

XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 2014.

“Vine porque me iban a matar”.

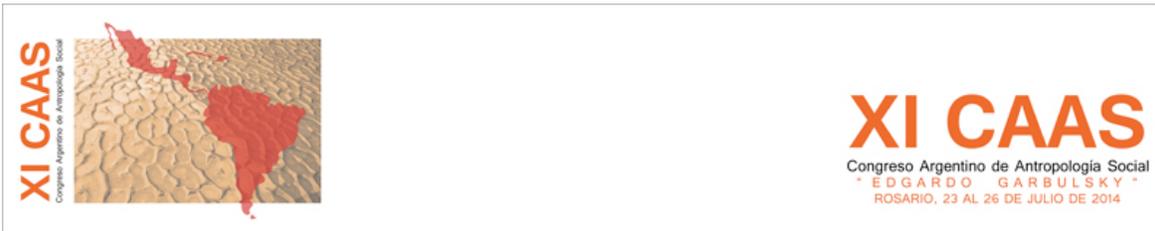
Fernandez Unsain, Ramiro Andres.

Cita:

Fernandez Unsain, Ramiro Andres (2014). *“Vine porque me iban a matar”*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/21>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



XI Congreso Argentino de Antropología Social

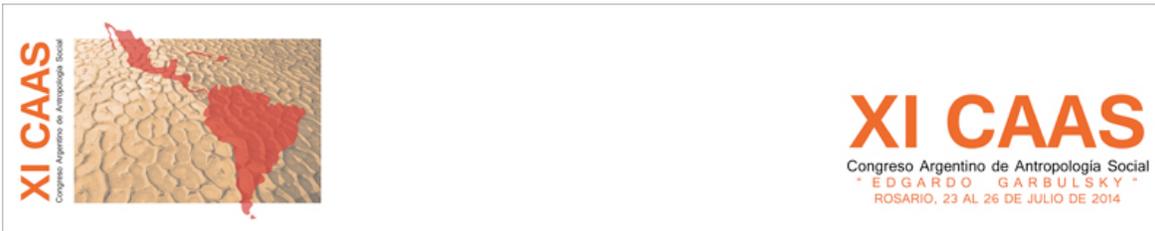
Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GRUPO DE TRABAJO GT 1 Grupos Migratorios e Identidades

TÍTULO DE TRABAJO: “Vine porque me iban a matar”. Migración de pobladoras y pobladores originarios homoafectivos en el norte del Brasil, sur de Guyana y sur de Venezuela

Nombre y apellido - Institución de pertenencia. Ramiro Fernandez Unsain-UBA-Filosofía y Letras/UNIFESP Universidade Federal de Sao Paulo.

1



Introducción

En las áreas fronterizas que definen los espacios políticos de Brasil, Guyana y Venezuela se asientan, desde antes de la llegada de los blancos, una serie de grupos de pobladores originarios. Más específicamente, estos colectivos habitan las zonas de los actuales estados de Roraima (República Federativa del Brasil), Amazonas (República Bolivariana de Venezuela) y la región del Takutu Superior-Esequeibo Superior (República Cooperativa de Guyana).¹

En esos tres espacios se verifica la presencia de los siguientes grupos de pobladores originarios, en el sentido de unidades étnicas: Ingarikó, Makuxi, Patamona, Tuarepang, Wimiri Atroari, Waiwai, Wapixana, Yanomami y Ye´kuana, Baniva o Kurripako, Arauak, Akawaio y Arekuna², entre otros. Algunos de ellos se hacen presentes en un único Estado (como los Akawaio en Venezuela), o en dos de ellos (como los Macuxi en Guyana y Brasil, o los Taurepang en Brasil y Venezuela)³.

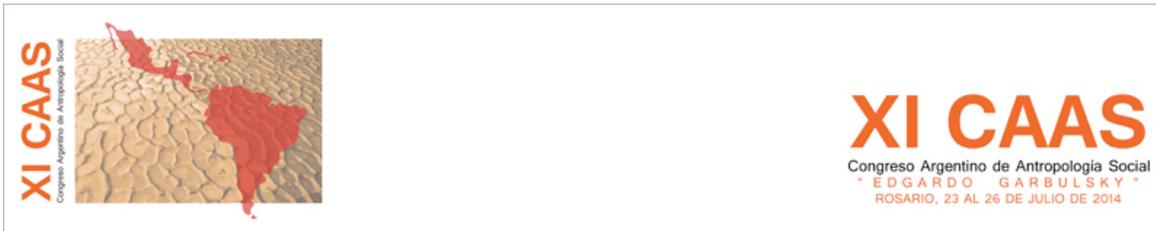
2

Dentro de algunos de estos grupos se advierte la presencia de personas quienes, además de adscribir a algunas de las anteriormente citadas identidades étnicas, se definen como sujetos homoeróticamente orientados y se piensan en categorías de autoadscripción como las que siguen: “gay”, “homosexual”, “lesbiana”, “travesti”, “transexual”, entre otras.

¹ La división política interna en Brasil y en Venezuela se establece a partir de Estados, designándose luego unidades territoriales menores dentro de ellos. La división política interna en Guyana se establece a partir de Regiones, manteniéndose otro tipo de divisiones menores.

² Todas las primeras letras de los nombres propios de los grupos amerindios serán escritas con mayúscula, inclusive cuando se indiquen como gentilicios.

³ Por una cuestión de espacio no mencionamos todos los grupos presentes en el área de trabajo.



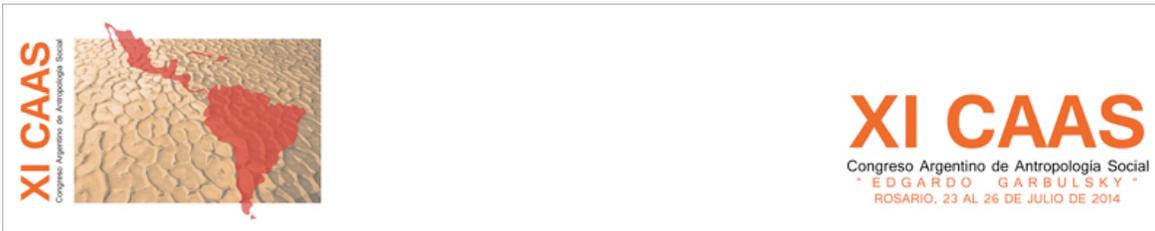
Dentro del contexto de nuestra investigación de doctorado acerca de las relaciones entre las sexualidades disidentes y las pertenencias étnicas en el norte del Brasil, estado de Roraima, fuimos testigos de la presencia de una cantidad relativamente expresiva de personas con las características mencionadas que tuvieron que dejar sus aldeas, pueblos, y ciudades de origen en Venezuela y en Guyana para trasladarse a Roraima⁴, generalmente afincándose en la ciudad de Boa Vista, capital del Estado.

Nuestro objetivo, en este trabajo es, primero, relatar las ocurrencias en campo a este respecto; segundo, reflexionar acerca de las posibles causas de estas relocalizaciones –a partir de los dichos de sus protagonistas- y tercero, intentar establecer vínculos, si los hubiera, entre las sexualidades, las etnicidades y las migraciones. Transversalmente, reflexionaremos en torno a dos propuestas conceptuales que creemos pertinentes aplicar en este ejercicio reflexivo: “in-between” de Hommi Bhabha y “middleground” de Richard White.

