationalization in international migration: Implications for the study of citizenship and culture. *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2), 189-122.
- Falleiros, G. L. J. (2011). Vir a ser e não ser gente no Brasil Central. Tesis Doctoral en Antropología Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Falleiros, G. L. Jardim (2012). Notas de mito-história política a'uwẽ-xavante. 28a. Reunião Brasileira de Antropologia, PUC-SP, São Paulo.
- Fernandes, Estevão Rafael (2005). Entre Narrativas, Estratégias e Performances: incursões Xavantes à Funai. Antropologia. Mestrado (dissertação). 170 p. Universidade de Brasília.
- Fernandes, Estevão Rafael (2010). Do Tsihuri ao Waradzu: o que as ideologias xavante de concepção, substância e formação da pessoa nos dizem sobre o estatuto ontológico do outro?. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 16(34), 453-477.
- Frisby, D. (1985). *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Fry, T. & Willis, A. M. (1989). Aboriginal Art: Symptom or Success?. *Art in America* 77, no. 7 (winter): 163.
- Gallois, D. T. & Carelli, V. (1995). Vídeo e diálogo cultural - experiência do projeto vídeo nas aldeias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 61-72, jul./set.
- Geertz, C. (1997). Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. En C. Geertz. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes.
- Gellner, E. (1994). *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Georgiou, M. (2006). *Diaspora, identity, and the media: Diasporic transnationalism and mediated spatialities*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Giaccaria, Bartolomeu y Heide, Adalberto (1975). *Jerônimo Xavante Conta: Mitos e Lendas*. Campo Grande: Casa da Cultura.
- Giaccaria, B., y Heide, A. (1984). *Xavante: povo autêntico; pesquisa histórico-etnográfica*. São Paulo: Editorial Salesiana Dom Bosco.
- Giaccaria, Bartolomeo (2000). *Xavante - ano 2000 : reflexões pedagógicas e antropológicas*. Campo Grande : Universidade Católica Dom Bosco.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Giménez, G. (2000). *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. En L. Reina (Coord.). *Los retos de la etnicidad*. México: Ciesas-INI-Porrúa.
- Giménez, G. (2002). *Paradigmas de identidad*. En A. Chihu (Coord.). *Sociología de la identidad*, México, D.F., Porrúa.
- Ginsburg, F., Abu-Lughod, L. & Larkin, B. (eds). (2002). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. University of California Press.
- Ginsburg, Faye. (1991). *Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?*. *Cultural Anthropology*, 6(1): 92–112.
- Ginsburg, Faye. (1993). *Embedded Aesthetics: Creating A Discursive Space for Indigenous Media*. *Cultural Anthropology* 9(2).
- Ginsburg, Faye. (1995). *Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity*. En L. Deveraux y R. Hillman (Ed.). *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*. University of California Press, pp. 256–290.
- Ginsburg, Faye. (2002). *Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media*. En F. Ginsburg; L. Abu-Lughod; B. Larkin (Eds). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, University of California Press.
- Ginsburg, Faye. (2008). *Rethinking the Digital Age*. En P. Wilson y M. Stewart. *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. Atlanta: Duke University Press.
- Glazer, N., Moynihan, D. P. & Schelling, C. S. (Eds.). (1975). *Ethnicity: Theory and experience*. Cambridge, USA: Harvard University Press.

- Goffman, E. (1985). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- Gohn, M. G. (2006). *Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Goodenough, W. H. (1965). Rethinking 'status' and 'role': Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relation-Ships. En M. Banton (Ed.). *The Relevance of Models for Social Anthropology*. A.S.A. Monographs 1. Tavistock Publ.
- Graham, L. (1986). Three modes of Shavante vocal expression: wailing, collective singing, and political oratory. In *Native South American Discourse*, Joel Sherzer and Greg Urban, eds. Berlin: Mouton de Gruyter. Pp. 83-118
- Graham, L. R. (1993). A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante. *American Ethnologist*, 20(4), 717–741.
- Graham, L. R. (1995). *Performing dreams : discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin : Univ. of Texas Press.
- Graham, L. R.. (2005). Image and Instrumentality in a Xavante Politics of Existential Recognition: The Public Outreach Work of Eténhiritipa Pimentel Barbosa. *American Ethnologist*, 32(4), 622–641.
- Graham, L. R. (2011). Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, 17(2), 271-312.
- Grau Rebollo, J. (2005) “Los límites de lo etnográfico son los límites de la imaginación. El legado fílmico de Jean Rouch”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Nº 5. Mayo – Agosto; pp: 80-101.
- Grau Rebollo, J. (2008) “El audiovisual como cuaderno de campo”, En Vila Guevara, A. (Coord.) *El medio audiovisual como herramienta de investigación social*. Barcelona: CIDOB ediciones; pp: 12-29.
- Grimberg, L. & Grimberg, R. (1971). *Identidad y Cambio*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman.
- Hall, S. (1996). Who needs identity?. En S. Hall y P. du Gay (ed). *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). Londres: Sage.

- Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hartley, J. & Mckee, A. (2000). *The indigenous public sphere: The reporting and reception of Aboriginal issues in the Australian media*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Heberle, R. (1951). *Social Movements: An Introduction to Political Sociology*. Nova York: Appleton-Century-Crofts Inc.
- Hjarvard, S. (2007, May). Changing media, changing language. The mediatization of society and the spread of English and medialects. In International Communication Association 57th Annual Conference, San Francisco, May (pp. 24-28).
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Eds.) (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- Hockings, P. (1995). *Principles of Visual Anthropology*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Honneth, A. (2003). *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.
- Howley, K. (2005). *Community media: People, places, and communication technologies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jankowski, N. W. & Prehn, O. (2002). *Community media in the information age. Perspective and prospects*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Jordan, Pierre (1995). "Primeiros contatos, primeiros olhares". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, NAIUERJ, Rio de Janeiro - N. 1 - p. 11 a 22.
- Kaniss, P. (1991). *Making local news*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kellner, D. (1982). *Television Mythology and Ritual*, *Praxis*, 6: 133-55.
- Kellner, D. (1992). *Popular culture and constructing postmodern identities*. En S. Lash y J. Friedman (Eds.). *Modernity and Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kellner, D. (2001). *A cultura da mídia-estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru, SP: EDUSC.

- Kilani, M. (1994). *L’Invention de L’Autre – Essais sur le Discours Anthropologique*. Editions Payot Lausanne.
- Klapp, O. (1969). *Collective Search for Identity*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lachnitt, Georg. (1987). *Romnhitsi’ubumro – Dicionário Xavante-Português*. Campo Grande: Centro Gráfico Dom Bosco (Fucmt).
- Lachnitt, Georg. (1989). *Romnhitsi’ubumro – Dicionário Português-Xavante*. Campo Grande: Centro Gráfico Dom Bosco (Fucmt).
- Lachnitt, Georg. (1999). *Damreme’uwaimramidzé - Gramática Xavante*. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco.
- Léon, X. (1927). *Fichte et son temps*, v. III. pp. 161-9.
- Leung, L. (2007). *Etnicidad virtual: raza, resistencia y World Wide Web*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *O Pensamento Selvagem*, Papyrus Editora.
- Lévi-Strauss, C. (2008). “As organizações dualistas existem?”. En C. Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lieberson, S. (1985). *Unhyphenated Whites in the United States*. *Ethnic and Racial Studies*, 8(1), 159-180.
- Lopes da Silva, Aracy (1984). “A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade xavante”. En: *ANAN*, 82, pp.: 200-214.
- Lopes da Silva, Aracy (1986). *Nomes e amigos : da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH/USP, São Paulo.
- MacDougall, D. (1998). *Transcultural Cinema*. New Jersey: Princeton University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1976). *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia*. São Paulo: Abril Cultural.
- Malonga, M. F. (2002). *Ethnic minorities: Which place and which image on French television? Televisual representation of people of extra European*

origin. [European Media Technology and Everyday Life Network.] Retirado 28 Outubro 2014, de

<<http://www.lse.ac.uk/media@lse/research/EMTEL/minorities/papers/franceminorepres.pdf>>

- Mamdani, M. (2004). Race and Ethnicity as Political Identities in the African Context. En N. Tazi (Ed.). Keywords: identity (pp. 1–24). Nueva York: Other Press.
- Marcus, G. (1991). Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, nº 34, p. 197-221.
- Marienstras, R. (1989). On the notion of diaspora. En G. Chaliand (Ed.). Minority peoples in the age of nation-states (pp. 119-125). London: Pluto.
- Martinez Cobo, J. R. (1986). Study of the problem of discrimination against indigenous populations. New York: United Nations.
- Matsaganis, M. D., Katz, V. S. & Ball-Rokeach, S. J. (2011). Understanding ethnic media: producers, consumers, and societies. Los Angeles: SAGE.
- Mauss, M. (2003). Uma categoria do Espírito Humano: a noção de Pessoa, a de Eu. En M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Maybury-Lewis, D. (1984). *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Maybury-Lewis, D. (1997). *Indigenous peoples, ethnic groups, and the state*. Boston: Allyn & Bacon.
- Mcleod, Ruth; Mitchell, Valerie. (2003). *Aspectos da língua Xavante*. Brasília: SIL.
- Medeiros, Sérgio Luiz Rodrigues (1991). *O dono dos sonhos*. São Paulo: Razão Social.
- Melucci, A. (1989). Um objetivo para os movimentos sociais. *Revista Lua Nova*, nº 17, São Paulo, CEDEC.
- Melucci, A. (1992). Liberation or Meaning? Social Movements, Culture and Democracy. *Development and Change*. Londres, Sage, vol. 23, nº 3, pp. 43-77.

- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia: teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Merlan, F. (2009). Indigeneity: Global and Local. *Current Anthropology*, Volume 50, Number 3.
- Michaels, E. (1984). The Social Organization of an Aboriginal Video Workplace. *Australian Aboriginal Studies*, 1, 26-34.
- Michaels, E. (1986). *Aboriginal Invention of Television: Central Australia 1982–86*. Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.
- Monte-Mór, Patrícia (2004). “Tendências do documentário etnográfico”. En Teixeira, Francisco Elinaldo. (Org.). *Documentário no Brasil: tradição e transformação*. São Paulo: Summus.
- Molnar, H. (1990). Aboriginal broadcasting in Australia: Challenges and promises. *The Howard Journal of Communications*, Vol. 2, No. 2 (Spring), pp. 149-169.
- Müller, R. A. P. (1976). *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social*. Dissertação (mestrado). UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas.
- Müller, Regina A. P. (2007). *Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante*. En Vidal, Lux (Org.). *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo: Studio Nobel: FAPESP.
- Murphy, J. E. & Murphy, S. M. (1981). *Let my people know: American Indian Journalism, 1828-1978*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Nichols, Bill (2005). *Introdução ao documentário*. Campinas: Papyrus.
- Nimuendajú, Curt. 1942. *The Serente*, Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund.
- Nimuendajú, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

- Nova, N. (2004). Locative media: A literature review. [CRAFT Research Report_2] Retirado 28 octubre 2014, de <http://craftwww.epfl.ch/research/publications/CRAFT_report2.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas ONU. (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Documentos Oficiales de la Asamblea General, sexagésimo primer período de sesiones, Suplemento No. 295 (A/RES/61/295).
- Organización Internacional del Trabajo OIT. (2007). Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 2a. ed. Lima: 106 p.
- Orobitg, G. (2008). "Miradas antropológicas: Relaciones, representaciones y racionalidades. Fotografía, cine y texto en el contexto de la Historia de la Antropología", En Vila Guevara, A. (Coord.); Ardévol, E.; Grau, J.; Orobitg, G. El medio audiovisual como medio de investigación social, Barcelona: Fundación CIDOB; p. 51-84.
- Orobitg, G. (2014). "La fotografía en el trabajo de campo: palabra e imagen en la investigación etnográfica". *Quaderns-e*, Institut Català d'Antropologia, 19: 3-20.
- Paula, Luís Roberto de (2007). Travessias – Um estudo sobre a dinâmica sócioespacial Xavante. (Tese de doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- Pérez Ruiz, M. (2002). ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México (1994-2001). Tesis Doctoral en Antropología Social. México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa).
- Perinbanayagam, R. S. (1975). The Significance of Others in the Thought of Alfred Schutz, G. H. Mead and C. H. Cooley. *Sociological Quarterly*, Columbia, Mo., etc., v. 16, n. 4, p. 500, Fall.
- Pink, S. (2011). Digital Visual Anthropology: Potentials and Challenges. En Banks, M., & Ruby, J. (Ed). *Made to be seen: Perspectives on the history of visual anthropology*. University of Chicago Press.

- Pizzorno, A. (1983). Identitá e interese. En L. Sciolla (coord.). Identitá. Turín, Italia : Rosenberg & S  ller.
- Pratt, M. L. (2007). Afterword: Indigeneity Today. En M. Cadena y O. Starn (eds.). *Indigenous Experience Today* (pp. 397-404). New York: Berg.
- Prins, H. E. L. (2004). Visual Anthropology. En T. Biolsi (ed.). *A companion to the anthropology of American Indians* (pp. 506-25). Malden, MA: Blackwell.
- Ramos, Alcida 1995. O  ndio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*. São Paulo, v.10, n.28, Junho.
- Rheingold, H. (2002). *Smart mobs: The next social revolution*. Cambridge, MA: Basic Books.
- Riggins, S. H. (1992). *Ethnic minority media: an international perspective*. Newbury Park: Sage.
- Rocha, G. (2006). A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. *Cadernos de Campo*. Universidade de São Paulo, 14/15, p. 99-114.
- Rose, M. (1996). *For the record: 160 years of Aboriginal print journalism*. St. Leonards, NSW, Australia: Allen & Unwin.
- Ross, K. & Playdon, P. (2001). *Black marks: minority ethnic audiences and media*. Aldershot [etc.]: Ashgate.
- Roth, L. (2000). The Crossing of Borders and the Building of Bridges: Steps in the Construction of the APTN in Canada. *International Journal of Communication Studies*, Special issue on Canadian communications, 62 (3-4): pp. 251-69.
- Rouch, Jean (2003a): "Our totemic ancestors and crazed masters". In: Hockings, Paul. *Principles of Visual Anthropology*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Rouch, Jean (2003b): "The Camera and Man". In: Hockings, Paul. *Principles of Visual Anthropology*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Russo, Kelly (2005). *Autonomia e Movimentos Indígenas no Brasil: A experi ncia Xavante na apropria  o do recurso audiovisual*. Informe final del concurso: Poder y nuevas experiencias democráticas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

