



# Antropología urbana en Brasil: de la periferia al centro

José Guilherme Cantor Magnani\*

## INTRODUCCIÓN

En primer lugar, me complace agradecer a Paulo Dam, jefe del Departamento de Arquitectura de la PUCP, a Pablo Vega Centeno y a Benjamín Marticorena, por la invitación para dictar esta clase magistral. Para mí es un honor y una oportunidad no solo de presentar un panorama de la Antropología urbana en Brasil sino también de conocer las líneas de investigación desarrolladas en esta universidad.

Para ello, me propongo hacer un recorrido por la formación de la Antropología urbana en Brasil, poniendo énfasis en el caso de São Paulo. A continuación, hablaré sobre la constitución del Laboratorio del Núcleo de Antropología Urbana (LabNAU) que coordino en la Universidad de São Paulo (USP) y sobre las categorías que utilizamos en la etnografía. Y, por último, me referiré a una experiencia de investigación sobre la presencia indígena en ciudades de la Amazonía. Por lo tanto, la ponencia que sigue tendrá como base el cuadro teórico, las herramientas metodológicas y algunos temas trabajados en este núcleo.

*\*José Guilherme Cantor Magnani es licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Paraná, concluyó su maestría en Flacso (Chile) y el doctorado en Antropología en la Universidad de São Paulo (USP), donde es profesor e investigador. Entre sus publicaciones, destacan los libros Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade (1984), Na metrópole: textos de Antropologia Urbana (coautor, 1996), Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole (1999) y Jovens na metrópole (2007); y los artículos "Leisure in Popular Districts in São Paulo" (1994, en Societé et Loisir, Presses de l'Université de Québec) y "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana" (2002, en la Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, 17[49]). Es coordinador del Núcleo de Antropología Urbana y editor responsable de Ponto.Urbe, revista electrónica del NAU: <http://www.n-a-u.org/>*

## LOS MARCOS DE REFERENCIA

Antes de entrar propiamente en el tema, cabe señalar los desafíos que se plantean. Las preguntas preliminares son dos. En primer lugar, ¿puede la Antropología, con los conceptos y metodología forjados a través de investigaciones en sociedades de pequeña escala —cuya forma de asentamiento no es precisamente la ciudad—, tratar la complejidad de los actuales conglomerados urbanos en toda su diversidad? En segundo lugar, ¿no es justamente dicho legado lo que da a su mirada específica una perspectiva diferencial para la comprensión del fenómeno urbano, más específicamente para la investigación de la dinámica cultural y de las formas de sociabilidad en las ciudades contemporáneas? Mi hipótesis es que sí, y para cumplir ese objetivo, su legado teórico-metodológico, a pesar de las innumerables relecturas y revisiones, constituye un repertorio capaz de dotarla de los instrumentos necesarios para enfrentar nuevos objetos de estudio y problemas actuales. Antes de responder estas cuestiones, sin embargo, conviene introducir el tema de la especificidad de la Antropología urbana en Brasil, y para ello empezaré con una referencia ciertamente conocida por ustedes: la Escuela Sociológica de Chicago.

En Brasil, y en especial en São Paulo, su influencia tuvo particularidades: en el año 1932, las élites económicas y políticas de la entonces provincia, que tenían su base en la exportación de café, se sublevaron contra el

Gobierno central de Getulio Vargas, quien había asumido el poder en la llamada Revolución de 1930. Entre otros reclamos, los paulistas rechazaban al gobernante impuesto por Vargas —un interventor— y reivindicaban una nueva constitución. Para resumir la historia: los revolucionarios fueron derrotados y, al día siguiente, se dieron cuenta de la necesidad de contar con cuadros intelectuales y administrativos capaces de impulsar el proceso de modernización del Estado y de las instituciones.

Para lograr ese objetivo, una de las medidas fue volcarse hacia los Estados Unidos y convocar profesores para la Escuela Libre de Sociología y Política (ELSP), fundada en 1933 por el economista y empresario Roberto Simonsen. Fue una experiencia pionera de docencia, investigación y posgrado: los primeros docentes vinieron de la Universidad de Columbia, pero enseguida fue la Escuela de Chicago la que se impuso. Una de sus primeras investigaciones fue sobre las condiciones de vida de los trabajadores de limpieza pública de la ciudad —los recolectores de basura—, cuyos resultados sirvieron de base para el cálculo del “salario mínimo”, una conquista de los trabajadores brasileños que perdura hasta hoy. Para dar una idea de la importancia de esa institución, en ella cursaron estudios de posgrado personajes de renombre de la escena intelectual brasileña, entre ellos Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Gioconda Mussolini, Sérgio Buarque de Holanda (aunque actualmente sea más conocido su hijo, *Chico* Buarque). Investigadores de

otras instituciones extranjeras, como David Maybury-Lewis y Alfred Radcliffe-Brown, también pasaron por ella.

De ahí surgió una generación de científicos sociales que dio inicio a otro linaje, esta vez en la USP, fundada en el año 1934. En ella se gestó una orientación distinta, de origen francés, con Roger Bastide, Fernand Braudel, Pierre Monbeig y, principalmente, Claude Lévi-Strauss, entre los más conocidos. Bastide se dedicó al estudio de los cultos afrobrasileños; y Lévi-Strauss, aunque durante el periodo de clases se dedicaba, junto con sus alumnos, a “hacer etnología sobre la ciudad de San Pablo y sobre el folclore de los alrededores”, según relata en el libro *Tristes trópicos* (1990, p. 32), luego se internó en el sertón, en dirección a Mato Grosso, para encontrarse con los indígenas caduveos, bororos y nambiquaras. Su esposa, Dina, desde la Sociedad de Etnografía y Folclore, dio continuidad a los estudios sobre cultura popular, con el apoyo de Mario de Andrade, conocido iniciador del movimiento modernista en Brasil y redactor de la primera ley de protección del patrimonio cultural.

#### UNA ESCUELA PAULISTA DE ANTROPOLOGÍA URBANA

Una de las diferencias entre la Escuela de Chicago y la Escuela Libre de Sociología y Política de São Paulo residía en el hecho de que allí el foco de los estudios no estuvo constituido por una gran metrópolis, sino por pueblos y pequeñas ciudades del interior

o del litoral. Ejemplos de ello son el trabajo de Antonio Candido, *Os parceiros do Rio Bonito: um estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida* (Los parceros de Río Bonito: un estudio sobre el caipira paulista y la transformación de sus medios de vida); y el de Charles Wagley, *Una comunidad amazónica: estudio del hombre en los trópicos*; así como las investigaciones de Donald Pierson, Emilio Willems, Gioconda Mussolini y Oracy Nogueira.