3

La sexualidad constituye, según la perspectiva adoptada para esta investigación, un tipo de relación social y, como tal, la consideramos dinámica, flexible y diversificada en una inagotable pluralidad de prácticas y representaciones que cristalizan dentro de determinados procesos sociohistóricos. Entendemos que la sexualidad aparece como un componente crítico en la construcción de los sujetos. Su problematización implica interpelarla como parte de una cartografía dinámica de poder que construye/suprime, despliega/paraliza y visibiliza/invisibiliza determinadas identidades.

⁴ Esta investigación es la continuación de nuestra tesis de Maestría desarrollada en la frontera entre Argentina, Bolivia y Paraguay y publicada recientemente por OPFyL, la sección de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.



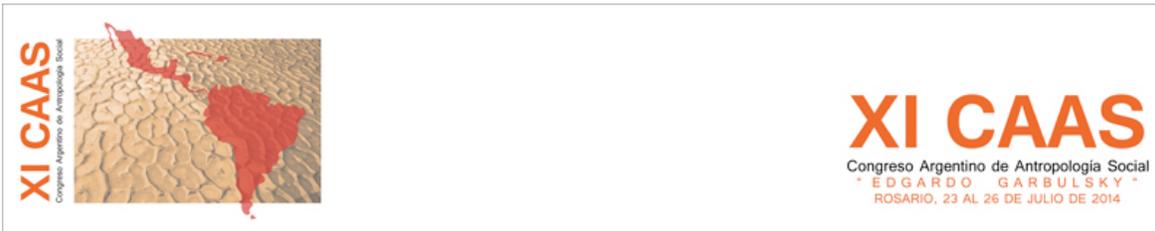
Por su parte, pensaremos la etnicidad como formas de organización que construyen determinadas categorías adscriptivas e identificatorias utilizadas por los mismos actores que conllevan la característica de organizar la interacción entre los individuos. Estos colectivos étnicos proponen tipos organizacionales específicos en diálogo con otros grupos pero también accionando una constante resignificación a su interior, específicamente al encontrarse con nuevas perspectivas en lo que refiere a construcciones previas; en nuestro caso aquellas que se relacionan a la sexualidad.

De la ilegalidad a la ilegalidad

Samantha⁵ nació en una ciudad del interior de Guyana. Un país que se independizó en mayo de 1966 del Reino Unido. Se identifica como travesti Macuxi, un grupo amerindio que comparte espacios territoriales de Guyana y de Brasil. Recuerda haber nacido en una comunidad cerca de la frontera. También recuerda ser identificada como “extraña” por sus pares. “Extraña como un hombre que es mujer”, aclara. Revive el momento en el que “me sentí explulsada” de y por su comunidad. Por referencias “de amigas que ya habían pasado por lo mismo” cruzó la frontera que divide Brasil y Guyana y se dirigió a la ciudad de Boa Vista, en donde “me hice travesti” y “trabajo en la noche”. Agrega que “me explulsaron porque no era como ellos, antes me parece que había más tolerancia pero ahora con los evangélicos que dicen que es el diablo lo que a mi me pasa no tienen como hacer que me quede y además en mi país ser así es ilegal... si no te muelen a golpes... vine porque me iban a matar”. Aunque, y según los datos relevados hasta el momento, la ley que castiga la “homosexualidad” no se aplica, sirve como una forma de mensaje desde el Estado que normatiza lo que es aceptable o no. La ley a la que nos referimos es la Criminal Law (Offences) Act en sus secciones 352, 353 y 354. En resumen, indica que un hombre que “practique un acto

4

⁵ Todos los nombres son ficticios aunque elegidos por las personas entrevistadas.

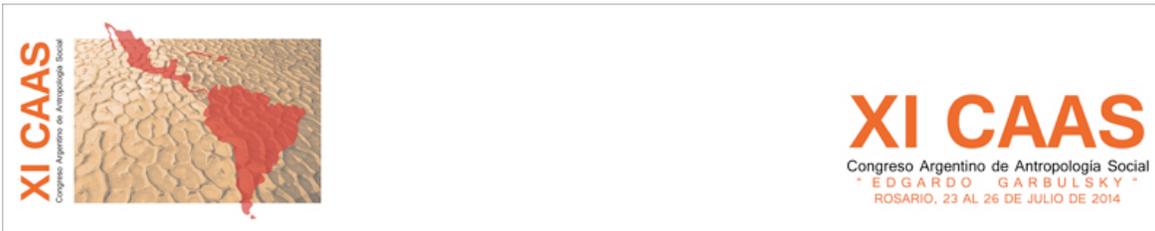


*indecente*⁶ con otro hombre será culpable de un delito y podrá ser encarcelado por dos años”. Asimismo se agrega que “cualquier hombre que intente cometer sodomía con otro cualquier ser humano o aborde *indecentemente* a otro hombre será culpable de un delito y podrá ser encarcelado por diez años”. Finalmente, “si un hombre comete el acto de sodomía con cualquier persona o criatura viviente puede ser encarcelado de por vida”.

Si bien estas leyes parecen aplicarse a las personas consideradas “hombres” desde una perspectiva estrictamente genital, las mujeres amerindias que viven en Guyana y que se declaran lesbianas, o que son identificadas como tales, también padecen sanciones y castigos, lo que en muchas oportunidades, según sus relatos, las obliga a “huir”, cruzar la frontera y dirigirse a Boa Vista. Ana es una mujer Wai Wai. Desde pequeña, relata, se inclinó por “jugar” con sus compañeros varones. Comparte sus memorias en la comunidad: “Me gustaba cazar, pero cazar de verdad, no jugar a cazar; bueno primero jugar pero después quería cazar como ellos, no me conformaba con hacer cosas de mujer solamente”, recuerda, y agrega: “Una noche fui violada por una serie de hombres que me conocían. Me decían que ‘me iban a curar’. Quedé embarazada y aborté. Caminé hasta la frontera. Un grupo de garimpeiros me ayudó a cruzar. Aquí estoy.”

Alex es, como el mismo se define, “un gay Patamona” y cruzó la frontera desde Guyana al Brasil hace ya cinco años. A diferencia de los casos citados anteriormente se expresa en portugués. Mantiene contactos con algunos familiares en Guyana aunque “es difícil porque muchas veces el correo no llega y la internet no funciona y pocos tienen acceso”. Cree que es necesario “organizar a las personas que son lesbianas, gays y travestis y que quedaron en Guyana para

⁶ Las bastardillas son propias y cuando se utilizan en palabras en español intentan destacar lo ambiguo del término en ese contexto. También utilizamos bastardillas para destacar palabras extranjeras que refieran a propuestas teórico conceptuales.



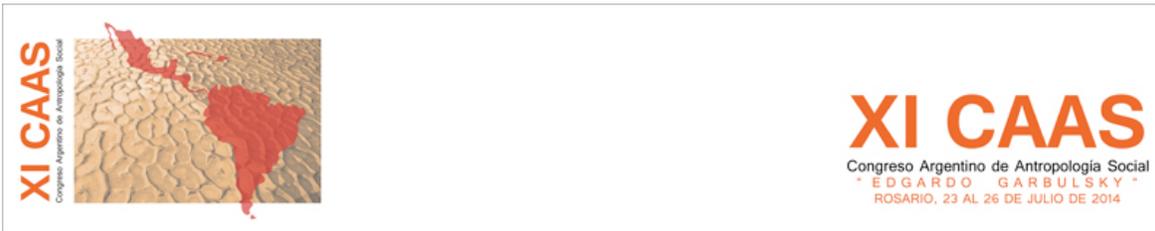
que luchan en contra de la ley que nos castiga... muchas personas en el país que son heterosexuales concuerdan con que esa ley termine pero la gente dice que si luchan los van a confundir con homosexuales...”. Cuenta que decidió trasladarse a Brasil porque la “situación era insostenible, me pegaban y tenía miedo de que me mandaran a la cárcel, igual que en Uganda pero menos peor⁷”.

