

AN  
535

**NANCY SCHEPER-HUGHES**

**LA MUERTE  
SIN LLANTO**

**VIOLENCIA  
Y VIDA COTIDIANA  
EN BRASIL**

*Editorial Ariel, S.A.*  
*Barcelona*

Cubierta: Ilustración de Eileen Hout

Título original:

*Death Without Weeping*

*The Violence of Everyday Life in Brazil*

Traducción de

MIKEL ARAMBURU

1.ª edición: marzo 1997

© 1992 The Regents of the University of California

Published by arrangement with  
the University of California Press

Derechos exclusivos de edición en español

reservados para todo el mundo

y propiedad de la traducción:

© 1997: Editorial Ariel, S. A.

Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-7463-8

Depósito legal: B. 12.777 - 1997

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

# Introducción

## Tristeza tropical

1965

*No recordé la sangre hasta más tarde, mucho más tarde, cuando estaba intentando quitármela de encima restregando la saliva con la palma de mi mano. Pero mi boca estaba seca y la sangre se me escapaba y se iba extendiendo por mi brazo, así que no fue hasta esa noche, cuando llegó Dalina, la portadora de agua, que finalmente pude deshacerme de ella.*

*Cuando vinieron a buscarme era mediodía, la hora en que podía cerrar los postigos de madera y poner la tranca en las puertas rajadas para aislarme del calor y de los sofocantes empujones de la vida del Alto. Pero esta vez no pudo ser, incluso a pesar del fuerte olor a café y frijoles que llenaba mi barraca y del tintineo de los platos de hojalata que anunciaban la hora de la comida de mediodía, pues era mi comadre Tonieta quien estaba aporreando la puerta de atrás, lo que significaba que ella había tenido que exprimirse para pasar por el borde de la casa que guardaba un equilibrio precario sobre un nicho erosionado de la colina de Cruzeiro.*

*«Es Lordes —gritaba—, ha llegado el momento, y la partera no ha vuelto del mercado del sábado. Tendrás que ayudarla tú.» Y ahí estábamos corriendo, trepando por la colina hacia arriba, a través de pendientes llenas de basura, pasando por debajo de tendedores hechos con alambre de espino, por delante de letrinas a cielo abierto, hundiendo nuestros dedos como palancas en la húmeda suciedad, sabiendo que no debería hacer eso, discutiendo todo el tiempo con Antonieta: «¿Por qué no avisaste a la vieja Mariazinha de que le estaba llegando el momento a Lordes?»*

*Casi no me acuerdo de haber dicho «Força, força, menina» (empuja fuerte, chica), da todo lo que tienes, porque realmente no fue necesario, pues repentinamente aquella cosa azul-grisácea y resbaladiza estaba entre mis manos que se volvían frías y húmedas conforme se deslizaba sobre ellas.*

*Tenía que soltar el cordón tenso y tirante de su cuello escuálido, pero el cordón se resistía y se resbalaba entre mis manos igual que un cordón de teléfono nervioso.*

*«Tijeras, tijeras», clamaba, pero la viejas vecinas negaban con la cabeza, mirándose entre sí, ajenas, hasta que Bui, la hermanastra de Lordes, llegó allí tímidamente con un par de tijeras que sospechosamente se parecían a las que habían desaparecido de mi equipo médico algunas semanas antes.*

Lordes no lloraba, pero la criatura, aquel «¡oh!, tan pequeñín», emitía pequeños y lastimosos sonidos maullantes. Tan pequeña, que yo no podía ni mirar. Habíamos celebrado que Lordes encontrara un trabajo en los campos de tomate, donde conoció a Milton, pero poco después ella volvió a casa con esta barriga. «Lombrices», dijo, pero, por supuesto, todos sabíamos lo que había pasado.

La puse sobre un colchón de paja irregularmente distribuida entre las piernas extendidas de Lordes que se habían vuelto flácidas. Estaba oscuro; no había ventanas ni puertas, sólo ramas y barro, con una abertura en un lado tapada con sacos de frijoles de Food for Peace. Demasiado oscuro como para poder leer la expresión de Lordes en su pequeña cara contraída con el pelo empapado pegado a su frente y mejillas. Pero no estaba tan oscuro como para no ver una mueca de dolor reflejada en su boca y sus piernas entreabiertas esperando más sufrimiento.

Atrapado por una techumbre de chatarra, el olor a carne caliente y a sangre reseca llenaba la única habitación del cobertizo. No había agua en la jarra de barro, sólo los guijarros y el limo que se juntaban en el fondo. Mientras tanto Valdimar, que despacio y pacientemente excavaba afuera paró después de golpear una piedra para gritar «¿ya está aquí?». Las viejas, en un semicírculo alrededor del fuego e inclinadas sobre un escuálido pollo gritón, reían y le respondían: «deja de cavar, Valdimar. Es muy pequeñita, ya sabes». Dentro, las alas revoloteaban desesperadamente por última vez entrechocando contra una lata de hojalata. Después, el silencio.

El cordón delgado y frío estaba pulsando entre mis dedos. «¿Dónde está De-De con mi maletín?», pregunté, pero las mujeres estaban más interesadas en desangrar lo que quedaba del pollo para la comida del nacimiento. Lordes se revolvía en el colchón y empezó a mover los brazos. No podía esperar a De, Nego De, como afectuosamente llamaban los moradores al diablillo negro carbón del hijo menor de la negra Irene, pero yo necesitaba un pedazo de cordel. Tenía la vieja cuerda de mi llave, sucia y con nudos, pero me las tendría que apañar con eso.

Antonieta estaba sobre mí mordiéndose los labios nerviosamente. Mi mano no quería cortar, pero incluso bajo el filo poco afilado de las tijeras el cordón ofrecía menos resistencia de lo que había esperado, y la sensación de cortar carne estaba en mis dedos y me subía por todo el espinazo, y no podía dejar de sentir la palpitación en mis oídos...

Pedí ayuda porque el resto no iba a salir y las tripas de Lordes se estaban soltando. Las viejas ahora se juntaban alrededor de la criatura, poniéndole tiras de satén, cintas y lazos rasgados. Era tan pequeña que no la podía mirar. Afuera, la pala de Valdimar volvía a luchar contra la roca. Mis manos presionaban su barriga blanda mientras Antonieta estiraba. La boca de Lordes todavía continuaba abierta, pero no emitió ningún sonido cuando el resto finalmente se deslizó hacia fuera. Lo cogí todo en mis manos, entero, aunque estaba en partes donde se doblaba hacia el centro, y se lo pasé a las viejas, que lo envolvieron en un pedazo de tela, más limpia que la que habíamos usado para parar la hemorragia de Lordes, y ellas llevaron la placenta por el espacio abierto hasta Valdimar, que estaba esperando; como si él fuese el padre, tan tierno era con ella.

Está terriblemente frío y oscuro cuando comienzo a bajar por la ladera. Frío y oscuro y envuelto en el hoyo, tapado con ramas verdes y marrones. A salvo al fin...