- Seeger, A., Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E. B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, N.S., nº 32 - Maio, Rio de Janeiro.*
- Sereburã, Hipru, Rupawê, Serezabdi y Sereñimirãmi (1998). *Wamrême Za'ra - Nossa palavra: Mito e história do povo Xavante.* São Paulo: Senac.
- Shaker, Arthur Fauzi (2002). *Romhõsi'wai hawi rowa'õno re ihoimana mono: a criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante.* Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas. Tese (Doutorado). 398 p.
- Souza, R. F. (2011). George Herbert Mead: Contribuições para a História da Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade, 23(2), 369-378.*
- Staino, K. V. (1980). Ethnicity as process. *Ethnicity, 7, pp. 27-33.*
- Strathern, M. (2003). ¿Habilitar la identidad? Biología, elección y nuevas tecnologías reproductivas. En S. Hall y P. Du Gay (Org.). *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Tacca, Fernando de (2004). “Luiz Thomaz Reis: etnografias fílmicas estratégicas”. En Teixeira, Francisco Elinaldo. (Org.). *Documentário no Brasil: tradição e transformação.* São Paulo: Summus.
- Touraine, A. (1989). *Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina.* Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Tsirui'ã, Aquilino Tseré'u'ô (2011). Deixe que eu fale da identidade indígena Xavante. En *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH), São Paulo.*
- Tucho, F., Fernández-Planells, A., Lozano M, Figueras-Maz, M. (2015). “La educación mediática, una asignatura pendiente en la formación de periodistas, publicitarios y comunicadores audiovisuales”. *Revista Latina de Comunicación Social, (70): 689-702.*
- Turner, R. (1969). The Public Perception of Protest. *American Sociological Review, nº 34, pp. 815-831.*
- Turner, T. (1992). *Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video.* *Anthropology Today, Vol. 8, No. 6, pp. 5-16.*

- Turner, Victor. (1996). *Schism and continuity in an african society: a study of Ndembu village life*. Oxford e Washington, D.C.: BERG.
- Valaskakis, G. (1992). *Communication, culture, and technology: Satellites and northern native broadcasting in Canada*. En S.H. Riggins (Ed.), *Ethnic minority media: an international perspective* (pp.63-81). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Van Gennep, Arnold (1978) - *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.
- Vianna, Fernando Fedola Brito (2001). *A bola, os "brancos" e as toras: futebol para indios Xavante*. *Antropologia Social*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Viveiros de Castro, E. (2007). *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*. En Darcy Ribeiro. *Encontros: Rio de Janeiro: Beco do Azougue*.
- Wagner, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Waters, M.C. & Ueda, R. (Eds.) (2006). *The New Americans: A handbook to immigration since 1965*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Welch, James R (2009). *Age and Social Identity among the Xavante of Central Brazil*. Tese de Doutorado-Antropologia. Tulane University. New Orleans.
- Werbner, P. (1997). *Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity*. En P. Werbner y T. Modood (eds.). *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books.
- Wilson, P. & Stewart, M. (2008). *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Wilson, R. & Dissanayake, W. (1996). *Introduction*. En R. Wilson y W. Dissanayake (Eds.), *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (pp. 1 -20). Durham: Duke University Press.
- Winkin, Y. (1998). *A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo*. Papirus. Campinas.
- Worth, S. & Adair, J. (1972). *Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology*. Indiana University Press.
- Yuval-Davis, N. (1998). *[Racial] Equality and the Politics of Difference*. *New Formations: Frontlines Backyards*. Londres: Lawrence and Wishart, nº 33, primavera.

Zárate, E. (1999). La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán. En W. Assies; G. V. D. Haar y A. Hoekema. (Eds.). El reto de la diversidad. México: El Colegio de Michoacán.