La única ayuda que obtienen las personas que se definen como “homosexuales” de origen amerindio-guyanés con las cuales hablamos es a partir de una suerte de asociación informal de menos de una decena de Hijras que residen en Georgetown, la capital de Guyana. Ellas colaboran con los exiliados enviando, cuando pueden, algún dinero. Las Hijras de Georgetown (que se reivindican como indoguyanés) son sujetos, en general, geníticamente masculinos que deciden asumir un rol de género femenino. Su presencia se registra en Guyana desde el inicio del proceso de traslado de mano de obra desde el subcontinente indio por parte de las autoridades coloniales británicas que se produjo entre 1838 y 1917. En la actualidad, la población de origen indio llega a constituir más del 50% del total del país. Las Hijras, a pesar de las rígidas leyes mencionadas en lo que respecta a la “conducta homosexual” en Guyana son, según sus propios dichos, “toleradas” por la población heterosexual. “No se meten con nosotras porque los podemos maldecir”, nos asegura una interlocutora hijra en su casa de Georgetown⁸.

6

⁷ Es interesante destacar como en Guyana se reproducen las noticias de otras ex colonias británicas con alto impacto entre su población. Los sucesos recientes en Uganda sobre la casi certeza de la aprobación de una ley que castigue con la muerte “el delito de la homosexualidad” ha repercutido profundamente en la ciudadanía guyanesa.

⁸ En el subcontinente indio, las hijras son aquellos sujetos pertenecientes a una tercera opción entre los géneros masculino y femenino. En términos de Reddy (2005), la mayoría adopta ropas femeninas. Su origen se remonta a una construcción mítica a través de la cual Krishna se transformó en doncella al oír que un soldado agonizante lamentaba su



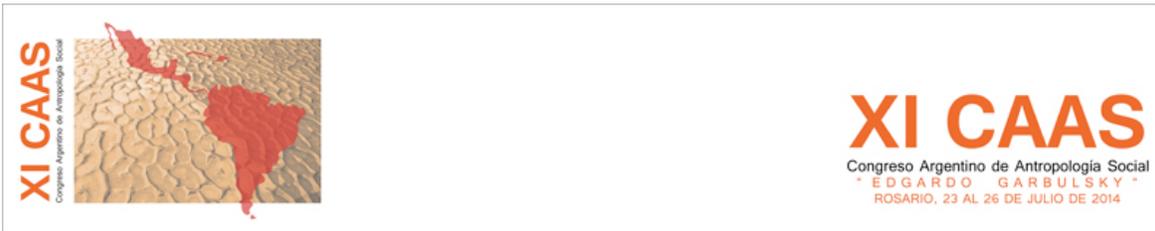
La mayoría de los amerindios “homosexuales”⁹ de nacionalidad guyanesa que deciden cruzar la frontera y residir en Brasil forzados por la situación legal en la que los ubica su país son de cuatro regiones limítrofes: Cayuni-Mazaruni, Potaro-Siparuni, East Berbice-Corentyne y Upper Takutu-Upper Esquibo. En esta última se ubica la ciudad de Lethem, del lado guyanés, que linda con su par brasileña, la relativamente pequeña ciudad de Bonfim. El flujo entre los dos espacios es intermitente. Los brasileños atraviesan la frontera con el objetivo de comprar bienes importados en los gigantescos galpones con productos de origen chino a un menor precio que en el propio país. Del lado contrario se observan pocos visitantes. La frontera es ostensiblemente permeable. De hecho, nuestro grupo la atravesó en varias oportunidades sin control alguno.

Nuestros interlocutores aseguran que aunque es positivo que no haya control alguno porque varios de ellos escaparon por denuncias de “sodomía” en su contra, cosa que no hubiera sido posible al tener una orden de captura, entrar al Brasil ilegalmente les impide comenzar el proceso de obtener la documentación necesaria para regularizar su situación migratoria; por lo que, si consiguen algún trabajo, este está fuera de las reglamentaciones laborales locales que, según ellos, los protegería de ciertas condiciones laborales altamente desventajosas.

Si bien el foco de nuestra investigación se ubica en la población de origen amerindio no heterosexual, varios trabajos acuerdan en que el Estado guyanés es incapaz de hacer llegar los servicios básicos a la totalidad de la población, hecho que se acentúa a medida que se agranda la distancia entre la capital del país y el

soltería. Hasta la ocupación británica, las hijras ocupaban espacios de alto rango en la sociedad poseyendo tierras, templos y sirvientes. Tras la ocupación británica se extendieron las leyes que condenaban la sodomía relegando a este colectivo a la persecución e invisibilidad.

⁹ La palabra “homosexual” se utiliza en términos de categoría nativa.



resto de las regiones, especialmente las limítrofes hacia el sur. Fenómeno agravado cuando se revisan la pocas estadísticas referidas a la población amerindia. Y, obviamente, más grave aún cuando entramos en contacto con la población amerindia que se declara “homosexual”, “gay”, “lesbiana”, “travesti” y “bisexual”, entre otras pertenencias, sobre la cual no hay estadísticas. Al respecto de la población amerindia en general, la Amerindian Lands Commission reconoce la existencia de tierras pertenecientes a poblaciones amerindias. Alrededor de un 16% de la totalidad del territorio nacional le ha sido entregado a diferentes grupos.

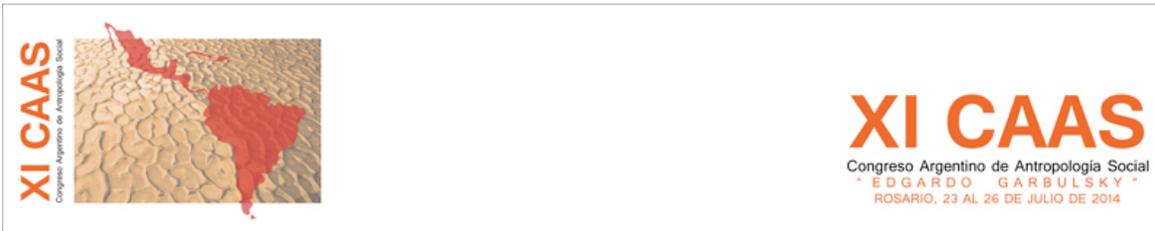
El problema es que como estas tierras son, en su mayoría, inaccesibles, el Estado es incapaz de salvaguardarlas de cazadores furtivos, buscadores de oro y metales preciosos, explotadores de piedras semipreciosas y preciosas y madera.

Este hecho se manifiesta dramáticamente al hablar de la situación de la salud con nuestros interlocutores. De los entrevistados, la mayoría declaró vivir con el virus HIV, otro hecho que los llevó a cruzar la frontera dado que el tratamiento en Brasil es universal y gratuito; lo que no ocurre en el vecino país.

8

De hecho, hasta lo que sabemos, no existen políticas específicas implementadas por el gobierno para la población amerindia, a pesar de la presencia de algunas organizaciones no gubernamentales dentro del territorio del país. Un país cuya oficina de censos a través de un informe levantado en el año 1993 (The Household Income and Expenditure Survey) estimó la población amerindia en alrededor de 50.000 personas entre una población total de poco más 700.000; o sea, aproximadamente el 7% de la población. En el límite con Brasil, los poblados y pequeñas ciudades indican que aproximadamente el 90% de la población es de origen amerindia.