*Valdimar, su negra cara torcida por un susto en una sonrisa sin gracia, no es que siempre se esté riendo. Está afuera de mi puerta, llamando bajito «Nancí, ô, Dona Nancí». Ha venido a darme el recado que yo ya sabía. Me duele la cabeza y mi ropa empapada siente el frío del aire denso de la tarde. ¿Iré a comer pollo con Lordes y las otras? No, comeré más tarde, después, después que enterremos a la niña en su mortalha, su pequeño sudario de retales. Tan poquita cosa que sigo sin mirarla. Estirada en su caja de zapatos de cartón, cubierta con un tejido púrpura y una cruz de papel de plata (Valdimar la ha preparado). No estoy sorda, amable Valdimar. He oído las campanas de Nossa Senhora das Dores (Nuestra Señora de los Dolores), y ellas al menos han llenado el vacío: de profundis clamavi ad te, Domine.*

*¿Qué hora es? ¿Se ha perdido todo el día? Todavía queda mucho por hacer. Mis papeles permanecen intactos donde el viento los ha dispersado sobre el suelo sucio. Por la contraventana abierta puede verse la colada de Antonieta atada en un bonito manojo blanco que se mece en un balde de hojalata fuera de su barraca. Es junio, el tiempo del maíz y también de los tomates que cuelgan de las ramas maduros y pesados.*

*Así que, despacio, recojo los papeles y veo cómo Valdimar sube fatigosamente por la ladera. Es bueno oír fuera de mi casa los golpes de las cabras contra las rocas. E incluso es mejor oír el cantar desafinado de Antonieta, saliéndose fuera de tono, sus caderas acompañando su errático ritmo, en su camino de bajada hacia el río, con la colada puesta graciosamente sobre su cabeza. Y realmente es muy bueno pensar en Valdimar riendo y haciendo como que baila el forró para hacer reír a Lordes. Pero lo mejor de todo es oír el sonido de los tomates gordos cuando se desprenden de sus ramas y se estrellan contra el suelo impulsados por su propio peso.*

1989

Lordes —tenía dieciséis años en la época que acabo de relatar— tuvo once embarazos más, varios de ellos del granuja de Milton antes de que por fin ella lo abandonara por un viudo más maduro. Solamente cinco de sus hijos sobrevivieron a la primera infancia y uno de éstos, un niño llamado Zezinho que inicialmente sufrió el rechazo de su madre, creció y se convirtió en su favorito, su hijo «predilecto», pero sólo para encontrar más tarde un final trágico.

Por su parte, el amable Valdimar formó una familia, no con Lordes sino con su desafortunada hermana mayor, Severina (Biu), quien fue durante gran parte de su vida mujer trabajadora en los campos de caña. Biu tuvo cinco hijos de Valdimar, dos de los cuales murieron antes de que Valdimar, desempleado, alcohólico y deprimido, se colgara con la pequeña cuerda que solía usar para atar cabras descarriadas en el patio trasero de su casa.

Biu, que pasaba por malos momentos después de la muerte de su compañero, dejó la barriada con los tres hijos que le quedaban y viajó sesenta kilómetros hasta Recife, la capital del Estado, donde vivieron durante un tiempo como mendigos cerca de un puente en el centro del área comercial de la ciudad. Antes de que acabara el primer mes ella había perdido dos de sus tres hi-

jos; uno se «hundió», decía ella, por la tensión de vivir en las calles, y la otra, una chica mayor, se fugó con una banda callejera de chicos «salvajes». Más tarde, Biu volvió a Bom Jesus y al Alto do Cruzeiro donde conoció a Oscar mientras trabajaba en una pequeña plantación, con el cual ha tenido diez hijos más, seis de los cuales le han sobrevivido. Durante los festejos de São João en junio de 1987, Oscar abandonó a Biu, llevándose con él la cama y el hornillo de gas para formar un hogar en la otra punta de la ciudad con una mujer más joven que, según le explicó a Biu, todavía conservaba la dentadura. Biu tenía entonces cuarenta y tres años.

Antonieta (Tonieta), la mayor de las tres hermanastras, se casó «bien» con un estable y religioso hombre del campo que había abandonado el pequeño *roçado* de sus padres (un pedazo de tierra arrendada) en el campo para intentar suerte en la ciudad de Bom Jesus. Y verdaderamente probó ser un hombre extraordinariamente afortunado. La pareja llegó a mudarse de la barriada de chabolas en la ladera a un barrio de clase trabajadora más respetable en el centro de la ciudad. Entre los diez hijos de la familia de Antonieta se incluyen tres *filhos de criação* (hijos adoptivos), uno de ellos de Biu, que fue rescatado cuando su hermanastra parecía estar «determinada a matar», según la expresión de Tonieta, a todos sus hijos en las calles de Recife.

Nego De (como Zezinho, el hijo favorito de su madre) se convirtió en un *malandro*, un ladronzuelo y esnifador de cola. A los veinte años, después de varios encontronazos con la policía local, una temporada de internamiento en un reformatorio federal (FEBEM) en Recife y media docena de visitas a la prisión municipal de Bom Jesus, De dio un cambio total. Consiguió un trabajo como cortador de caña de azúcar en una gran plantación y se unió al «grupo de juventud para jóvenes delincuentes» que el entusiasta nuevo cura dinamizaba en la iglesia. Sin embargo, esto no impresionó a la policía local, que siguió hostilizando a Nego De y a la atormentada familia de su madre.

Lordes, Tonieta, Biu y sus familias y amigos fueron mi vecindario inmediato cuando, entre 1964 y 1966, viví y trabajé por primera vez en la barriada de la colina llamada Alto do Cruzeiro, y su experiencia de vida sirve como una especie de horquilla que siempre me asegura a una antropología fundamentada fenomenológicamente, una *antropologia-pé-no-chão*, una antropología con los pies en el suelo. Mi experiencia en esta pequeña y atormentada comunidad humana ahora abarca un cuarto de siglo. La presente etnografía tiene sus orígenes no en algún galimatías teórico (aunque aquí también se pueden encontrar) sino en realidades y dilemas prácticos: en la violencia cotidiana que enfrentan diariamente los moradores del Alto do Cruzeiro. Así que lo mejor será que desde el comienzo haga explícitos los orígenes de este libro y de mis relaciones con la gente del Alto.

Mi relato comienza entonces con una relación específica con la comunidad, una relación que actualmente suele estar estigmatizada en ciertos círculos antropológicos críticos e ilustrados, apenas un poco diferente de ser, por ejemplo, un misionero cristiano: a los veinte años yo trabajaba en desarrollo comunitario y salud pública con los Cuerpos de Paz; porque el estigma y la estigma-

tización son temas generativos de este libro, mis propios orígenes estigmatizantes en el campo no parecen fuera de lugar.

El nuestro fue el primer grupo enviado al Estado *nordestino* de Pernambuco. Llegamos en la primavera de 1964 coincidiendo con un golpe militar «pacífico» y «sin sangre» que conforme el tiempo fue pasando se reveló no tan pacífico e inocente. Contratados para trabajar como agentes de salud rural para el Departamento de Sanidad de Pernambuco nos destinaron a puestos de salud en el «interior» del Estado; las mujeres para trabajar como *visitadoras*, los hombres como «ingenieros sanitarios». Las *visitadoras* eran trabajadoras sanitarias en la línea de frente, puerta a puerta, en comunidades pobres y marginadas, una concepción no muy alejada de los «médicos descalzos» del presidente Mao. Los ingenieros eran trabajadores sanitarios en «patios traseros», pues su principal actividad consistía en hacer pozos para letrinas, si bien también estaba entre sus atribuciones encargarse de la evacuación de residuos y del aprovisionamiento de agua.

No obstante, mi primera misión no fue en una comunidad *per se* sino en un gran hospital público en una ciudad que llamaré Belém do Nordeste, localizada en la zona de plantaciones de caña, conocida como *zona da mata*. El hospital servía a los trabajadores de caña empobrecidos (y sus familias) de la región. Durante las primeras semanas dormí en un catre plegable en la clínica de rehidratación de emergencia, donde recibían tratamiento los niños pequeños gravemente enfermos de diarrea y deshidratación, normalmente en un estado demasiado avanzado como para salvarlos. Este primer encuentro con la mortalidad infantil me marcó de forma imborrable.