Por una serie de razones, ya en la década de 1950 la USP había desplazado a la ELSP en el campo de las ciencias sociales. Las fronteras entre la Antropología y la Sociología eran tenues y ambas compartían el mismo marco de referencia teórico-metodológico, básicamente el funcionalismo estructuralista. El abanico de las investigaciones se amplió. Basta con recordar algunas obras de Florestan Fernandes, desde su clásica *A organização social dos tupinambá* (La organización social de los tupinambás), con la cual obtuvo el grado de magíster en la ELSP en 1947, hasta *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (Sociedad de clases y subdesarrollo), de 1968. Si la marca característica de las investigaciones de la ELSP fueron los “estudios de comunidad”, más restringidos, siguiendo principalmente la propuesta de Robert Redfield, la línea adoptada en el Departamento de Ciencias Sociales de la USP siguió la orientación sociológica de Georg Simmel, Karl Mannheim y Max Weber, por una parte, y de la matriz marxista, por otra, en el análisis de las alternativas de modelos de desarrollo de la sociedad nacional.

*¹ No cabe aquí historiar el desarrollo de todo el linaje de la Antropología en Brasil, el cual debería incluir, por cierto, centros de investigación y enseñanza ubicados en Recife, Río de Janeiro, Brasilia, Porto Alegre, entre otros. Sin embargo, no se puede dejar de señalar la presencia de Anthony y Elisabeth Leeds en Río de Janeiro en la década de 1940, quienes, además de los integrantes de la Escuela de Chicago, principalmente vinculados al interaccionismo simbólico, como Erving Goffman y Howard Becker, marcaron las investigaciones de Gilberto Velho y sus alumnos en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro.*

Ahora me permito un salto temporal para referirme a la coyuntura política y académica de la década de 1970 y poder seguir el hilo de la creación del campo de la Antropología urbana en Brasil. Es cuando esa disciplina comienza a adquirir una mayor visibilidad, siguiendo la línea de los llamados “movimientos sociales urbanos”.

Tras la toma del poder por los militares en 1964, y principalmente después de 1968, cuando arreció la represión contra los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones estudiantiles y otras asociaciones, se produjo un reflujó en la política institucional y de ahí emergió un nuevo actor social: los “moradores”; es decir, los habitantes de la ciudad, con sus reivindicaciones por mejores condiciones de vida y equipamientos urbanos, en un nuevo escenario: ya no los patios de las fábricas, sino los barrios de la periferia.

Y para saber quiénes eran esos nuevos actores sociales, se acudió a la Antropología. En aquel momento, cuando la “gran política”, junto a temas como el desarrollo y la teoría de la dependencia, ocupaban la atención de los demás científicos sociales, muchos de ellos de orientación marxista, los antropólogos proseguían con sus estudios sobre personajes y temas considerados irrelevantes respecto a los rumbos de la política nacional y del desarrollo económico: pobres, indígenas, pobladores, migrantes, sistemas de parentesco y compadrazgo, religiosidad popular, etc. En ese momento,

cuando la atención se desplazó justamente hacia otros temas como las condiciones de vida en la periferia y los “derechos a la ciudad”, es el método etnográfico el que se revela como más adecuado para mostrar dónde viven estos nuevos actores sociales, de dónde vinieron, cómo construyen sus viviendas, cómo cuidan de su salud, en qué ocupan su tiempo libre.

Es importante señalar que fueron las mujeres, en aquellos barrios alejados, quienes primero ejercieron esa forma de hacer política en el plano de la vida cotidiana, con sus peticiones por iluminación callejera, transporte público, escuelas, puestos de salud, etc., mientras sus maridos aún peleaban en fábricas y sindicatos.

Este cambio de perspectiva debe mucho a la orientación de dos antropólogas, Ruth Cardoso y Eunice Durham, quienes, de manera pionera, empezaron a incorporar, junto a sus alumnos y grupos de investigación en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la USP, otros marcos teóricos con base en las discusiones y modelos de análisis de Richard Hoggart, del Centro Contemporáneo de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham, además de Manuel Castells, Jean Lojkine, Michel Foucault, Antonio Gramsci, Louis Althusser, entre otros<sup>1</sup>. Es en este contexto, sensible a nuevos temas —como el surgimiento de las llamadas minorías— y abierto a experimentos etnográficos, que se inserta mi investigación sobre la red de *lazer* (*leisure, loisir, ocio, svago*,

entretenimiento) y los usos del tiempo libre, y lo que quiero resaltar —a vuelo de pájaro y sin detenerme en estas etapas del trabajo— es un inesperado cambio de rumbo, que solo la etnografía puede proporcionar.

## LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL TIEMPO LIBRE

Mi objeto de estudio de doctorado era el teatro-circo —un tema en realidad bastante alejado de las importantes preocupaciones de las ciencias sociales de la época—, y la pregunta subyacente era si tal forma de dramaturgia, parte integrante de la cultura popular, era a la larga “conservadora” o “progresista”, siguiendo la línea temática de entonces, dictada por la discusión sobre ideología versus cultura. Sin embargo, la respuesta que obtuve de mis interlocutores sobre dicha cuestión, tras varias idas y vueltas en el trabajo de campo, fue en otra dirección: poco importa el contenido de los dramas y comedias, me dijeron; lo que sí importa, respecto del circo y de otras modalidades de entretenimiento en el barrio, es que constituyen ocasiones, espacios y oportunidades de encuentro, de construcción de vínculos, de sociabilidad. Más allá de una supuesta capacidad libertaria de la cultura popular o de la opresión de la ideología dominante sobre las tradiciones populares, emergía una cuestión nueva: la existencia de una rica red de entretenimiento y sociabilidad en los barrios populares de la ciudad de São Paulo. Por suerte, aunque llegué con

una determinada pregunta, ellos, con sus respuestas, me remitieron a otro campo y a otros caminos mucho más interesantes para seguir adelante. Secretos de la etnografía...

Así, fue posible descubrir que, en aquel paisaje habitualmente descrito como una realidad gris, homogénea, aburrida, había una serie de prácticas con sus clasificaciones, reglas y diferenciaciones: formas de entretenimiento de hombres solteros/casados; de mujeres/muchachas; de jóvenes/adultos; y también modalidades disfrutadas en casa y fuera de ella, y, en este último caso, incluso era posible distinguir “fuera de casa, pero en el *pedaço*”. Fue entonces que surgió dicha noción de *pedaço*, una expresión nativa que terminó transformándose en una categoría más amplia, pues, en diálogo con la conocida dicotomía “calle versus casa” del antropólogo carioca Roberto da Matta (1979), reveló otra instancia, intermediaria, de relaciones: mientras la casa es el dominio de los parientes y la calle el de los extraños, el *pedaço* ponía en evidencia otro plano, el de los “*chegados*” o “compañeros”, que, entre la casa y la calle, instaura un espacio de sociabilidad de otro orden, más amplia que la fundada en los lazos familiares, pero más densa, significativa y estable que la relaciones formales que se establecen entre extraños en el espacio público<sup>2</sup>. Fue un *insight*, un “momento etnográfico”, en las palabras de Marilyn Strathern (2014), y que a la larga planteó un desafío: ¿qué pasaría con esta categoría, *pedaço*, fuera de su

<sup>2</sup> La noción de *pedaço* (traducida al inglés como *turf* en Magnani [2005]) puede aproximarse a la de *street corner*, tal como la empleara William Foote Whyte en su clásico libro *Street Corner Society*.

contexto de origen, la vecindad en el barrio de periferia, si se aplicara a otras regiones más centrales de la ciudad?