En este panorama, además de los problemas citados, se hace evidente la actuación de personas y grupos que extraen ilegalmente madera, minerales y piedras preciosas; abundantes en las regiones limítrofes. Estos actores se

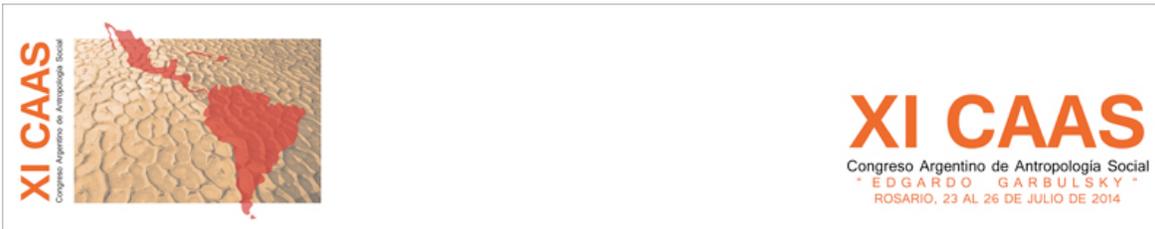


desplazan entre Guyana y Brasil (así como entre Guyana y Venezuela, Guyana y Surinam y Brasil y Surinam) explotando los reservorios que identifican e interfiriendo en la cotidianidad de los grupos amerindios.

Si la migración entre Guyana y Brasil presenta las características someramente citadas supra, el desplazamiento de personas entre los territorios nacionales de Brasil y Venezuela presenta elementos similares aunque con diferente importancia, según los interlocutores con los cuales entablamos contacto en el campo.

Edgar se define como un “indio gay Yanomami”. Descubrió que vivía con el virus del HIV hace aproximadamente diez años. Describe su infancia y adolescencia como “una parte infeliz de mi vida”. Relata que luego de cumplir los veinte años comenzó a sentirse débil, con fiebre intermitente, un marcado descenso de peso y tos crónica. En su comunidad intentaron “curarlo” pero todo fue inútil. Un agente de salud venezolano le comunicó a las autoridades de la comunidad que Edgar era portador del virus HIV y que había enfermado de tuberculosis. En su comunidad decidieron que era mejor que se fuera “a otro lugar”. “Junté fuerzas y una amiga me hizo cruzar la frontera. Fuimos al centro de tratamiento de este lado (Brasil) y empecé con la medicación. Ellos (los médicos brasileños) me curaron. En Venezuela no hay nada para nosotros los enfermos y menos para los indios y menos para los indios como nosotros”, asegura, evocando el proceso a través del cual se convirtió en “una persona no tan enferma”. “Ahora ayudo a otros a pasar para este lado, que no es muy difícil, y entonces entre todos los ayudamos, porque a los gays no nos quieren y encima no tenemos documentos”, completa¹⁰.

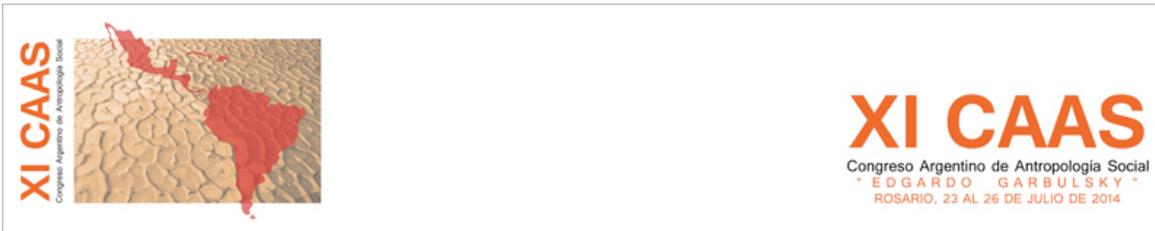
¹⁰ En lo que respecta a la documentación, la situación de los poseedores de documentos venezolanos en Brasil se asemeja a aquellos provenientes de Guyana y Surinam. Brasil mantiene sendos tratados migratorios y recíprocos con todos los países de América de Sur



Ingrid es una mujer lesbiana Ye'kuana del lado venezolano en pareja con con una mujer Ye'kuana del lado brasileño. Los límites trazados por los estados nacionales nunca contemplaron las representaciones espaciales amerindias. “Cuando se dieron cuenta de lo que era no es que me quitaron (expulsaron de la comunidad) pero no me hablaban... no existía... era como invisible..., eso pasa con muchos de nosotros; llega un momento en que no existimos porque los nuestros quieren gente como la gente y los que vienen de afuera no entienden que hay opciones... que no todos somos iguales...”, relata. “Me dijeron que Brasil era menos machista así que me vine y ahora me casé con esta india. El problema son los documentos porque me quiero quedar con ella y aca no me reconocen”, agrega. Ingrid se encarga de resaltar la práctica de la “violación correctiva”, como ella denomina este accionar aplicado a las mujeres consideradas lesbianas. Reconoce esta práctica como usual hacia las mujeres amerindias y resalta que no sólo es perpetrada por hombres de su misma comunidad sino también por hombres de otras comunidades y de otros grupos étnicos e inclusive por blancos. Asegura que las denuncias a las autoridades venezolanas son inútiles y que ese “castigo” también se verifica en el “lado brasileño” y que, así como las autoridades venezolanas, las brasileñas hacen caso omiso cuando se intenta una denuncia. “Con ella nos elegimos porque es de mi comunidad, de mi grupo, de mi gente, entonces sabe como nosotros somos... otra de otro grupo es más difícil... es como ser la mujer de una blanca.”, refiere Ingrid al referir la razón por la cual está en pareja con otra mujer Ye'kuana.

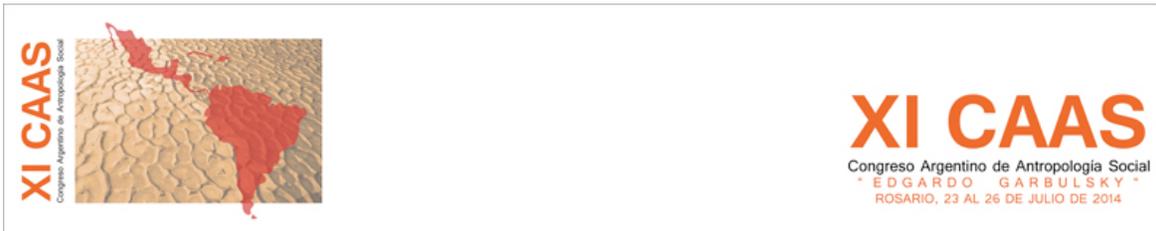
La mayoría de los amerindios homoafectivos de origen venezolano que deciden trasladarse a Brasil residen en los dos estados fronterizos con este país: Amazonas y Bolívar. Así como en el caso de Guyana, existen un par de ciudades

que facilitan la residencia en su territorio salvo con los Estados mencionados y con Ecuador.