Durante la mayor parte de las horas del día y de la noche el hospital en Belém do Nordeste funcionaba sin un equipo médico cualificado (e incluso también sin agua corriente) y los pacientes, tanto niños como adultos, eran atendidos en su mayor parte por enfermeras auxiliares sin preparación, con la asistencia de auxiliares de hospital quienes, cuando no estaban limpiando los suelos, ayudaban en los partos y suturaban heridas. La contribución más célebre que realicé en esta primera misión, antes de marcharme en un estado de considerable ignominia, consistió en organizar en febrero de aquel año un fatídico baile de carnaval en la parte de atrás del hospital donde los enfermos terminales, los altamente contagiosos y los estigmatizados estaban aislados de los otros pacientes. El administrador del hospital, que llegó inesperadamente, no se puso muy contento cuando se encontró con la animación de los enfermos de gravedad bailando en los pasillos y echándose al patio tapiado vestidos con el uniforme y las mascarillas quirúrgicas que les habíamos prestado como disfraz de carnaval.

Mi siguiente destino fue una ciudad más dinámica en el extremo norte de la región cañaviera, lindando con el Estado de Paraíba. Esta ciudad, que llamaré (y no sin una pizca de ironía) Bom Jesus da Mata, es el *locus* de este libro. Después de vivir durante unas semanas en casa del técnico de laboratorio del puesto de salud del Estado, me mudé a un pequeño cuarto en una barraca de adobe cerca de la cima de la colina, en cuya ladera se extendía un *bairro* «ocupado», recientemente anexado a la ciudad. La barriada de chabolas, con cerca de cinco mil trabajadores rurales, se llamaba el Alto do Cruzeiro o simplemente O Cruzeiro, en referencia al gran crucifijo que dominaba la cima de la colina.

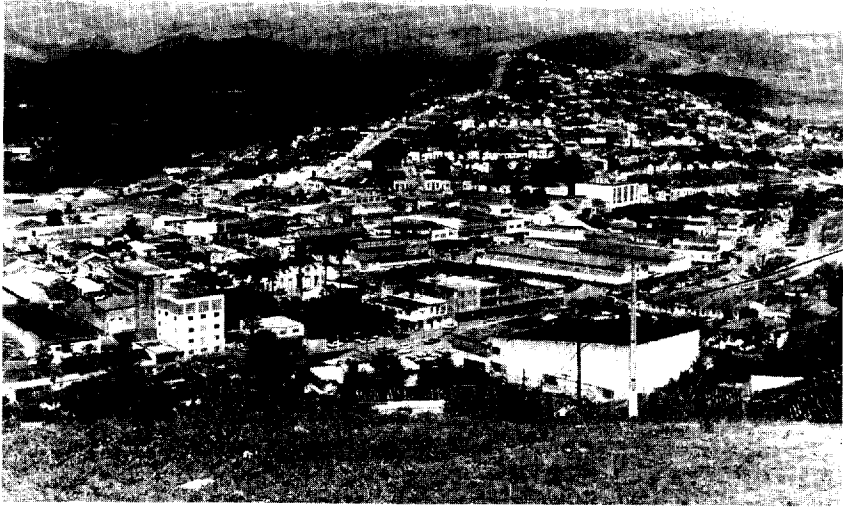


*Hospital carnaval.*

La ladera empezó a ser «ocupada» en los años treinta, pero comenzó a experimentar un rápido crecimiento a finales de los cincuenta, cuando muchos trabajadores rurales de la región cañaviera fueron forzados a dejar sus pequeñas tenencias en las tierras marginales de las plantaciones donde habían vivido por generaciones como *moradores de condição*. Los barrios de chabolas brotaron por toda la zona de plantaciones durante esta fase particularmente acelerada de «modernización» de la industria azucarera. La pareja con la que yo vivía, Nailza y su marido, Zé Antônio, acababan de volver del Estado de Mato Grosso, a donde habían emigrado creyendo en la promesa de que había tierras disponibles para quienes quisieran «colonizarlas». Pero no había sido una aventura exitosa, y Zé Antônio estaba feliz de volver a su *Nordeste* natal. Pero Nailza, que era una *cabocla* matogrossense descendiente de tupi-guaraní, despreciaba el noreste y la «dependencia cobarde» (así lo veía ella) de los trabajadores de la caña. Ella anhelaba retornar otra vez a su tierra de origen.

En el Alto do Cruzeiro pude al fin llevar a cabo mi trabajo de *visitadora* y de *animadora de bairro*. Me sentía ridículamente orgullosa con mi uniforme oficial: una camisa negra, una bata blanca de nilón, unas gruesas medias de algodón y un gran bolso marrón que contenía la parafernalia esencial de visitadora, a saber, una sola jeringuilla de cristal y unas pocas agujas hipodérmicas con una piedra pómez para afilar la punta de vez en cuando; un desordenado equipo portátil de esterilización; una botella de alcohol; un par de tijeras quirúrgicas; gasas; una barra de jabón amarillo y un rollo de papel higiénico extra-





*Panorama: Bom Jesus da Mata.*

fuerte. Las visitadoras tenían que coger varias vacunas (contra la viruela, la difteria, el tétanos, la tos ferina y la tuberculosis), así como un pequeño botiquín con medicamentos esenciales (pipericina, aralan, antibióticos, sedantes, etc.) de los puestos de salud locales a los cuales estaban asignadas. A menudo faltaba este material médico.

Durante las horas del día me «pateaba» el Alto, inmunizando niños y bebés, administrando dosis de glucosa a todos los adultos «débiles» y alicaídos que lo solicitaban y poniendo inyecciones de penicilina a docenas de *moradores* con casos activos de tuberculosis. En efecto, yo era una especie de «doctor inyección», muy popular entre las jóvenes madres del Alto, quienes apreciaban particularmente el cuidado que tenía cuando a todos los niños les frotaba el trasero con alcohol y marcaba con el algodón la parte superior derecha del cuadrante donde era más seguro aplicar la inyección. «¡Oh, Chê! —exclamaban las mujeres—, *que doutora santa*. Hace la señal de la cruz en el culo de los bebés.» Además, tomaba muestras de heces de los niños que tenían las barrigas preñadas de lombrices y muestras de sangre de las *mulheres da vida* (prostitutas), y establecí un sistema de registro mediante el cual cada prostituta se sometía a un seguimiento sanitario periódico en el puesto de salud local. Cada una portaba una tarjeta, un certificado de buena salud que mostraba cuando era necesario. Por último, hacía vendajes, secaba el sudor de los cuerpos de quienes estaban atormentados con fiebres tropicales y, muy de vez en cuando (y de forma reluctante), ayudaba en los partos cuando no se podía encontrar a

alguna de las parteras locales. No era infrecuente que también se reclamase a las *visitadoras* para ayudar a preparar para el entierro los cuerpos de los niños muertos.

En algunas localidades, las *visitadoras* también trabajaban como organizadoras comunitarias. Antes de la penetración de los militares en cada rincón y en cada hendidura de la vida social, en el Pernambuco rural el modelo de organización de la comunidad era el método de Paulo Freire de la *conscientização* (conciencia crítica) a través de la alfabetización (véase Freire, 1970, 1973). Y así mis noches solían transcurrir en pequeños «círculos culturales», así se les llamaba, donde a la luz de humeantes y parpadeantes lámparas de queroseno los habitantes y «ocupantes» del Alto aprendían a leer mientras al mismo tiempo organizaban una asociación de barrio que era conocida por el acrónimo de UPAC (União para o Progresso do Alto do Cruzeiro). Fui fundadora y orientadora política de la UPAC y trabajé con otros miembros en la construcción colectiva de la sede central para la «acción local», un centro de atención infantil que por las noches y durante los fines de semana, cuando la guardería estaba cerrada, también servía como escuela de alfabetización de adultos, sala de juegos, sala de baile, casa de espiritismo afrobrasileño y como gran sala de reunión para las bulliciosas «asambleas generales» de la asociación de la barriada. A menudo, intentar al mismo tiempo comprender y actuar en un contexto no sólo de una diferencia cultural radical y a veces opaca sino también de miseria económica y represión política, a la que mi propio país contribuía y apoyaba, era como dar palos de ciego.