Se trataba de un desafío de proporciones insospechadas para los integrantes del recién formado Núcleo de Antropología Urbana, pues teníamos por delante una ciudad que, con sus 12 millones de habitantes, distribuidos en un área de 1.523 km<sup>2</sup>, no impresiona solamente por el tamaño: a finales del siglo XIX, São Paulo era una pequeña ciudad provinciana con apenas 24.000 habitantes, y su entrada en el contexto mundial, como se sabe, se dio primero con la expansión de la labranza cafetera para exportación y luego con la industrialización. En ambos casos, la presencia de amplios contingentes poblacionales de fuera, tanto del exterior como de otras regiones del país, fue determinante, pues con esos aportes la ciudad creció de manera rápida, exponencial. Sin embargo, no fue solo una expansión demográfica, económica o territorial: la ciudad asumió aires de metrópolis, de carácter cosmopolita, culturalmente diversificada, pero también con todos sus problemas.

Para entender y explicar esa dimensión, muchos estudios aún recurren a autores clásicos que describieron el surgimiento de la metrópolis moderna en el tránsito del siglo XIX al siglo XX. Tanto Georg Simmel como Walter Benjamin son movilizados justamente para enfatizar aquellos aspectos que tanto los impresionaron en Berlín y París, la actitud

*blasé* en un caso y la *flânerie* en el otro: individualismo, desencuentros, anonimato. A esos atributos se suman otros, más recientes, comúnmente relacionados con las situaciones de las ciudades del “tercer mundo” —o “ciudades mundo”, como las clasifica Olivier Mongin (2005)—: el caos urbano, la violencia, las desigualdades, la deficiencia en la prestación de los servicios públicos, la segregación.

Algo ilustrativo de dicha postura fue lo ocurrido con el conocido urbanista catalán Jordi Borja en una de sus visitas a São Paulo. Invitado a participar en un programa de televisión para hablar sobre los problemas de las grandes ciudades, recibió la siguiente instrucción del entrevistador: “Quiero que usted diga que la ciudad de Sao Paulo está mal, [que es] una catástrofe, [que] nada funciona, etc.; [y] que diga también cómo, en general, las ciudades están mal, con problemas de inseguridad, contaminación, falta de habitación, proliferación de barrios marginales, pues en todas las ciudades hay muchos problemas”. Jordi Borja le contestó: “Sí, es verdad, pero lo que me interesa es saber qué tipo de respuestas es posible dar a esos problemas’. Entonces ya no le interesó la entrevista y la canceló. Yo ya estaba esperando en la puerta del estudio para comenzar y aun así la canceló” (Borja, 1995, p. 11).

Si se considera la capital paulistana, aunque ciertamente encajaría en la clasificación de “ciudad mundo” por su inmensa periferia, no se puede, sin embargo, reducirla simplemente

a una ciudad que creció demasiado y desordenadamente —y de ahí sus problemas y distorsiones—. La misma escala —tal como la de otros conglomerados urbanos semejantes— impone nuevos parámetros en la distribución y en la forma de sus lugares públicos, en las relaciones con el espacio privado, en el papel de los ambientes colectivos y en las distintas maneras por medio de las cuales los agentes (moradores, visitantes, trabajadores, funcionarios, sectores organizados, segmentos excluidos, minorías, etc.) usan y se apropian de cada una de esas modalidades.

Más allá de la nostalgia por la “vieja calle moderna” (Berman, 1989, p. 162) o del “*ballet* de las aceras” (Jacobs, [1961] 1992, p. 50) —posturas críticas a las ideas ya superadas del proyecto modernista de la Carta de Atenas—, habría que preguntarse, por cierto, si el ejercicio de la ciudadanía, de las prácticas urbanas y de los rituales de la vida pública no tendrían, en el contexto de esa y otras grandes ciudades contemporáneas, otros espacios y estrategias para su ejercicio: por tanto, se hace necesario buscarlos con una metodología adecuada.

#### LA PROPUESTA DE LA ANTROPOLOGÍA

Es lo que se propone hacer aquí desde la Antropología, por medio del método etnográfico. Las grandes ciudades ciertamente son importantes para el análisis y la reflexión, no solo porque

integran el llamado sistema mundial y son decisivas para la globalización, el tránsito del capital y el flujo de mano de obra, sino también porque concentran servicios, ofrecen oportunidades de trabajo, inducen comportamientos, determinan y/o acogen estilos de vida —y no solamente aquellos compatibles con el circuito de los usuarios ricos, del gran capital, de quienes frecuentan las redes hoteleras, de gastronomía y de entretenimiento que siguen patrones internacionales, reconocidos como marca de la “ciudad global” de Sassen y Mongin.

La presencia de inmigrantes, visitantes, moradores temporales, refugiados y minorías; de segmentos diferenciados en relación con orientación sexual, necesidades especiales, identificación étnica o regional, preferencias culturales y creencias religiosas; de grupos articulados alrededor de opciones políticas y estrategias de acción contestatarias o propositivas; y de segmentos marcados por la exclusión —toda esa diversidad—, nos lleva a pensar no en la fragmentación de un multiculturalismo difuso, sino en la posibilidad de sistemas de intercambios y encuentros de otra escala, con aparceros hasta entonces impensables, que permiten arreglos, iniciativas, experiencias y conflictos de distintos matices.

Evidentemente, no se pueden negar todos aquellos problemas señalados en los diagnósticos basados en los grandes números, comprobados también por la misma experiencia de lo cotidiano

en esas grandes ciudades; tampoco, evidentemente, los intereses de las corporaciones transnacionales y de las élites locales en los sistemas decisorios sobre el ordenamiento urbano y su influencia en el deterioro de la calidad de vida de gran parte de la población.

Pero la pregunta que subsiste es: ¿eso es todo? ¿Dicho escenario agota el abanico de las experiencias urbanas? ¿No sería posible llegar a otras conclusiones, revelar otros planos cambiando este foco de análisis, “de lejos y desde afuera”, desde otros métodos e instrumentos de investigación como los de la Antropología, por ejemplo? Es aquí donde hace su ingreso la perspectiva que denomino “de cerca y desde adentro”, como propuesta para dar inicio a la aprehensión de los patrones de comportamiento —no de individuos atomizados, sino de los múltiples, variados y heterogéneos conjuntos de actores sociales cuya vida cotidiana transcurre, por medio de sus creativos “arreglos”, en el paisaje de la ciudad y en diálogo con sus equipamientos.