límites claves para entender este flujo: Pacaraima, del lado brasileño y Santa Elena del Uairén, del lado venezolano, en el estado de Bolívar. También el flujo entre los dos espacios es intermitente aunque la frontera se cierra por la noche para “evitar el paso de contrabandistas”, según nos relata la policía local. Desde la mañana se advierten numerosas filas de automóviles brasileños que esperan su turno para ir a cargar gasolina del lado venezolano en donde es sensiblemente más barata. Los pasajeros de estos automóviles aprovechan el viaje para cargarlos con alimetros, también más baratos que en Brasil, que luego en su gran mayoría serán vendidos en la ciudad de Boa Vista y alrededores. Algunos de estos insumos llegarán inclusive a Guyana atravesando dos fronteras internacionales en un mismo día; especialmente en lo que refiere a los diferentes tipos de harinas (trigo y maíz) que a veces escasean en la ex colonia británica. También en este caso la frontera es claramente permeable. La atravesamos con nuestros interlocutores en varias oportunidades (y de diferentes maneras) y nunca fuimos revisados ni detenidos, salvo cuando quisimos hacerlo registrando nuestra salida del Brasil a través del paso “oficial”. En estos viajes acompañamos a personas homoafectivas pertenecientes a diferentes grupos étnicos a llevar insumos a personas del lado venezolano. Principalmente preservativos, elemento que se ofrece libre y gratuitamente del lado brasileño en las unidades de salud y que “es caro” del lado venezolano. Estos serán utilizados por algunas travestis de origen amerindio que se ven imposibilitadas de comprar este insumo que será parte de la negociación con uno o más clientes durante su trabajo en las afueras del pueblo. Esta dinámica es denominada por sus protagonistas “tráfico del sombrero” y requiere una preparación específica por el volumen de condones que se transportan.

En lo que respecta a la situación de los pueblos amerindios, en Venezuela se promulgó una nueva Constitución en 1999 en donde se reconoce el derecho a su existencia (Artículo 119) incluyendo su organización social, política y económica

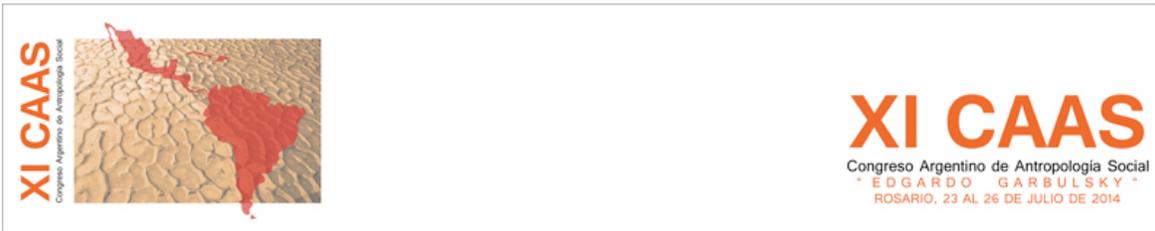


así como sus derechos originarios sobre las tierras. No obstante, hasta el momento, una relativamente pequeña superficie ha sido efectivamente demarcada y ejecutivamente traspasada a las poblaciones originarias.

Finalmente, y aunque no limita geográficamente con el estado de Roraima, encontramos a tres personas homoafectivas del grupo Arawak provenientes de Surinam, la ex Guyana Holandesa. Pero lo que más llamó nuestra atención dentro del esquema de solidaridades fue el conocer a una travesti “*maroon*” –Margaret– recién llegada del interior de la ex colonia holandesa. En Surinam se denomina “*maroons*” a los descendientes de esclavos provenientes de África que escaparon de su cautiverio y se refugiaron en el interior del país. Ellos reivindican territorios específicos, así como los grupos amerindios¹¹. Los límites de esta ponencia no permiten ahondar en la situación de Surinam pero es necesario hacer notar que aunque Margaret no pertenece a ningún grupo amerindio sino que reivindica otra pertenencia, las solidaridades que le expresan son similares a las observadas en las relaciones interétnicas amerindias. Solidaridades que tienen que ver con la membrecía de una sexualidad disidente y que veremos luego.

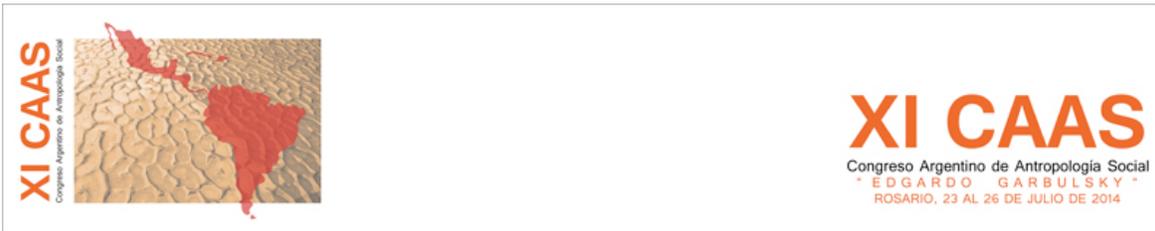
En lo que respecta a Brasil, la población amerindia homoafectiva no expresa la necesidad de migrar hacia los países vecinos mencionados en este trabajo, aunque si a otros Estados de la Unión. Vamos por partes, nuestros interlocutores en Boa Vista nos relatan otras ocurrencias de personas que llegaron de Venezuela, Guyana y Surinam. Todas las historias son relamente dramáticas, por lo que los locales expresan su deseo de quedarse en Brasil. Aunque ya no les importa la situación general de la propia población amerindia, reconocen un avance en la legislación si lo comparan con otros países de América, a pesar de

¹¹ Similar a la situación de los Quilombolas en Brasil, descendientes de esclavos que escaparon de los ingenios de caña de azúcar y se refugiaron en el interior, lejos del alcance de los blancos.



que también aseguran que quedan muchas cosas por realizar. Y, de hecho, declaran que no están interesados en mantener mayores contactos con sus comunidades porque muchos sujetos de sus propios grupos fueron los encargados de expulsarlos y expulsarlos invocando tradiciones ancestrales. En cuanto a los derechos de las personas homosexuales, gays, lesbianas, travestis, transexuales y bisexuales aseguran que sus derechos son “más respetados en Brasil”, aunque también reconocen los serios problemas en términos de violencia, discriminación y homofobia que se viven diariamente. Sin embargo, en cuanto a la migración interna, una gran mayoría de los entrevistados manifiesta el deseo de vivir en una “gran ciudad” como San Pablo o Rio de Janeiro.

Mucho más se resalta el interés en trasladarse a “otros países” que nuestros interlocutores adjetivan como “civilizados”. Paradojalmente, los sujetos homoafectivos que se adscriben como amerindios de los diferentes países de origen citados supra refieren a las ex potencias coloniales como ejemplos de tolerancia. Así, las personas de Surinam aseguran que en los Países Bajos no hay discriminación y lo mismo afirman los guyaneses del Reino Unido, quizás olvidando que en ese reino fue donde se originaron las leyes homofóbicas aún vigentes en Guyana. España y Portugal también son referidas como ejemplares a la hora de la tolerancia. La percepción idílica de Europa en su conjunto pierde relevancia cuando el asunto son los Estados Unidos, especialmente entre las personas de Guyana, quienes mantienen relaciones con sujetos homoafectivos, amerindios y no amerindios, que residen principalmente en la ciudad de Nueva York. Entre las travestis, el sueño es trabajar en aquellos países en donde, según ellas, su fenotipo, por exótico, sería más valorizado. Aunque una de nuestras interlocutoras nos indica, casi a modo de síntesis de lo recavado y descripto que “de alguna manera siempre estamos en la ilegalidad, o de un lado o del otro; o porque somos indias, o porque somos extranjeras o porque somos al revés o por todo eso junto”.