Entre 1964 y 1966, cerca de un tercio de los residentes del Alto do Cruzeiro vivía en cabañas de paja y el resto en pequeñas casas de adobe. El alcalde de Bom Jesus (el *prefeito* cuasi vitalicio al cual llamaré Seu Félix) poco a poco había llegado a entender que los ocupantes urbanos del Alto eran ahora residentes permanentes de la ciudad, de forma que comenzó a extender ciertos servicios públicos mínimos a la barriada. En las dos calles principales de la colina se dispuso alumbrado público, y los moradores que vivían lo bastante cerca de las farolas «pirateaban» la luz para sus casas. Pero la gran mayoría de los residentes continuaba con las lámparas de queroseno que daban lugar a frecuentes incendios, particularmente catastróficos para las casas más pobres hechas de paja. Muchos de los habitantes todavía llevan serias cicatrices de quemaduras que resultaron de esos accidentes en la infancia. Había una sola fuente de agua corriente, una espita pública, un *chafariz*, instalado en la base de la colina, y las mujeres del Alto hacían cola dos veces al día (por la mañana entre las 4.00 y las 6.00 y otra vez por la noche) para llenar latas de hojalata de cinco galones (22 litros) y después portarlas hasta sus casas graciosamente sobre sus cabezas. Las que llegaban tarde a la fuente tenían que guardar una larga cola y a menudo volvían a casa con las manos vacías, viéndose forzadas a ir a coger el agua a la orilla del río Capibaribe cuyo curso atravesaba la ciudad portando residuos químicos e industriales de las fábricas de azúcar, del hospital local y de las fábricas de cuero de Bom Jesus. Para los moradores que vivían cerca de la cima del Alto, cargar pesadas latas de agua ladera arriba todos los días era un auténtico tormento. Era lo que más tenían en cuenta cuando se referían a la *luta* (lucha) cotidiana que era su vida.

La mayor parte de los hombres y chicos del Alto trabajaban estacionalmente como cortadores de caña de azúcar en varias plantaciones durante la cosecha, y el resto del año permanecían desempleados. Algunos hombres y unas pocas mujeres trabajaban en el matadero municipal las vísperas de los días del gran mercado al aire libre (*feira*) que hay en Bom Jesus los viernes y sábados. La *feira* de Bom Jesus concentraba a todo el *município*, es decir la ciudad y sus alrededores, incluidas varias grandes plantaciones e ingenios de azúcar; centenas de trabajadores rurales y sus familias venían transportados en camiones para comprar y vender o a comerciar con caballos y burros. Algunos hombres del Alto trabajaban para el *município* en la limpieza de las calles después de los días de mercado. En una de las primeras entradas de mi diario describía así la *feira* de Bom Jesus. Apenas ha cambiado desde entonces.

Hay una carrera constante y frenética hacia el mercado, y una debe aprender a mezclarse con la masa humana y la algarabía callejera de gritos, silbidos y súplicas de mendigos. Hoy, sin embargo, la lluvia de invierno que golpeaba pesadamente la lona que cubre los puestos casi acallaba los sonidos habituales, de forma que me vi sorprendida cuando una mano pegada a un brazo largo y esquelético tiró de mi falda. Era un muchacho alto, todo pellejo, con un rostro amarillento y una blanda mórbida en el borde de los ojos y en las uñas de los dedos. «Dona Nancí —carraspeó en un susurro de ultratumba—, *estou morrendo*» [me estoy muriendo]. Lo repitió varias veces sin otro propósito que anunciar lo que saltaba a la vista. Me escapé de este fantasma perdiéndome entre el gentío pero sólo para encontrarme con la agresividad de un vendedor que me puso en la cara una gran porción de queso de granja curado. «Aquí, *moça* [chica, pero también virgen], huele mi queso fuerte», dijo con una pizca de malicia. Me abrí paso a codazos hasta entrar en el mercado municipal, intentando no respirar mientras pasaba por los puestos con sus ristra de entrañas y carne fresca ligeramente podrida. Desde sus posiciones elevadas por encima de nuestras cabezas los *urubus* [buitres] flexionaban sus alas negras y grasientas; proyectando lenta y deliberadamente sus ominosas sombras sobre los puestos de abajo. Si fuera carnícora no tentaría a los pájaros vistiendo día tras día los mismos delantales empapados de sangre.

Los trabajadores del Alto ganaban poco, unos cuarenta o cincuenta centavos diarios a mediados de los sesenta, ni siquiera lo suficiente para alimentar, alojar y vestir a la familia. Lo que salvaba muchas unidades domésticas del Alto eran los pequeños huertos arrendados, sus pequeños *roçados*, normalmente situados a pocos kilómetros a las afueras de la ciudad, donde las mujeres y los hombres cultivaban los productos básicos para alimentar a sus familias. Además de atender sus *roçados*, la mayoría de las mujeres del Alto a cargo de familias numerosas tenían que trabajar fuera de casa a cambio de un salario. Algunas eran domésticas en las *casas grandes* de las familias acaudaladas, ya fuera en casas de campo o en la ciudad. Muchas más mujeres, como por ejemplo Tonieta y Nailza, trabajaban como *lavadeiras*, haciendo la sucia colada de la clase media o incluso de la clase trabajadora, familias capaces de pagar una miseria por un trabajo ímprobo. A falta de lavaderos públicos, el único recurso era lavar la ropa en el río lleno de parásitos causantes de la esquistosomiasis, y ponerla a secar sobre la tierra o extendiéndola en los arbustos y portar el ma-

nojo a casa para almidonar y planchar con una plancha fabricada con un molde de hierro relleno con brasas de carbón vegetal.

Ya trabajaran en las plantaciones o en las casas de los ricos, las mujeres del Alto se veían obligadas a tener que dejar a sus hijos (incluso a los recién nacidos) en casa, sin atención o únicamente vigilados por sus hermanos, a veces ellos mismos poco más que criaturas. Estas dificultades en el atendimiento a los niños impuestas por la realidad económica de la vida del Alto contribuían a una mortalidad infantil extremadamente alta. Para una joven e ingenua norteamericana la situación era aterradora, como puede comprobarse en este pasaje de mi diario: «barracas ahumadas y llenas de moscas, bebés hambrientos y cabras hambrientas compitiendo por los restos que hay en platos de hojalata depositados en el suelo sucio. Hombres con el torso esquelético desnudo chupando una pipa para contener el hambre. Mujeres acurrucadas con los hombros caídos se encorban en torno a hogueras de leña o carbón, y en sus barrigas, inevitablemente, otra boca permanece enroscada, esperando a nacer. Cada círculo descendiente del Alto, como el *Inferno* de Dante, peor que el anterior».

Enfrentarse a la enfermedad, al hambre y a la muerte (especialmente la muerte infantil) era lo que más turbaba la conciencia y la sensibilidad de una forastera acomodada y lo que dio forma a mi trabajo, primero en el desarrollo comunitario y, muchos años después, en mi investigación antropológica. En las primeras conversaciones mantenidas con las mujeres del Alto en sus hogares, y en las primeras reuniones abiertas y caóticas de la asociación del barrio, que se celebraban en varias casas «públicas» del Alto (en las pequeñas *barracas* o tiendas de frutos secos que había en la colina y en casas particulares que también servían como *terreiros*, centros para la práctica de los cultos de posesión afrobrasileños), nació la idea de crear un centro de reunión permanente que también sirviera como guardería cooperativa para cuidar durante el día a los niños de las madres que trabajaban fuera de casa.