#### LA ETNOGRAFÍA

De este modo, si la Antropología, con base en todo lo mencionado, no pretende abandonar la misión de reflexionar sobre esas nuevas formas de ayuntamiento humano con su dinámica, características y problemas específicos, desde una perspectiva etnográfica la primera tarea que se plantea es definir el punto de

partida: ¿la propia ciudad como unidad o las múltiples prácticas que en ella se desarrollan? Teniendo en cuenta justamente la complejidad, dimensión y heterogeneidad de las ciudades contemporáneas, parece impracticable tomarlas como un objeto en su totalidad, listo y delimitado para la aplicación del método etnográfico: vale recordar lo que yo ya alertaba en el libro *Na metrópole*, de 1996:

“De la puerta de mi tienda”, escribió Evans-Pritchard en las primeras páginas de su clásica etnografía, “podía ver lo que ocurría en el campamento o aldea, y todo el tiempo lo pasaba en compañía de los nuer”. Si esta referencia en *Los nuer: una descripción del modo de subsistencia y de las instituciones políticas de un pueblo nilota* (1978 [1940]: 20) constituye la imagen canónica del trabajo de campo, nada más lejos, entonces, de las condiciones de investigación de un antropólogo inmerso en las cuestiones y problemas de las modernas sociedades urbano-industriales, cuyo *campo es la ciudad*: de la ventana de su habitación no tiene delante el espectáculo de la vida social en su totalidad y aunque conviva más intensamente con el grupo que está estudiando, no siempre pasa todo el tiempo en su compañía. (Magnani, 1996, pp. 19-20)

Se plantea, ahí, el desafío ya señalado: ¿cómo encarar esa complejidad con los métodos y conceptos de una



disciplina forjada, básicamente, a partir de investigaciones sobre pueblos de pequeña escala? E, incluso, ¿sería legítimo tal esfuerzo? Una alternativa sería la de intentar reproducir, en la ciudad, aquellas condiciones vistas como específicas de los asentamientos estudiados en las investigaciones antropológicas clásicas: la aldea, la comunidad, el pequeño grupo, como se ha descrito más arriba. En verdad, cabe observar que, si bien tales condiciones ya no se verifican ni en las investigaciones actuales con pueblos indígenas, en el imaginario esas características continúan presentes como las ideales de la aproximación etnográfica. Denominé a esa trasposición “la tentación de la aldea”, es decir, el intento de buscar, en el contexto altamente diversificado, heterogéneo e interconectado de las metrópolis, aquel lugar ideal donde supuestamente se podría aplicar con acierto el método etnográfico. El resultado, sin embargo, sería la multiplicación de “estudios de caso” aislados y autocontenidos.

El reto, sin embargo, es real, pues si de un lado está la ciudad contemporánea que no configura una unidad operacional, claramente delimitada, ni siquiera para una administración central—véanse, por ejemplo, las dificultades para establecer planes directores comprensivos—, de otro está el riesgo de ceder a la fragmentación y caer en la “tentación de la aldea”... Sin embargo, si no hay un orden, no quiere decir que no haya ninguno. Si dichas ciudades ya no presentan

un punto de referencia nítido ni tampoco contornos definidos capaces de identificar una centralidad (Frúgoli, 2000) proyectando una imagen de totalidad, es necesario empezar por establecer mediaciones entre el nivel de las experiencias de los actores y el de procesos más amplios, y así reconstituir unidades de análisis en busca de regularidades, evitando de esta manera el riesgo de meterse (y perderse) en la multiplicidad de los arreglos particulares. De ahí la necesidad de contar con instrumentos que permitan una articulación entre dichos planos.

Tal fue el propósito del empleo de la categoría *pedaço*, ya presentada, a la cual se sumaron otras más como las de *mancha*, *trayecto*, *circuito* y *pórtico*, aplicadas a determinados campos como el entretenimiento, las prácticas corporales, nuevas modalidades de religiosidad, formas de sociabilidad, entre otros, en las investigaciones del NAU.

## DE LA PERIFERIA AL CENTRO

No fue difícil reconocer la existencia de *pedaços* en regiones centrales de la ciudad, principalmente en aquellas dotadas de equipamientos para el encuentro y entretenimiento. Sin embargo, había una distancia con la idea original: aquí, a diferencia del contexto del barrio, los frequentadores no necesariamente se conocían—por lo menos no por intermedio de vínculos construidos en el día a día del barrio—, pero sí se “reconocían” como portadores de los

<sup>3</sup> N. del T. En el original se usa la expresión local "dar um trato no visual".

<sup>4</sup> N. del T. Pichador: de pichação, práctica que surgió en la ciudad de São Paulo y que consiste en hacer tags ["taguear"] con un estilo propio en paredes de edificios; cada vez se buscan espacios más desafiantes para pichar.

mismos símbolos que remiten a gustos, orientaciones, valores, hábitos de consumo y modos de vida semejantes. El componente espacial del *pedaço*, cuando está insertado en un equipamiento o espacio de más amplio acceso, no comporta ambigüedades dado que está impregnado por el aspecto simbólico que le confiere una forma de apropiación característica.

Los frequentadores de un espacio denominado Centro Comercial Presidente, al lado del Teatro Municipal, en el centro de la ciudad, también conocido como Galeria do Rock, mostraban el *pedaço* al que pertenecían en sus ropas, en sus formas de hablar, en su postura corporal y en sus preferencias musicales. En este caso, ya no se trataba del espacio marcado por la habitación, por la vecindad, pero el "efecto *pedaço*" continuaba presente: vinieran de donde vinieran, lo que buscaban era un punto de aglutinación para la construcción y el fortalecimiento de lazos. Cuando jóvenes negros salían de sus casas y se dirigían a su *pedaço* ubicado en la Galeria do Rock, no solamente lo hacían con el objetivo de presumir de su apariencia física con sus peinados característicos<sup>3</sup> o comprar discos; iban a encontrarse con sus iguales, a ejercitarse en el uso de códigos comunes, a apreciar los símbolos escogidos para marcar diferencias.

Era bueno estar allí: se podía chismorrear, uno se enteraba de las cosas, de *shows*... y así se iba tejiendo la red de sociabilidad en un espacio que acogía otros *pedaços*: de los

*headbangers*, *skaters*, veganos, *pichadores*<sup>4</sup>, góticos, emos, grafiteros, tatuadores y *straight edgers*, cada uno con sus propios códigos, como la investigación terminó por revelar. Sin embargo, si bien la categoría *pedaço* se mostró útil para describir una forma de sociabilidad en otro contexto que no era el de su origen —el ámbito de la vecindad y del barrio—, fue necesario realizar algunos ajustes.

Pues bien, São Paulo no es un conjunto de *pedaços*. Nuevas incursiones por el centro mostraron otros patrones de uso y organización de los espacios, como, por ejemplo, los que funcionan como punto de referencia para un número más grande y diverso de frequentadores. Su base física es más amplia y permite la circulación de personas de varias procedencias y sin necesidad de establecer lazos muy estrechos entre ellas. Son las *manchas*, áreas contiguas del espacio urbano dotadas de equipamientos que marcan sus límites y viabilizan una actividad o práctica predominante, según la especificidad de cada área.