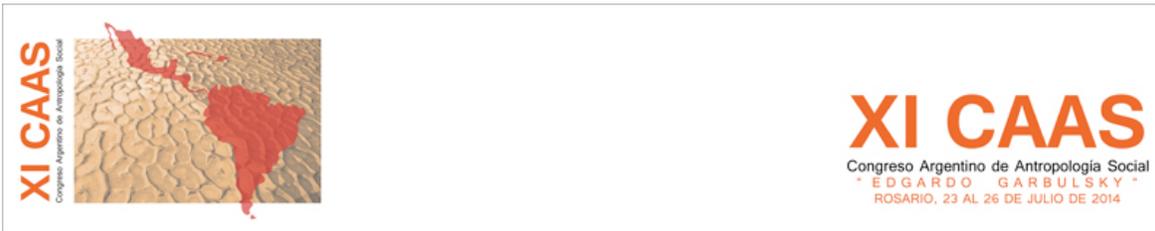


En la mayoría de los casos los sujetos describen a sus familias como ausentes. Personas a las que “no les cuento la verdad, los engaño y me hago el normal porque no entenderían”. La metáfora del armario, junto con sus narrativas, se hace evidente desde la idea del encierro en una cárcel virtual hasta la amenaza, específicamente en Guyana, de la posibilidad latente del encierro en una cárcel real.

Hecha esta descripción creemos interesante adentrarnos en algunas consideraciones que consideramos relevantes en esta etapa preliminar de nuestro trabajo de campo.

Pensar interseccionalidades

Hemos visto, hasta ahora, la existencia de una serie de sujetos que se apropian de diferentes membrecías (étnica, nacional, de género, de sexualidad e inclusive racial) articulando sus usos a través de un discurso que parece intentar explicar su situación en un espacio determinado. Dentro de un espacio, no debemos olvidar, que es producto de un devenir histórico y que expresa, también, determinadas relaciones sociales. En este sentido, las fronteras que se atraviesan son fronteras establecidas a través de un proceso de colonización y descolonización en donde las poblaciones amerindias fueron sistemáticamente diezmadas, además de ignoradas, en sus áreas de producción y reproducción de su cultura en un sentido amplio. Entre nuestros interlocutores, la migración constituye un proceso teleológico cuyo fin idealizado es dejar de ser estigmatizados, perseguidos, humillados. Asimismo, tener acceso a ciertas terapias para enfrentar enfermedades crónicas y no crónicas, e inclusive para conseguir un trabajo, el que sea, que les permita, según los dichos de la mayoría, “tener una vida digna”. Una vida que, también según nuestros interlocutores, muchas personas creen que no merecen y, para los más “comprensivos”, lo que les corresponde es la invisibilidad. Una de las quejas más frecuentes en nuestros entrevistados es, justamente, la

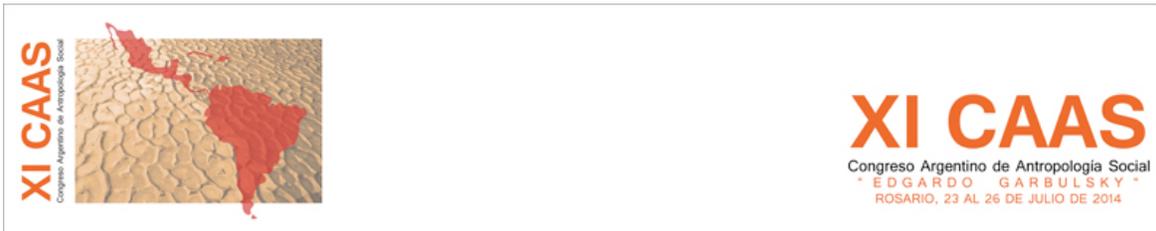


perplejidad de los antropólogos que investigan diversos temas en las áreas aludidas cuando “se enteran” que “existen” pobladores amerindios homoafectivos, e inclusive que “hablan”, como nos refieren. Es que como ellos mismos concluyen, parece que la agenda de la disciplina no incluye, por el momento, estos atravesamientos. Desde esta mirada es interesante lo que sostiene Trincherro (2007) al asegurar que “se eligen determinados relatos y se niegan otros como si no existieran en tanto constituyentes de la subjetividad”.

Estos sujetos están en dentro de una dinámica específica de los grupos amerindios que por diversos motivos “se encuentran en un proceso de ruptura, apropiaciones sincréticas y reconstrucción de sus modos de vida y universos simbólicos” (Vazquez 2000).

Sujetos que atraviesan fronteras que no son solamente fronteras que dividen determinadas cristalizaciones estatales sino que también dividen territorios étnicamente demarcados así como económicamente clasificados. Así, la conformación espacial del área que nos ocupa será diferente para un grupo de explotadores de madera, para los “garimpeiros” o buscadores de metales preciosos, para determinados grupos amerindios, para los integrantes de las fuerzas de seguridad de diferentes niveles, para los contrabandistas, para las organizaciones no gubernamentales e inclusive para los investigadores de diferentes disciplinas que se desplazan por el campo.

A partir de esta evidencia encontramos que se hace pertinente la aproximación al concepto de frontera en términos de Trincherro (2007) cuando hace foco en “recuperar etnográficamente los procesos culturales transfronterizos, es decir, modalidades de interdependencia cultural y reciprocidad social entre poblaciones, más allá de los límites impuestos hasta el presente por las fronteras políticas y las políticas de fronteras de los estados-nación”. Coincidimos en que esta mirada deconstruye la frontera permitiendo que se aborde como un lugar de registro de

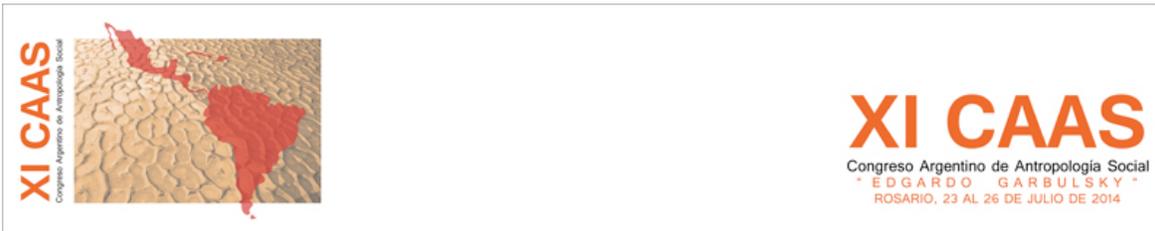


procesos de integración e intercambio. Pero si estamos de acuerdo con Santos (2008) en la idea de que el espacio es “un conjunto indisociable, solidario y también contradictorio de sistemas de objetos y sistemas de acciones no considerados aisladamente sino como el cuadro único en el que la historia se produce”, el espacio que nos ocupa, el que ocupa a nuestros interlocutores, es un espacio de resistencia en el sentido que ellos deciden transitarlo con la inmediata consecuencia de hacerle frente a un sistema heterocentrado que los intenta suprimir como sujetos históricos. Ese traslado puede constituir una huida, claro, pero en la medida en que esa huida se convierte en sobrevivencia, en el encuentro de nuevas solidaridades y que, a su vez, esas nuevas solidaridades reproducen otras, el sujeto invierte la abyección impuesta para transformarla en un destino diferente. No estamos diciendo que este dramático proceso migratorio sea un aspecto positivo en la historia homoafectiva de los sujetos. Es más, la sexualidad ni siquiera debería ser un problema. Simplemente estamos afirmando que los dispositivos de exclusión que propone una sociedad (muchas veces culpabilizando a la víctima a través del, por ejemplo, repetido argumento “se tuvo que ir porque es gay”) pueden ser resistidos, y de hecho lo son, originando nuevas membresías y formaciones sociales. Lo que nos obliga a estar alertas frente al peligro de esencializar identidades así como pensarlas en términos ontológicos. La dinámica social en nuestro campo indica otra dirección interpretativa.