Después de dieciocho meses de acción colectiva y participativa (véase capítulo 12) y a pesar de la abierta hostilidad de la elite local —las tradicionales familias terratenientes— que se oponían a los proyectos del Alto, se construyó una guardería con funciones de centro comunitario y se instalaron conductos de agua, una bomba de agua, un tanque de almacenamiento y un *chafariz* de propiedad comunitaria. Sin embargo, acusaciones de subversión e infiltración marxista llevaron a que la policía militar investigara la UPAC durante seis meses, investigación que resultó en el arresto e interrogatorio de varios líderes de la asociación de la barriada, incluida yo misma. Aunque los militares nunca pudieron fundamentar sus acusaciones, la asociación de la barriada salió muy perjudicada. Se prohibió la celebración de grandes asambleas.

No obstante, la guardería abrió el 16 de julio de 1966 con cerca de treinta niños y recién nacidos, con alrededor de veinte mujeres del Alto participando en la cooperativa. Las mujeres eligieron como su líder y directora de la guardería a Dona Biu de Hollanda, un puesto que ella ocuparía durante casi treinta años. Posteriormente, el municipio pagó a Biu de Hollanda una pequeña «subvención» en reconocimiento de su labor, de vital importancia para las actividades diarias de la cooperativa, la única de este tipo en Bom Jesus. Algunos meses más tarde, el ayuntamiento de la ciudad comenzó a pagar pequeños



*Mutirão: la casa de la guardería de la UPAC, 1965.*

subsídios que permitieron que la guardería mantuviera a media jornada una enfermera, una partera tradicional del Alto y una maestra de párvulos para los niños mayores de la guardería. Pero la guardería funcionaba básicamente gracias al trabajo de las propias madres, quienes contribuían cada una de ellas con un día de trabajo a la semana en la guardería. Hasta que se implementó el proyecto de agua de la UPAC todas las madres de la guardería tenían que llevar al centro una lata de cinco galones de agua cada mañana.

Los *mingaus* infantiles, engrudos lechosos similares a la papilla, se hacían con leche en polvo descremada que donaba Comida para la Paz, y que nosotras intentábamos reforzar con unas gotas de vitamina A. Los niños enfermos tomaban *mingaus* hechos con leche fresca de cabra ofrecida por mujeres del Alto que tenían animales en sus *quintaes*, los patios traseros. Los niños mayores (que ya podían masticar la comida) tomaban al mediodía diversos «cocidos» eclécticos hechos con Comida para la Paz sazonada con tantas zanahorias, patatas, cebollas y verduras como pudieran aportar las madres de sus *roçados*. Ocasionalmente, los carniceros locales donaban sobras de carne y vísceras que los niños de la guardería, mayores y pequeños, saboreaban con gusto.

Los bebés del Alto «prosperaban» en la guardería. La mayoría llegaban enfermizos y malnutridos; a todos se les hacían pruebas y se les trataba contra los parásitos. Con muchos, como el pequeño Zezinho (véase capítulo 8), había que estar detrás para que comieran. Las madres más jóvenes del Alto aprendían de las más experimentadas nuevos métodos de cuidado de los hijos, y todas aprendieron gracias al esfuerzo de la partera-enfermera a respetar prácticas higiénicas básicas que ayudaban a prevenir la expansión incontrolada entre los bebés de la guardería de las diarreas infantiles y otras enfermedades infecciosas. Además, el cuidado comunitario de los niños resultaba divertido, y mucha gente de la elite «prestigiosa» de Bom Jesus escaló la estigmatizada ladera por primera



*Una madre y uno de los primeros bebés de la guardería de la UPAC, 1966.*

vez en su vida para dar fe, con sus propios ojos, del «milagro» que según parecía había transformado la barriada. Al menos durante un breve período la gente de la ciudad llegó a ver a la población del Alto como gente llena de vitalidad, creatividad e iniciativa.

Mis amistades del Alto nunca han podido ponerse de acuerdo sobre los acontecimientos que desembocaron en el cierre de la guardería y en la disolución final de la asociación de la barriada a finales de los sesenta, unos pocos años después de mi partida. Pero todo indica que maliciosas interferencias externas fueron en gran medida las responsables de ello. Una poderosa facción de la derecha de Bom Jesus maniobró soterradamente para desviar las aportaciones alimentarias de Comida para la Paz destinadas a la guardería. Cuando la «oposición» tomó el control de la *prefeitura* (ayuntamiento) y destituyó temporalmente del cargo a Seu Félix, se interrumpieron las pequeñas subvenciones para Dona Biu, la partera-enfermera y la maestra. Después de que los militares investigaran la UPAC, la asociación vecinal ya no pudo realizar reuniones abiertas. Como consecuencia, resurgieron las disidencias entre, por una parte, las madres de la guardería entre sí y, por otra, entre las líderes activas de la guardería y los hombres del Alto que anteriormente habían jugado un activo papel en la dirección, ahora ilegal, de la UPAC. A falta de reuniones comunitarias abiertas de la UPAC, que servían como un importante vehículo para airear protestas y mediar diferencias, los hombres no tenían canales para expresar su malestar ante su falta de poder, voz y «rostro» en el Alto. Los hombres ya no tenían una función en la UPAC y se sentían celosos de las mujeres, lo cual expresaban de una forma destructiva. Por ejemplo, se negaron a «policar» la guardería por las noches, lo cual permitió que entraran ladrones en el edificio y robaran equipamientos y provisiones alimentarias. En poco tiempo, hombres y jóvenes sin techo comenzaron a ocupar partes de la guardería, se quedaban a dormir allí y hacían fogatas para cocinar sus alimentos, lo que conllevó que en general el local se volviera sucio e inseguro.

Seu Teto de Hollanda, que había sido el encargado de instalar el proyecto de agua después de que Valdimar se suicidara, se quedó sin poder de decisión en las actividades de la guardería, que era todo lo que quedaba de la UPAC. Mientras tanto su mujer, Dona Biu, crecía en prestigio e influencia como directora de la guardería por su forma tranquila y eficiente de hacer las cosas. La pareja empezó a pelearse y Dona Biu acusó a su marido de robar harina de la despensa de la guardería y venderla a una panadería de la ciudad. La pareja tuvo una separación enconada y Dona Biu padeció muchas represalias de los que se pusieron de parte de Seu Teto y pensaban que ella había sido injusta con su marido. Los cotilleos maliciosos en torno a la separación verdaderamente «pública» de lo que una vez fue un matrimonio «modelo» forzaron a Dona Biu a abandonar la guardería y salir del Alto y, en última instancia, a mudarse de Bom Jesus. Después de este acontecimiento la guardería se vino abajo y nunca más se vio ni oyó hablar de Dona Biu. Su marido, Seu Teto, murió años más tarde a causa del alcoholismo, la soledad, la depresión y una severa desnutrición.

He presentado esta breve historia de mi primer encuentro con la gente del Alto para mostrar la capacidad de acción de esta gente que lucha constantemente a pesar de todas las dificultades casi imposibles, y para indicar algunas de las causas políticas de su desespero y la aparente parálisis de su voluntad. Esto debería servir como una especie de corrección de la imagen, muy diferente, de la vida de la barriada que surge en las siguientes páginas más de veinte años más tarde y después de los mismos años de represión política y locura económica en Brasil. Me refiero al gran delirio de los años del «milagro económico» y a las desastrosas consecuencias de los actuales 112 billones de dólares de deuda externa de Brasil y su impacto sobre los barrios de la clase trabajadora (rural y urbana) brasileña.