En una *mancha* de entretenimiento, los equipamientos pueden ser bares, restaurantes, parques, plazas, cinemas, teatros, la cafetería de la esquina, etc., los cuales, sea por competencia o complemento, convergen en el mismo efecto: constituir puntos de referencia para la práctica de determinadas actividades. Una *mancha* caracterizada por actividades vinculadas a la salud, por ejemplo, generalmente se constituye en

torno de un hospital, una institución que funciona como anclaje, agrupando los más variados servicios, como farmacias, clínicas particulares, consultorios, servicios radiológicos y laboratorios. Una *mancha* marcada por una actividad de enseñanza tendrá como ancla una facultad rodeada por librerías, biblioteca, fotocopadoras, cafeterías, etc. Y así sucesivamente.

Las marcas de esas dos formas de apropiación y uso del espacio —*pedaço* y *mancha* en el paisaje más amplio de la ciudad— son diferentes. En el primer caso, en que lo determinante es construido por las relaciones establecidas entre sus miembros y por el manejo de símbolos y códigos comunes, el espacio como punto de referencia está restringido e interesa sobre todo a sus *habitués*. Se cambia de punto con facilidad, pero se lleva consigo al *pedaço*.

La *mancha*, por el contrario, siempre aglutinada alrededor de uno o más establecimientos, presenta una implantación más estable tanto en el paisaje como en el imaginario. Las actividades que ofrece y las prácticas que propicia son el resultado de la multiplicidad de relaciones entre sus equipamientos, edificaciones y vías de acceso, lo que garantiza una mayor continuidad y la transforma en un punto de referencia físico, visible y público para una red más amplia de usuarios. A diferencia de lo que ocurre con el *pedaço*, hacia donde un individuo se dirige en búsqueda de sus

iguales, aquellos con los que comparte los mismos códigos, la *mancha* da lugar a cruces imprevistos, a encuentros hasta cierto punto inesperados, en fin, a combinaciones variadas. En una determinada *mancha* se sabe qué tipo de personas o servicios se va a encontrar, pero no cuáles, y esta es la expectativa que funciona como motivación para sus frequentadores.

Aun así, la ciudad no es un conglomerado de puntos excluyentes, sean estos *pedaços* o *manchas*: las personas circulan, escogen entre varias alternativas —este o aquel, este y aquel, y después aquel otro— de acuerdo con una determinada lógica. Incluso cuando se dirigen a su *pedaço* habitual, en el interior de una determinada *mancha*, siguen caminos que no son aleatorios. Se está hablando de *trayectos*, un término que surgió de la necesidad de categorizar una forma de uso del espacio que se diferencia, en primer lugar, de aquel descrito por la categoría *pedaço*. Mientras esta última, como se ha visto, remite a un territorio que funciona como punto de referencia —y, en el caso de la vida en el barrio, evoca la permanencia de lazos de familia, vecindad y origen, entre otros—, *trayecto* se aplica a los flujos recurrentes en el espacio más amplio de la ciudad y en el interior de las *manchas* urbanas.

La extensión y, principalmente, la diversidad del espacio urbano más allá del barrio presentan la necesidad de desplazamientos por regiones distantes y no contiguas. Esta es una primera aplicación de la categoría:

<sup>5</sup> N. del T. Povo-de-santo: las personas adeptas a las religiones de matriz afro (candomblé, umbanda, etc.) se autodenominan así; implica un modo de vida compartido que incluye la adhesión a creencias, tabús alimenticios, jerarquías, prohibiciones sexuales, marcas corporales y uso de vestuario y adornos dentro y fuera del espacio sagrado.

en el paisaje más amplio y diversificado de la ciudad, los *trayectos* vinculan equipamientos, puntos, *manchas* que se complementan o son alternativas. Y no de forma aleatoria, individual; como una simple estrategia de desplazamiento. Los *trayectos* son reconocibles e identificables en sus regularidades.

Afirmé que el *pedaço* es aquel espacio intermedio entre la casa (lo privado) y lo público, o, para utilizar un sistema de oposiciones ya consagrado, entre la casa y la calle. Sin embargo, no es un espacio cerrado e impermeable a una y a otra; por el contrario, es justamente la noción de *trayecto* la que abre el *pedaço* hacia afuera, hacia el ámbito de lo público. Los *trayectos* llevan de un punto a otro a través de los *pórticos*.

Se trata de espacios, marcos o vacíos en el paisaje urbano que configuran pasajes. Lugares que ya no pertenecen a la *mancha* de aquí, pero que aún no se sitúan en la de allá. Escapan a las reglas y sistemas de clasificación de una y otra, y, como tales, presentan la “maldición de los vacíos fronterizos”, expresión que Santos y Vogel (1985, p. 103) toman prestada del título de uno de los capítulos del libro *The Death and Life of Great American Cities* (1992) de Jane Jacobs. Tierra de nadie, lugar del peligro, aquel que es preferido por personajes liminares y para realizar rituales mágicos, muchas veces son lugares sombríos que es obligatorio atravesar rápidamente, sin mirar a los lados... Son, sin embargo, lugares plenos de posibilidades.

Y, finalmente, está la noción de *circuito*. Se trata de una categoría que describe el ejercicio de una práctica o la oferta de determinado servicio en establecimientos, equipamientos y espacios que no mantienen entre sí una relación de contigüidad espacial. Por ejemplo, el *circuito* gay, el *circuito* de las salas de cine arte, el *circuito* neoesotérico, el del *povo-de-santo*<sup>5</sup>, el de los *straight edgers*, el de los *skaters*, el de los evangélicos góspel y tantos otros, cuyos puntos pueden estar diseminados por el paisaje más amplio de la ciudad (incluso fuera de ella), pero que constituyen una unidad significativa y reconocida por los usuarios habituales.

La aplicación regular de esas categorías en diferentes contextos de investigación permitió un mayor refinamiento en las distinciones y relaciones entre ellas, lo que llevó a agruparlas en ese conjunto que llamé “familia de categorías”. Así, por ejemplo, aunque *pedaço* y *mancha* tengan en común una referencia espacial bien delimitada, la relación del *pedaço* con el espacio es más transitoria, pues puede ir de un punto a otro sin disolverse, ya que su otro componente constitutivo es lo simbólico, en función de la fuerte presencia de un código común.

Por su parte, la *mancha*, delineada por los equipamientos que se complementan o que compiten entre sí al ofrecer determinado bien o servicio, presenta una relación más estable con el espacio y es más visible en el

paisaje: es reconocida y frecuentada por un círculo más amplio de usuarios. La noción de *circuito* también designa un uso del espacio y de los equipamientos urbanos que, en consecuencia, hace posible el ejercicio de la sociabilidad por medio de encuentros, comunicación y manejo de códigos. Funciona de manera más independiente en relación con el espacio porque no depende de la contigüidad, como ocurre en la *mancha* o en el *pedaço*. Sin embargo, tiene una existencia objetiva y observable: puede ser ubicado, identificado y descrito.