16

Otra resalva a tener en cuenta es en lo que se refiere a generalizar los procesos migratorios. Si bien es cierto que existen características comunes no podemos equiparar causalmente la dinámica existente entre Guyana y Venezuela, a la que se registra entre Brasil y Guyana, u otras. Nuevamente no permite la extensión de esta trabajo establecer sus diferencias pero para la población homoafectiva las razones de sus atravesamientos son diferentes y, a veces, hasta contradictorias.

Pero aún no hemos mencionado lo que ocurre en Brasil con relación a la migración interna. El país tiene en la actualidad alrededor de 600 Tierras

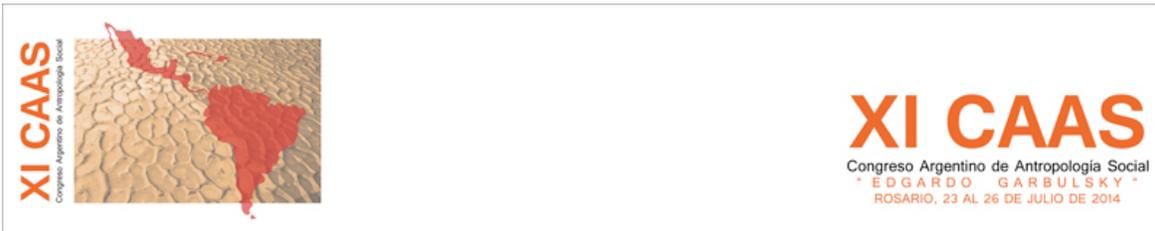


Indígenas (TI), en las que habitan 227 grupos étnicos llegando a contener alrededor de 480.000 habitantes. Las tierras mencionadas representan un 13% de la totalidad del territorio nacional. El porcentaje mayor de estos territorios está ubicado en lo que se denomina Amazonas Legal, que abarca los Estados de Tocantins, Mato Grosso, Maranhão, Roraima, Rondônia, Pará, Amapá, Acre y Amazonas. Aproximadamente un 27% de este territorio está demarcado como Tierra Indígena, proporción que se incrementa significativamente en el estado de Roraima en donde casi la mitad de su territorio (46,37%) corresponde a este estatus. Una de estas TI es la conflictiva Raposa Serra do Sol, escenario de violentas ocurrencias entre agricultores y pueblos amerindios desde el inicio de la expansión agrícola en los años setenta del siglo pasado. Justamente es en este territorio en el que se encuentra nuestra área de trabajo, además de la ciudad de Boa Vista, que está fuera de cualquier área de demarcación.

17

Entonces, sumados a los pobladores originarios provenientes de Venezuela, Guyana y Surinam, encontramos a personas que pertenecen a diferentes grupos étnicos amerindios que migran internamente desde las comunidades y los municipios que componen el Estado hasta la ciudad capital. Y estos, asimismo, atraviesan diferentes Tierras Indígenas con sus respectivas problemáticas, conflictos y características.

¿Cómo abordar estas complejidades, superposiciones territoriales, étnicas, estatales, de género, de sexualidad y hasta raciales, entre otras, en un ámbito complejo en donde consideramos que cada variable posee un peso específico particular en diálogo con otros aspectos? Siendo, inclusive, que las diferentes afiliaciones pueden ser antagónicas aunque concentradas en un mismo sujeto o serie de sujetos: amerindio, homorientado, guyanes, y así sucesivamente. No olvidando que esta dinámica se produce dentro de un teatro limitado por naciones en el sentido de comunidades imaginadas a la manera de Anderson (1991) quien



piensa la calidad de nación, así como el nacionalismo, como un artefacto cultural de una clase en particular.

Podemos pensar que un abordaje desde una sola perspectiva podría explicar este panorama complejo sin embargo no estamos de acuerdo con los encuadres monistas. Como sostiene Kerogat (2003) hablar de las relaciones sociales desde el sexo o la sexualidad, agregaríamos, y sólo desde ella o ellas, puede desembocar en un encuadre solipista en donde no se de cuenta de otras relaciones sociales que se establecen paralelamente y en diálogo permanente. O sea, el sistema sexo-género, la sexualidad de los sujetos y la representación de estas dimensiones no están aisladas de otras dimensiones de la vida social.

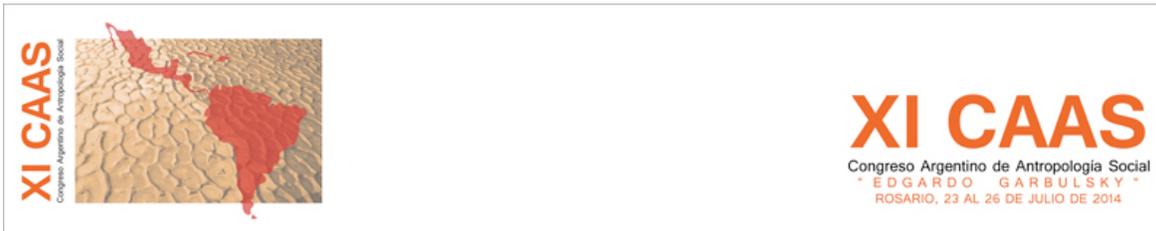
De esta forma, como propone Hurtado Saa (2014), y a partir de la teoría de la interseccionalidad argumentada por Collins (2000), la idea es pensar -para nuestro campo- los sistemas sociales de género, sexualidad, etnia, clase y raza, entre otros, conjugados entre sí con el objetivo de traspasar el nivel descriptivo de un determinado problema para obtener una explicación plausible que considere, más que las dimensiones por separado, la interacción entre estas dimensiones identificando tanto los puntos de coincidencia como de ruptura.

18

¿Entre qué y qué?, a modo de conclusión

Sujetos que deben alejarse de sus espacios de pertenencia por adscribir a una sexualidad disidente. Personas que deben negociar nuevas pertenencias aunque sin olvidar ni negar, por lo menos hasta lo que hemos recavado, sus identidades históricas. ¿En que nuevo espacio se sitúan a partir del desencadenamiento de este proceso?

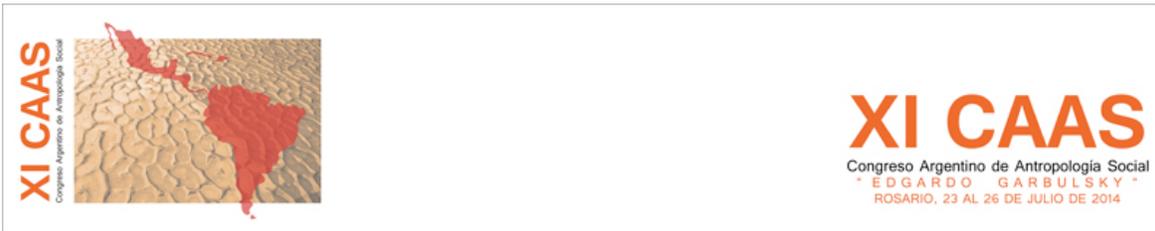
Como bien explica Gosorsito (2007), Homi Bhabha destaca las “posibilidades de representación de los grupos generados en la ambigüedad de las nuevas redes



sociales quienes podrían elaborar identidades híbridas que surgen en el marco de procesos contemporáneos”.