Durante este primer encuentro con Brasil y con la gente del Alto do Cruzeiro, confieso que veía a los antropólogos profesionales con los que me topaba como intelectuales distantes, demasiado preocupados con historias esotéricas y totalmente fuera de contacto con la realidad práctica de la vida cotidiana en Brasil. Leer muchos años después los libros de Shepard Forman, *Raft Fishermen* (1970) y *The Brazilian Peasantry* (1975), supuso una cura de modestia, pues descubrí que durante todo el tiempo que había pasado en Bom Jesus totalmente inmersa en actividades prácticas no había visto ni entendido muchas cosas de la sociedad y de la cultura del noreste brasileño. De cualquier forma, cuando más de quince años más tarde retorné a Bom Jesus y al Alto do Cruzeiro el motivo de mi vuelta ya no era ni la política ni el activismo comunitario sino la antropología. No volví como Dona Nanci, *companheira*, sino como la *Doutora Nanci, antropóloga*. Así fue que Lordes, Biu y Tonieta, junto a otras de mis anteriores vecinas y compañeras de trabajo en la UPAC, se convirtieron —y me temo que no hay una expresión adecuada para ello— en «informantes» claves, «objetos» de investigación, asistentes de investigación... al menos en un principio.

Había pospuesto mi encuentro con Brasil debido a conflictos que eran externos e internos a la vez. A partir de finales de los sesenta y durante los setenta Brasil se iba adentrando día tras día en una dictadura militar que utilizaba tor-

turas y amenazas de torturas, prisiones y exilios con el fin de forzar una apariencia de consenso popular y liberar el país de sus «peligrosos» demócratas y «subversivos» (véase Amnesty International, 1988, 1990). Mientras tanto, Estados Unidos mantenía abiertamente (con la excepción de los años de Carter) relaciones cordiales con los brutales dictadores, quienes se presentaban ante la opinión pública estadounidense como enemigos del comunismo y, por tanto, amigos de Estados Unidos. No había cómo (poder) retornar en aquellas condiciones. No hubiese sido seguro para la gente del Alto ni para mí ni para mi familia. Me preocupaba también exponer a mis tres hijos, entonces muy pequeños, a considerables riesgos de salud propios del trabajo de campo en una barriada empobrecida. Además, me sentía incómoda con sólo pensar que iba a volver como uno de aquellos remotos intelectuales que tan arrogantemente había despreciado antaño al lugar donde tan activa y políticamente implicada había estado. ¿Se podía ser antropóloga y *companheira* al mismo tiempo? Dudaba de que eso fuera posible y también me cuestionaba las implicaciones éticas y políticas que ello tendría.

Por lo tanto, en lugar del noreste brasileño decidí comenzar mi trayectoria antropológica en una pequeña comunidad montañesa de campesinos en el oeste de Irlanda, un lugar que no podía ser más diferente en espíritu y en *tempo* al Alto do Cruzeiro. Mi fascinación por los irlandeses (y por la locura) me llevó a ampliar mi investigación a los irlandeses americanos en el sur de Boston, lo cual intercalaba con breves períodos de trabajo de campo entre los hispanos y los indios pueblo en Taos, Nuevo México. Pero durante todo el tiempo continué reflexionando tenazmente sobre cuestiones cruciales acerca de la naturaleza humana, la ética y las relaciones sociales, especialmente sobre cómo éstas se ven afectadas por la pérdida y la escasez crónicas, cuestiones y temas que habían surgido dentro del contexto específico del noreste brasileño y entre la gente a la cual creía conocer mejor que a cualquier otra: la gente del Alto do Cruzeiro.

En 1982, con el anuncio del gobierno brasileño de su compromiso con una nueva política de apertura democrática, un colega brasileño me convenció para que volviera y para que lo hiciera rápido, pues nadie sabía cuánto tiempo exactamente duraría la apertura. Volví acompañada de mi marido e hijos en la que sería la primera de las cuatro expediciones de campo a Bom Jesus entre 1982 y 1989, un total de catorce meses de trabajo de campo antropológico.

La tesis original, y en gran medida todavía central, de mi investigación y de este libro es el amor y la muerte en el Alto do Cruzeiro y específicamente el amor maternal y la muerte infantil. Este libro trata sobre cultura y escasez, ambas en su sentido material y psicológico, y sobre sus efectos sobre el pensamiento y la práctica moral, particularmente sobre el «pensamiento maternal», un término que he tomado prestado de Sara Ruddick (1980, 1989). ¿Qué efectos, me preguntaba, tiene un estado crónico de hambre, enfermedad, muerte y pérdida sobre la capacidad de amar, confiar y tener fe, y mantener estos términos en su sentido más amplio? Si el amor materno es, como algunos bioevolucionistas y psicólogos desarrollistas así como algunas feministas culturales creen, un guión «natural» de las mujeres, o al menos uno predecible, ¿qué significa para las mujeres que han visto cómo la escasez y la muerte hacían de ese amor algo desquiciado?



La agenda de esta investigación se fijó durante los primeros años, cuando inmediatamente después del golpe militar brasileño fui testigo en el Alto de una auténtica «extinción» de niños y bebés. Más de trescientos bebés murieron sólo en 1965, y por cada uno de ellos doblaron las campanas de Nossa Senhora das Dores en Bom Jesus. Muchas de las muertes de hambre, sed y negligencia fueron innecesarias y sin sentido. Si aquello no me hubiese traumatizado entonces, seguramente hoy no estaría escribiendo este libro. En aquel momento y con la ayuda cordial de mis amigos del Alto llegué a aprender a «distanciarme» de las muertes y a sobreponerme y continuar, igual que hacían ellos, con mi vida y mi trabajo en la barriada. Como ellos, yo aprendí a «conformarme» y a decirme a mí misma que, después de todo, quizá el «destino» lo quería así (o, ¿no sería que Dios había abandonado el Alto?). Con todo, esos años me proporcionaron una poderosa experiencia sobre la formación cultural, y sólo fue después de volver a «casa» cuando recobré mi sensibilidad y el sentido del ultraje moral del «horror» de lo que había vivido. El horror era la rutinización del sufrimiento humano y la violencia «normal» de la vida cotidiana en el extremadamente empobrecido noreste brasileño.

En 1982 mi primer objetivo fue volver a familiarizarme con la gente de O Cruzeiro. El contacto entre nosotros se había perdido durante muchos años. La correspondencia escrita resultaba difícil por el analfabetismo de mis amigas, y después de unos pocos años ambas partes desistimos. Además, si muchas de mis amigas eran migrantes rurales itinerantes, yo lo fui incluso más durante los primeros años de mi vida «académica», cuando mi familia y yo nos estuvimos moviendo constantemente por todo el país. De todas formas, antes de mi retorno en 1982, mandé docenas de cartas a todo el mundo en quien pude pensar... y no recibí ninguna respuesta. Temía volver a un vacío social y sentía que cualquier otro lugar sería tan bueno para investigar como Bom Jesus da Mata, pues claramente el mundo social que una vez había conocido se había evaporado. Pero la curiosidad y mis *saudades*, como llaman los brasileños a la nostalgia intensa, me llevaron a persistir en mi idea de volver a Bom Jesus. En mis cartas había mencionado la fecha aproximada de mi llegada a Recife, la capital, pero no había dado más detalles. Sin embargo, cuando bajamos del avión, allí entre el gentío, haciéndonos señales desesperadamente, estaba Seu Félix, mi viejo amigo y algunas veces también adversario, que todavía era el *prefeito* reinante y el «jefe» de Bom Jesus. «¿No respondí a tu carta?», preguntó Félix en su habitual estilo distraído. Realmente, había regresado a casa.