Por otro lado, el *circuito* comporta varios niveles de alcance, y la delimitación de su contorno depende de las preguntas elaboradas por el investigador. El *povo-de-santo* en la ciudad tiene su *circuito* y modo de vida correspondiente, pero es posible, por ejemplo, dependiendo de los objetivos de la investigación, delimitar y considerar tan solo el *circuito* de los *ilês*<sup>6</sup> africanizados, o extenderlo a los demás, incluyendo o no los *terreiros*<sup>7</sup> de ascendencia angolana e incluso los de umbanda. Saliendo del terreno propiamente religioso, este circuito puede incluir la *capoeira*, las escuelas de samba, los *afoxés* y también las escuelas de danza, exposiciones de arte africano, restaurantes, y así sucesivamente. Cada una de estas perspectivas está en contacto con el mismo sistema simbólico y de intercambios, continúa siendo el universo del *povo-de-santo*, pero cada inclusión o delimitación depende de los usuarios y de sus trayectos.

Quienes ya estudiaron dichos *terreiros* de candomblé, iglesias evangélicas, bandas juveniles, hinchas de clubes de fútbol, espacios de encuentro gay, etc., saben muy bien que en esos y otros casos semejantes los actores vivencian de manera muy fuerte las fronteras y códigos de pertenencia. Tomando como referencia la categoría ya mencionada de *pedaço*, es evidente, por parte de sus integrantes, una percepción inmediata, sin ambigüedades, respecto a quién pertenece o no a él: se trata de una experiencia concreta y compartida, y el etnógrafo, a su vez, también la percibe y la describe, puesto que dicha modalidad de encuentro y sociabilidad supone la presencia de elementos mínimos estructuradores que la vuelven reconocible en otros contextos. Hay un determinado dominio que es vivido por ellos y que, percibido por el analista, puede no solamente ser descrito en sus elementos estructuradores, sino que puede trascender los límites de su uso nativo y vincularse sucesivamente a otros niveles y escalas.

De este modo, el conocimiento que resulta de esta particular forma de aplicación del método etnográfico tiene como supuesto la idea de que el objeto de observación y estudio posee dos caras: una, relacionada con el agente, es la que tiene sentido inmediato para él, pues es su práctica; la otra es percibida por el investigador, quien reconoce dicho sentido y lo describe en sus términos. En trabajos anteriores (Magnani, 2012, 2014), hice una aproximación con la formulación de Marc Augé, quien, evocando

<sup>6</sup> N. del T. Ilê: del yorubá ("casa"); espacio donde se realizan los cultos de candomblé.

<sup>7</sup> N. del T. Terreiro: nombre general que se da al espacio donde se celebran los cultos afrobrasileños.

los “lugares de memoria” de Pierre Nora (1984), habla de “lugar antropológico”, el cual, según sus términos, sería “simultáneamente principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para quien lo observa” (Augé, 1994, p. 51). Desde el punto de vista del agente, se trata de un “arreglo”, resultado de elecciones, frente a un repertorio de alternativas; el observador lo reconoce, lo sigue y, en el proceso de investigación, lo refiere a otros recortes cuando, entonces, constituye una “unidad de análisis” en otro nivel.

Por lo tanto, una unidad consistente en términos de la etnografía es aquella que, experimentada y reconocida por los actores sociales, es identificada por el investigador y elaborada como categoría de mayor alcance. Para los primeros, es el contexto de la experiencia, y, para el segundo, un recurso descriptivo, llave de inteligibilidad. Puesto que no se puede contar con una unidad dada *a priori*, se postula una que será construida a partir de la experiencia de los actores y con la ayuda de hipótesis de trabajo y elecciones teóricas, como condición para que se pueda decir algo más que generalidades respecto de tal o cual objeto de estudio.

De este modo, aquellos dos planos a los cuales se hizo alusión anteriormente, la ciudad en su conjunto versus cada práctica cultural asociada a este o aquel grupo de actores en particular; o, incluso, en una fórmula más concisa, antropología “de” o “en” la ciudad, deben ser considerados como dos polos de

una relación que circunscriben, determinan y posibilitan la dinámica estudiada. Para captar los varios planos de esa dinámica, por consiguiente, es necesario ubicar el foco ni tan cerca que se confunda con la perspectiva particularista de cada usuario, ni tan alejado al punto de distinguir un recorte amplio pero genérico y sin mayor poder explicativo.

En otros términos, ni en el nivel de las grandes estructuras físicas, económicas, institucionales, etc., de la ciudad, ni en el de las opciones individuales, hay planos intermediarios donde se pueda distinguir la presencia de patrones, de regularidades. Para identificarlos es necesario, por consiguiente, modular la mirada. Entre el “de lejos y desde afuera” y el “de cerca y desde adentro”, ciertamente hay pasajes y gradaciones que permiten variar ángulos y escalas de la observación.

#### **EL NAU Y LOS GRUPOS DE INVESTIGACIÓN: GESD, GERM, NAUCIDADE Y GEU**

En el libro *Da periferia al centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*, expongo con más detalle las aplicaciones de las categorías presentadas en tres de los trabajos desarrollados en los grupos de investigación del NAU: GERM, GESD y NauCidade. En el primer trabajo, la diseminación de prácticas que denominé “neoesotéricas”, influenciadas por el movimiento New Age; en el segundo, la inserción de jóvenes y sus prácticas culturales en la capital paulistana; y, finalmente, en el

tercero, la presencia de personas sordas y sus formas de desplazamientos por diferentes espacios de la ciudad. Es, sin duda, una muestra bastante heterogénea, pero justamente permite mostrar la versatilidad de dichas categorías.

Sin embargo, exponer estos temas excede los límites de este documento, por lo que pasaré a comentar un experimento recién realizado fuera de la ciudad de São Paulo con el propósito de poner a prueba dichas categorías. Se trata de un conjunto de investigaciones realizadas en la región amazónica con un colectivo indígena, los saterés-mawés, que habitan en la frontera de los estados de Amazonas y Pará, en las orillas del río Amazonas y sus afluentes. Dichas investigaciones constituyen una nueva línea de trabajo, provocativamente denominada por mis alumnos “etnología urbana”, no solo porque inaugura un campo empírico nuevo —ciudades de la Amazonía con significativa presencia indígena— sino también por abrir un diálogo con el área de la Antropología dedicada al estudio de pueblos indígenas en sus contextos tradicionales.

### EL CIRCUITO DE LOS SATERÉS-MAWÉS

#### – Un nuevo campo

Es un nuevo desafío, pues así como la constitución de la categoría *pedaço* fue el resultado de un proceso en el que una noción nativa, con su sentido vernacular, fue

puesta a dialogar con un modelo ya existente —la oposición “calle-casa” de Da Matta—, ahora se ofrece una nueva oportunidad: la negociación entre la experiencia urbana de una etnia indígena, los saterés-mawés, y la categoría de *circuito* tal como es empleada en las investigaciones del NAU y con algunos conceptos desarrollados por Tim Ingold en sus últimos textos.