Estas nuevas redes sociales que se generan a partir de la activación de solidaridades incipientes que entrelazan la etnicidad, la sexualidad, el género y la nacionalidad sin dudas proponen una nueva manera de perspectivar el campo. En términos de Bhabha (2002) parece haber una serie de identidades ubicadas en espacios que se sitúan *in-between* (o la difícil traducción al español “entre medio”), ese tejido contaminado pero conectivo entre culturas a la manera del autor. Lo que ocurre es que ese *in-between* parte de la mirada de otro que no pertenece a esos grupos que se desplazan en el tiempo y en el espacio. En otras palabras, si asumimos las sexualidades, los géneros, las etnicidades y tantas otras clasificaciones como dinámicas y elásticas, multideterminadas y cambiantes, ¿no somos parte siempre de un constante *in-between*?, y no nos referimos solamente a los sujetos con los cuales intercambiamos informaciones en el campo elegido. Queremos destacar, de todos modos, que no es nuestra intención aplicar un término pensado para otros contextos de una manera mecánica y superficial. Simplemente pensar aquellos desafíos que propone el campo.

De la misma manera hay otra propuesta conceptual que no deja de ser menos provocadora que la anteriormente esbozada: la idea de “*middle ground*” desarrollada por Richard White (2011). Con algunos elementos similares a la mirada de Bhabha, White define al *middle ground* como un lugar entre medio (*in-between*), entre medio de personas, culturas e inclusive entre imperios y pequeños poblados. En ese *middle ground* las personas ajustarían sus diferencias a través de procesos de creación devenidos de una serie de malentendidos. En un punto, y siempre desde la perspectiva de White (2011), los sujetos en contacto crearían un mundo híbrido que, aunque devenido de los anteriores, en el caso de White del encuentro entre franceses y algonquinos, sería en un sentido un mundo nuevo. Pero lo destacable es que el *middle ground* es, finalmente, un proceso, un proceso



que White aplica a un caso específico que intenta problematizar el encuentro entre franceses y algonquinos durante la segunda mitad del siglo XVII y los comienzos del siglo XVIII. A pesar de las reservas de trasbasar conceptos a otros procesos que se diferencian ostensiblemente, Conklin y Graham (1995) encuentran esta idea interesante para entender algunos conflictos entre amerindios y blancos que identifican en la Amazonia; para ellas, el *middle ground* es “un espacio político, una arena de comunicación intercultural e intercambio” (White 2011).

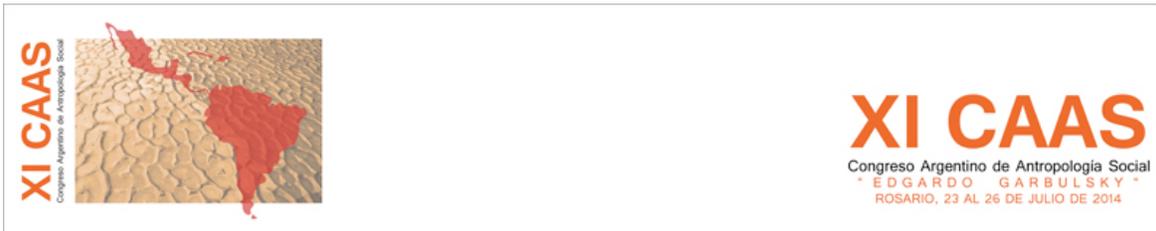
Creemos que es relevante entender los procesos intentando registrar qué dimensiones y categorías se juegan en el campo, cuáles son los elementos propios y ajenos que los sujetos y colectivos consideran para reorganizar su mundo y cómo resuelven –o no- los conflictos que de allí se derivan. Es que coincidimos con Appadurai (2001) en que “La naturaleza de la etnografía deviene en resolver en qué consiste la naturaleza de lo local como experiencia vivida en el contexto de un mundo globalizado y desterritorializado”.

20

Desde la perspectiva de Bartolomé (1987) “Millones de hombres y mujeres inhabilitados para ejercer su identidad (y nosotros agregaríamos sus identidades) fueron coercitivamente descaracterizados, alienados hasta el punto de verse obligados a renunciar a sí mismos en aras de su integración a los modelos de identidad alternativa que les proponía el dominador”, sin embargo, por lo que se ve en nuestro campo, la resistencia existe; y no sólo existe sino cada vez se organiza con mayor operatividad; como asegura uno de nuestros interlocutores: “Ahí venimos los indios putos... ¡a pesar de todos!”

Bibliografía

Andreson, Benedict. (1999). Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica



Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel. (1987). "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina". En *Revista del centro de estudios antropológicos de la Universidad Católica*. 2: 7-43.

Bhabha, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Colchester, Michael. (1993). "Who's who in Guyana's Forests". Report prepared for the Amerindian Peoples Association. Georgetown.

Collins, Patricia. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Conklin, Beth & Graham, Laura. (1995). "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". En *American Anthropologist*, 97: 695-710.

21

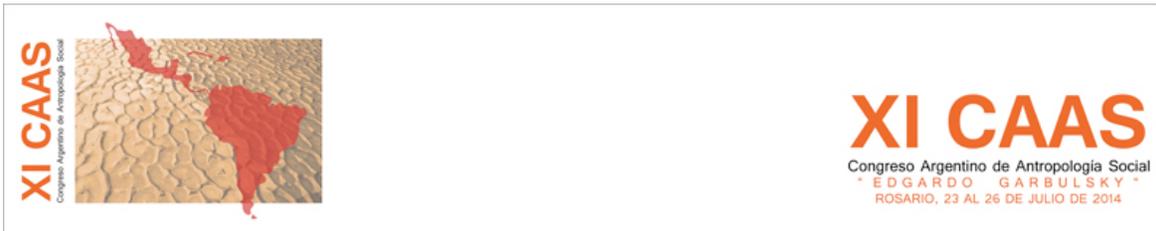
Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999). Texto completo en <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/enmienda2009.pdf>. Consultado 19, marzo de 2014.

Cooperative Republic of Guyana. Criminal Law (Offences) Act . Seccions 352, 353 y 354 <http://ilga.org/ilga/en/countries/GUYANA/Law>. Consultado 10 de febrero de 2014.

Daly, Vere. (1974). *The making of Guyana*. Oxford: Macmillan.

Fox, Daniel. (1993) *The Indigenous Condition in Guyana*. Georgetown: University of Guyana Press.

Gorosito Kramer, Ana María. (2007). *Identidades bajo sospecha*. Asunción. Panel Identidad/Identidades del Encuentro Fundacional de la Región Compartida ARPA.



Hurtado, Teodora. (2014). "Análisis de la relación entre género y sexualidad a partir del estudio de la nueva división internacional del trabajo femenino". En Revista Sociedad y Economía 26: 213-238.

Kergoat, Danièle. (2003) "De la relación social de sexo al sujeto sexuado". En Revista Mexicana de Sociología, 4: 841-861.

Martens Ramírez Raquel. (2011). "La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del Estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural". En Boletín Antropológico, 82: 45-67.

Reddy, Gayatri. (2005). With respect to sex: negotiating hijra identity in South India. Chicago: The University of Chicago Press.

Trincherro, Hugo. (2007). Aromas de lo exótico (Retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción. Buenos Aires: Eudeba.

UNICEF-Amerindian Research Unit. (1993). "Situation Analysis of the Status of Children and Women in the Guyana Amazon". Georgetown: University of Guyana.

Vazquez, H. (2000). Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina. Biblos: Buenos Aires.

Vereecke, Jurgen. (1993). "Guyana en Inheemse Volkeren: een kennismaking, Katern Vergeten Volkeren". En Jaargang, 11: 3-18.

White, Richard. (2011). The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815. New York: Cambridge University Press.