Una barraca pequeña pero correcta cerca de la base del Alto nos estaba esperando, como lo hacían también mis viejas amigas de los días de la guardería y de la UPAC. No es necesario entrar en los detalles de aquellos emocionales encuentros. El tiempo era corto y precioso. En una reunión de la comunidad que hubo en la antigua guardería, ahora abandonada y dilapidada, les presenté a mi familia y expliqué por qué y cómo me las había arreglado para volver. Como la vez anterior siempre había trabajado al lado de las mujeres y los niños del Alto, no fue ninguna sorpresa que quisiera aprender más sobre las vidas de las mujeres y de las madres en particular. Con la ayuda de una vieja amiga y madre de la guardería, Irene Lopes da Silva, una de las pocas residentes del Alto que

era semianalfabeta, conseguí entrevistar a cerca de cien mujeres de O Cruzeiro. Esencialmente, recogí información sobre sus familias y sus historias reproductivas, migratorias y laborales, arreglos domésticos y conyugales, muchos amores y casi tantos desamores, y deseos y esperanzas para ellas mismas, sus maridos o compañeros y sus hijos. Me di cuenta de cuán esencial es la investigación a largo plazo para comprender vidas que parecían como trayectos de una montaña rusa, con grandes picos y hondonadas, subidas y bajadas, en tanto que las mujeres luchaban valientemente a veces (otras no tanto) a fin de hacer lo mejor posible para el máximo número de personas y al mismo tiempo arreglárselas para continuar viviendo ellas mismas.

¿Y mis relaciones personales con la gente del Alto? El hiato de dieciséis años transcurridos entre que dejé Bom Jesus a finales de 1966 y el primer regreso en 1982 supuso cambios en todos nosotros, algunos de manera irrecorable, y hubo muchos casos de identidades equívocas antes de que yo pudiera finalmente ubicar a cada persona. Mientras tanto, Dona Nanci, la *moça*, ahora era madre y antropóloga. A pesar de que mis viejas amigas eran «informatantes» generosas y estaban siempre dispuestas, pronto se les acabó la paciencia con las entrevistas y con la monotonía y repetitividad del trabajo de campo. Cuando una vez observaba algo en un consultorio o en una casa, o cuando me enteraba de algo en una entrevista, ¿por qué tenía yo que repetir la experiencia una y otra vez antes de que me diera por satisfecha?, preguntaba Irene. Así que intenté explicar los rudimentos del método antropológico a Irene y a otras mujeres que trabajaban conmigo como asistentes.

La mayoría de mis viejas vecinas y amigas estaban ansiosas por ser entrevistadas llegando a temer ser las únicas en «quedarse fuera» de mi investigación. Ellas entendían las líneas básicas de la investigación y no consideraban que las preguntas que les hacía fueran irrelevantes. Pero ellas querían saber qué más iba a hacer durante el tiempo que estuviese con ellas. ¿No íbamos a tener reuniones de la UPAC otra vez?, preguntaban, ahora que las organizaciones de base y las asociaciones de «ocupantes» ya no estaban prohibidas ni eran vistas como una amenaza subversiva para el orden social democrático. ¿Y qué pasaba con los antiguos círculos culturales y grupos de alfabetización? ¿No se reactivarían de nuevo? Muchos adultos habían olvidado lo básico del alfabeto que habían aprendido años antes. ¿Y qué pasaba con la guardería? Ahora incluso trabajaban más mujeres que en la etapa anterior, decían ellas, y la necesidad de un centro donde dejar a los niños durante el día era más apremiante que nunca. Finalmente, la vieja sede de la UPAC y de la guardería estaba en un peligroso estado de ruina, las tejas del tejado estaban rotas, las vigas de madera estaban pudriéndose, los ladrillos empezaban a descascararse. ¿No íbamos a organizar un *mutirão* (trabajo comunal) como en los viejos tiempos para reconstruir el edificio como un primer paso hacia la revitalización de la UPAC? Pero cada vez que las mujeres me llegaban con sus peticiones, yo me desentendía diciendo: «Ese trabajo es el que deberíais hacer vosotras. Ahora mi trabajo es diferente. No puedo ser antropóloga y *companheira* al mismo tiempo.» Yo exponía mis reservas respecto a lo apropiado que pudiera ser que una forastera tomara un papel activo en la vida de una comunidad brasileña. Pero mis argumentos no hacían mella en ellas.

El día antes de mi despedida en 1982 estalló una disputa entre Irene Lopes y varias mujeres que esperaban fuera de la guardería donde yo realizaba entrevistas y recogía historias reproductivas. Cuando salí para ver de qué iba todo aquel alboroto las mujeres estaban listas para dirigir su enfado hacia mí. ¿Por qué me había negado a trabajar con ellas cuando ellas habían sido tan solícitas en colaborar conmigo? ¿Es que a mí ya no me importaban personalmente sus vidas, sus sufrimientos, su lucha? ¿Por qué estaba yo tan pasiva, tan indiferente, tan resignada con el final de la UPAC y de la guardería, de las reuniones de la comunidad y de las *festas*? Las mujeres me dieron un ultimátum: la próxima vez que volviera al Alto tendría que «estar» con ellas —«acompañarlas» fue la expresión que usaron— en su *luta*, y no limitarme a «pasar el tiempo sentada» tomando notas de campo. «¿Qué nos importa esa antropología después de todo?», se mofaban.

Y así, fiel a su palabra y a la mía, cuando volví cinco años después para pasar un período de trabajo de campo más prolongado me esperaba una UPAC nuevamente revitalizada y fue así que, sin querer, fui asumiendo el papel de antropóloga-*companheira*, dividiendo mi tiempo, no siempre con equidad, entre el trabajo de campo y el trabajo de comunidad, tal como las mujeres y hombres activistas del Alto me lo definían y dictaban. Si ellas eran «mis» informantes, yo era en gran medida «su» *despachante* (un papel intermediario que dinamizaba proyectos) y permanecí en gran medida «a su disposición». Ellos me devolvieron de nuevo a su imagen de «Dona Nancí». A partir de 1985 tuve que realizar una función doble, lo que representó un equilibrio difícil en el que el conflicto raramente estuvo ausente. Las tensiones y presiones entre la reflexión y la acción pueden palpase en las páginas de este libro.

Pero lo más positivo fue que cuanto más me empujaban mis *companheiras* y *companheiros* del Alto hacia la esfera «pública» de Bom Jesus, en el mercado, en la *prefeitura*, en las reuniones de las comunidades de base de la iglesia y del sindicato rural, más se enriquecía mi comprensión de la comunidad y más se expandían mis horizontes teóricos y políticos. En particular, la violencia cotidiana de la vida en la barriada y la locura del hambre se convirtieron en el centro de mi estudio, dentro del cual se enmarcaba el caso específico del amor materno y de la muerte infantil. Y es así que aunque este libro trata de la «pragmática» y de la «poética» de la maternidad abarca una serie de temas mucho más amplios. Para entender a las mujeres como madres necesitaba entenderlas como hijas, hermanas, esposas, trabajadoras y como seres políticamente implicados. Mis inquietudes originales gradualmente me fueron llevando de la esfera privada de las chabolas miserables hacia los campos de caña y las modernas refineries de azúcar, de la cámara municipal a la Asamblea del Estado de Pernambuco, y de las farmacias locales y los consultorios y hospitales de Bom Jesus a las modestas tumbas del cementerio municipal e incluso al tanatorio público del Instituto de Medicina Forense de Recife. En todo ello simplemente seguí a las mujeres y a los hombres del Alto en su lucha cotidiana para sobrevivir por medio del trabajo duro, el ingenio, la picaresca y el *triage*,\*

\* *Triage*. Principio por el cual se trata a las víctimas de una catástrofe de acuerdo con un criterio de selección. (N. del t.)

pero, sobre todo, por medio de su capacidad de recuperación y su negativa a ser negados.