En efecto, al intentar aplicar dicha categoría para describir la particular forma de inserción de esa etnia, inicialmente en la capital del estado de Amazonas y, después, más allá de ella, fue necesario proceder a hacer algunos ajustes que permitieron no solamente su uso en nuevo contexto, sino el descubrimiento de otras potencialidades de la categoría.

Antes de presentar los primeros resultados de esa incursión, sin embargo, es conveniente traer a colación algunas informaciones para contextualizarlos. Según datos oficiales de 2010 sobre la población indígena en Brasil, divulgados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), de un total de 896.900 personas, 315.180, o sea el 36,2%, viven en ciudades. Cabe señalar, para efectos de comparación, que, en el siglo XVI, a la llegada de los europeos, se estima que la población indígena sumaba de 2 a 4 millones de personas; hoy, constituyen el 0,44% del total de 200 millones de brasileños. Su tasa de crecimiento, sin embargo, es del 3,5% frente al 1,6% del promedio nacional. Hay 246 etnias que hablan 160 lenguas.

<sup>8</sup> Su población total es de 9.400 personas, de las cuales 7.502 viven en resguardos indígenas y 1.598 en áreas urbanas, y, de ellos, 600 en la ciudad de Manaus, según Teixeira et al. (2009).

La región norte tiene el número más grande de indígenas en términos absolutos (305.873). En Manaus, capital del Estado de Amazonas, con 1.802.000 habitantes, dicha población, según diversas estimaciones, se encuentra entre 6.000 y 20.000 personas de diferentes etnias; los autodeclarados, sin embargo, son solo 4.404; entre las etnias más numerosas destacan los ticunas y cokamas, del Alto Solimões; los tucanos, barés, desanas y tarianos, del Alto Río Negro; y los saterés-mawés y mundurukús, del Bajo Amazonas (Teixeira et al., 2009, p. 540). (En Manaus, los saterés suman 303 personas).

Los saterés-mawés<sup>8</sup>, cuya experiencia urbana fue el tema de la experiencia etnográfica, habitan tradicionalmente en una región ubicada en un área de cinco municipios entre los estados de Amazonas y Pará: Barreirinha, Parintins, Maués, Itaituba y Aveiro, y que fue homologada como tierra indígena en 1986. Su lengua integra el tronco lingüístico tupí y se consideran los “hijos del guaraná”, planta nativa de su territorio que ha sido domesticada y es consumida por ellos en rituales, y que en su cotidiano es también la base de una bebida gaseosa de consumo diseminado. El contacto con esa etnia se remonta al siglo XVII, pero es recién a partir de la década de 1970 que su presencia se hizo notar en las ciudades de la región y en la capital del estado. La generación más joven está integrada a la vida urbana, habla portugués y frecuenta escuelas públicas; sin embargo, los saterés mantienen sus tradiciones y vínculos con las aldeas en tierras indígenas.

#### – Los circuitos saterés

Los abordajes más convencionales sobre la situación de los indígenas que viven en áreas urbanas se centran, preferentemente, en las precarias condiciones de vida, trabajo y supervivencia comunes a cualesquiera otros habitantes de bajos ingresos que viven en la periferia de los centros urbanos. Sin embargo, es posible encarar ese fenómeno con otro prisma que, en lugar de circunscribir la presencia indígena en el contexto habitual del proceso de periferización urbana, con inserción inestable en el mercado laboral y confinamiento en áreas de riesgo, carentes de servicios y equipamientos básicos, plantea cuestiones del tipo: ¿qué es la ciudad, en la concepción de las diferentes etnias que en ella habitan? ¿Qué transformaciones acarrea su presencia en la dinámica misma de la ciudad? ¿Cómo establecen en ella sus redes de sociabilidad? ¿Cuáles son sus trayectos en el tejido urbano y qué instituciones, alianzas y estrategias accionan en la búsqueda de mantener un modo de vida diferenciado según sus cosmologías?

En las primeras salidas de campo, en Manaus, fueron los ejes del entretenimiento y del tiempo libre —siguiendo una tradición en los estudios del NAU— los que orientaron la mirada y las elecciones; pronto, tres prácticas y espacios de encuentro y sociabilidad llamaron la atención: el fútbol, las ferias de artesanía y un ritual de iniciación.



Sin embargo, luego de un tiempo de observación y convivencia, fue haciéndose evidente que los aspectos particularmente obvios de los primeros —entretenimiento, en un caso, y venta de productos como fuente de recursos, en el otro— no agotaban la cuestión. El fútbol, que la literatura muestra como una actividad muy diseminada en las poblaciones indígenas, incluso en sus tierras de resguardo, en Manaus se ubicaba también en un cuadro institucional más amplio, el “Peladão”, famoso torneo de fútbol *amateur* que moviliza a toda la ciudad, incluso a los indígenas. Lo mismo sucedió con la artesanía: pasar de los puntos de venta hacia el proceso de producción y las redes de distribución abrió un campo insospechado, revelando redes de intercambio, recolección y adquisición de semillas por toda la ciudad, entre otros aspectos.

El fútbol, sin duda, puede ser encuadrado en la categoría de entretenimiento, pues es practicado regularmente con igual entusiasmo por indígenas de las etnias más variadas, hombres y mujeres, con sus vecinos no indígenas, en canchas de tierra cerca de sus viviendas o en aquellas ubicadas en centros polideportivos. Sin embargo, la participación oficial en una categoría indígena en el Peladão desde 2005 introdujo nuevas connotaciones y abrió un importante espacio de disputas, afirmación y encuentro: la formación de los equipos, la definición de quién es

o no indígena, y a qué etnia pertenece, las acusaciones mutuas denunciando la presencia de “blancos” en el equipo del oponente, las representaciones sobre el estilo de juego de los indígenas por oposición al de los blancos, etc.

Cada año, este ámbito de disputa se renueva y la presencia indígena en la ciudad gana importante visibilidad. Se puede decir que, en este caso, el fútbol, más allá de una forma de entretenimiento, es un dispositivo que produce significados, establece distinciones y genera categorías de acusación y de pertenencia.

Con relación a la artesanía, se trata de una actividad realizada principalmente por mujeres en el ámbito doméstico, en los intervalos de los quehaceres del hogar o en grupo, en la sede de alguna asociación, con hijos pequeños alrededor de ellas, en un clima de conversación, chismorreo y relajamiento. Sin duda es un trabajo, fuente de ingresos para el presupuesto familiar, pero el marco en el que se inserta es mucho más amplio que el aspecto económico: la obtención misma de la materia prima, en especial las semillas, instauro un extendido *circuito* del cual participan los parientes residentes en aldeas de los resguardos indígenas, y miembros de otras etnias; además de la adquisición en el mercado y, principalmente, la recolección en *trayectos* por plazas, parques, jardines y terrenos vacíos debidamente ubicados y mapeados por toda la ciudad.

Y, por último, el ritual de la Tucandeira en las aldeas urbanas de Manaos, rito de iniciación masculino en el que niños y jóvenes, en medio de danzas y cánticos, deben meter las manos en dos guantes de paja trenzada llenos de hormigas para ser considerados “verdaderos guerreros”. Es un ritual complejo que acciona una red extendida de relaciones, pues es necesario invitar a los candidatos dispuestos a meter sus manos en los guantes; contactar a un buen maestro de ceremonias, por lo general de la tierra indígena, para conducir los cánticos y danzas; buscar, recolectar y cuidar las hormigas que serán insertadas en los guantes; y estos, después de tejidos, deben ser adornados con plumas de gavián real y guacamayo rojo, de difícil obtención.

Es necesario también obtener pulpa de *jenipapo*, una fruta, que se utiliza para la preparación de la tintura para los grafismos corporales, adecuar el espacio en la comunidad para la realización del ritual, y recibir a los visitantes (parientes, vecinos, investigadores, estudiantes de Antropología, medios de prensa) —lo que incluye construir tiendas para la venta de artesanía, comidas y bebidas típicas; construir el estrado para las presentaciones musicales; e incluso tablas para tiro al blanco con arco y flecha—. Es decir, supone una serie de actividades que demandan tiempo, dinero, una red de relaciones y conocimientos específicos.

Solamente esos tres aspectos de la presencia de los saterés en Manaos —fútbol, artesanía y la Tucandeira— instauran complejos *circuitos*

por donde transitan humanos y no humanos, parientes de la ciudad y de las tierras indígenas, líderes y políticos, estudiantes y profesores, etc. Se está muy lejos de la visión de pobres indígenas confinados en la periferia: ellos poseen agencia, dejan sus marcas, transitan por redes de sociabilidad extendidas. A continuación, presentamos algunos puntos de ese *circuito*, algunos que van más allá de la ciudad de Manaos.

En el centro de la ciudad, la plaza Tenreiro Aranha, con las tiendas de venta de artesanía; la sede de la Asociación de Mujeres Saterés-Mawés, en el barrio de Compensa; las aldeas Y'apyrehyt y Waikiru en la región oeste de Manaos; Hywy, ya en los márgenes del *igarapé* (riachuelo) Tarumã-açu; Sahú-Apé, en el municipio de Iranduba, cercano a Manaos; la Casa del Estudiante en la ciudad de Parintins; y la sede de la alcaldía de otra ciudad, Barreirinha, puesto que el alcalde es sateré; las aldeas del resguardo indígena Andirá-Marau, ya en la frontera con el Estado de Pará; los puertos de embarque en los ríos e *igarapés*; los templos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que muchos de ellos frecuentan; los hoteles de lujo donde realizan sus *performances* culturales para turistas; los cursos de Licenciatura Intercultural en las unidades de la Universidad del Estado de Amazonas, entre otros.

Según la naturaleza de la actividad a la cual determinado *circuito* ofrece sustentación, y las particularidades de los actores que lo

recorren, su alcance puede ser ampliado o restringido; puede incluir nuevos puntos, abandonar otros, valorizar otros más: así, para obtener semillas para artesanía, como ya fue referido, son recorridos distintos *trayectos* en la ciudad (parques, terrenos baldíos, jardines), en el bosque y en las aldeas de los resguardos indígenas; para realizar el ritual de la Tucandeira (lo que implica traer hormigas, elaborar los guantes, encontrar un buen cantante, identificar e invitar a posibles candidatos), el *circuito* será otro, así como para participar del torneo de fútbol en la categoría indígena, en la época del Peladão.

Dichos *circuitos* pueden superponerse, encontrarse, servir a usos múltiples; pueden ser sustituidos; y pueden agregar nuevos puntos —*pedaços* o *manchas*— pues, aunque tengan como referencia determinados espacios en el paisaje, no son estáticos, fijos. Son justamente los *trayectos* los que actualizan, accionan y dinamizan los *circuitos*; estos, por su parte, otorgan visibilidad y sustentación a las redes y *trayectos*.

Más allá de ese proceso de elaboración y ampliación de las categorías, con base en los usos y significados continuamente renovados por sus actores, se pueden establecer nuevas negociaciones para fundamentar su alcance a partir de las necesarias interlocuciones con los clásicos temas del parentesco, de la cosmología y del chamanismo, y con los aportes de Tim

Ingold de *lines, dwelling* y *wayfaring*. Pues la experiencia urbana de los saterés, en vez de estar confinada a determinados espacios en una ciudad a la cual no les quedaría, según una visión más corriente, otra alternativa sino adaptarse, y a los peores sitios, tiene, sin embargo, sus propios contornos y dialoga con la de los tukanos, los tikunas, los kambebas y los muras —imaginando una Manaos indígena— y también con la ciudad de los moradores no indígenas, que tienen sus *trayectos* en los diferentes *circuitos* formados por el universo del trabajo, la política, las agencias de salud, las instituciones educativas, la cultura, el entretenimiento, etc.

Miradas separadamente, o en una visión macro de la ciudad —de lejos y desde afuera—, dichas formas de inserción pueden parecer irrelevantes; pero cuando son articuladas conformando una suerte de totalidad, constituyen unidades de sentido y principios de inteligibilidad del modo de ser sateré: dicen algo sobre ellos, sobre las marcas que dejan en un paisaje más amplio que incluye ciudad, bosque, ríos y flexibiliza sus fronteras. Pero también dicen algo sobre São Paulo y sobre otros modos urbanos de vivir, hoy.

## REFERENCIAS

- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Borja, J. (1995). La ciudad mundial. En *Memória do encontro Centro XXI – Anais*. São Paulo: Associação Viva o Centro.
- Frúgoli, H. Jr. (1999). *Centralidade em São Paulo*. Cortez Editora / Edusp / Fapesp.
- Jacobs, J. (1961). *The death and life of great American cities*. Nueva York: Random House.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Tristes trópicos*. Ediciones Paidós.
- Magnani, J. G. (1996). Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. Em G. Magnani & L. Lucca de Torres (Eds.), *Na metrópole: textos de Antropologia urbana* (pp. 12-53). São Paulo: Edusp.
- Magnani, J. G. (2005). Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, 17(2), 173-205.
- Magnani, J. G. (2012). *Da periferia ao centro. Trajetórias de pesquisa em Antropologia urbana*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Mongin, O. (2005). *La condición urbana: la ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux. En P. Nora (Dir.), *Les lieux de mémoire. I. La République*. París: Gallimard.
- Santos, C. N. F. (Coord.), & Vogel, A. (1985). *Quando a rua vira casa: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro: Finep/IBAM, Projeto.
- Strathern, M. (2014). Reading relations backwards. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20(1), 3-19. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12076>
- Teixeira, C., Respício, A., & Ribeiro, C. (2009). Browsing multilingual making-ofs. En *Proceedings of the Iberian SLTech 2009* (pp. 21-24). [https://www.isca-speech.org/archive\\_open/sltech\\_2009/papers/isl9\\_021.pdf](https://www.isca-speech.org/archive_open/sltech_2009/papers/isl9_021.pdf)