El capítulo primero traza la historia de la economía de esa mercancía agri-dulce, el azúcar, desde las plantaciones coloniales de azúcar del noreste brasileño hasta su cultivo y elaboración en los *engenhos* y *usinas* (plantaciones y refinerías de azúcar) de la actualidad. El capítulo termina con un visita etnográfica a la mayor fábrica y plantación de azúcar de la región cañaviera de Pernambuco, Usina Água Preta, en las afueras de Bom Jesus da Mata. El capítulo 2 trata sobre la sed como metáfora generativa, sobre su significado en una región, O Nordeste, continuamente asaltada por la amenaza de la *seca*, la sequía. El capítulo 3 presenta la ciudad mercantil de Bom Jesus y la barriada del Alto do Cruzeiro como un mundo social complejo dominado por múltiples realidades sociales, en concreto por tres ámbitos separados pero interrelacionados: la *casa*, el mundo feudal residual de la *casa grande* de la plantación; la *rua* (la calle), el nuevo mundo del capitalismo y del comercio industrial que encontramos en las calles y en las fábricas y los supermercados de Bom Jesus; y la *mata* (la selva, el campo), el mundo rural y precapitalista de los «ocupantes» tradicionales que vinieron a vivir al Alto do Cruzeiro como estigmatizados *matutos*, «gente del campo atrasada».

Bom Jesus da Mata es un seudónimo, si bien cualquiera que conozca mínimamente la *zona da mata* pernambucana podrá identificar esta ciudad. Sin embargo, el Alto do Cruzeiro no es un seudónimo, aparece tal como es. Como la mayoría de las barriadas populares de todo el mundo, el Alto do Cruzeiro ya es lo suficientemente anónimo en la realidad; la mayor parte de su laberinto de calles y caminos de tierra no está representada en los planos del *município*. Por razones similares, al mismo tiempo que he cambiado los nombres y hasta cierto punto también incluso las personalidades públicas importantes de Bom Jesus que de otra forma serían fácilmente reconocibles, utilizo los nombres y apodos reales de los moradores del Alto. Su invisibilidad social en Bom Jesus da Mata los encubre y los protege. Además, a las mujeres y hombres del Alto les había gustado ver sus nombres publicados cuando alguna vez había reproducido fragmentos de sus relatos en alguna revista.

Los capítulos 4 y 5 tratan del drama del hambre en O Nordeste, trazando la transformación gradual del hambre nerviosa de la expresión popular *delírio de fome*, «locura del hambre», en el idiolecto etnomédico *nervos*, «nervios», una condición que suele tratarse con tranquilizantes y píldoras para dormir. El capítulo 6 explora la táctica política de las «desapariciones» que, originaria de los años militares, continúa hasta el presente en un nuevo formato incluso más inquietante. Las «desapariciones» llevadas a cabo por los escuadrones de la muerte forman los bastidores de la vida y la violencia cotidianas en el Alto do Cruzeiro, confirmando los peores temores y angustias de la gente: la pérdida de sí mismos y de la propiedad de sus cuerpos para las fuerzas desatadas y la violencia institucionalizada del Estado moderno e incluso democratizante.

Estos primeros capítulos que constituyen la primera parte del libro sitúan a la gente del Alto do Cruzeiro en su contexto más amplio —O Nordeste—, tierra de azúcar y hambre, sed y penitencia, mesianismo y locura. Pero esta interpretación «fuerte» de la *miséria morta* del Nordeste no es úni-

camente la mía propia. Los etnógrafos, como los historiadores, no escriben sobre una *tabula rasa*. Existe una larga y profunda trayectoria de estudios sobre O Nordeste que surgen dentro de una tradición intelectual y una sensibilidad específicamente brasileñas sobre los problemas de la región. Me ha enriquecido y he aprendido de toda una generación de autores brasileños —desde Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Graciliano Ramos, el primer Jorge Amado, hasta Josué de Castro— cuya influencia se transparenta en estas páginas. Ha sido una suerte poder haberme subido sobre sus hombros, especialmente porque, igual que la gente del Alto, yo misma soy bastante bajita, y sin su ayuda no hubiese alcanzado una perspectiva amplia de esta tierra reseca que intento analizar.

El resto de los capítulos (del 7 al 12) trata sobre la tesis central del libro y también se aborda el tema de la resistencia. Argumento que en ausencia de bases firmes que permitan generar unas expectativas razonables de supervivencia infantil, el pensamiento y la práctica maternal se enraízan en una serie de supuestos (p. ej., que los niños y bebés son fácilmente sustituibles o que algunos niños nacen «queriendo» morir) que contribuyen, más si cabe, a un ambiente que es peligroso, incluso antagonico, a las nuevas vidas.

El capítulo 7 trata sobre la rutinización de la muerte infantil en un ambiente que denomino de mortalidad infantil previsible, es decir la existencia en la vida, tanto pública como privada, de Bom Jesus da Mata de una serie de condiciones que suponen un alto riesgo para los infantes y de la normalización de este estado de cosas. El resultado es un medio en el que la muerte aparece como el destino más probable de los hijos de las familias pobres. El capítulo 8 explora los diferentes significados de la maternidad, la poética y la pragmática del pensamiento maternal. También trata el tema de la moralidad de las mujeres a través del examen detallado de las decisiones basadas en el *triage* que deben tomar las mujeres del Alto; estas decisiones conllevan el descuido mortal de ciertos bebés a los que se presupone un destino fatídico. El capítulo 9 se centra en el papel que juega la decepción en la reacción posterior a la muerte infantil, especialmente en el hecho de que no lloran la muerte. También revela los espacios «apropiados» para expresar el afecto y la aflicción.

El capítulo 10 plantea la cuestión de la recuperación ante la adversidad y sigue las historias de vida de las hermanastras Bui y Tonieta. El capítulo 11 trata del intento de una de estas hermanas de «olvidarse» de sí misma y de sus dificultades en la celebración del carnaval brasileño. El capítulo 12, la conclusión, reflexiona sobre las tácticas cotidianas que utilizan en la barriada para «apañárselas» y salir adelante, tácticas entre las que hay que incluir rituales y dramas religiosos de celebración y resistencia que enaltecen la vida de los moradores y que vislumbran un nuevo mundo libre del hambre, la injusticia social y la violencia.

### **El relativismo moral y la primacía de lo ético**

Violencia cotidiana, horror político y doméstico, locura; éstos son términos y temas «fuertes» para una antropóloga. Aunque este libro no ha sido escrito

para los débiles de corazón, sí que quiere devolver la antropología a sus orígenes al reabrir, sin pretender con ello resolver, las cuestiones desconcertantes del relativismo moral y ético.

Durante gran parte de este siglo el relativismo antropológico se ha ocupado del tema de las diferentes racionalidades: cómo y por qué personas muy diferentes a nosotros piensan y razonan como lo hacen (véase Tambiah, 1990, para una excelente síntesis de esta problemática). El estudio de la magia y de la brujería supuso un trampolín para los análisis antropológicos que intentaban revelar la lógica interna que hacía del pensamiento y las prácticas mágicas actividades humanas *razonables* en vez de irracionales. El libro de E. E. Evans-Pritchard de 1937 que interpretaba la brujería azande como una explicación alternativa de los infortunios es un clásico en este sentido. Pero su interpretación funcionalista de la hechicería y de la contrahechicería en la sociedad azande eludía totalmente la cuestión de lo ético. ¿Cómo podemos pensar la brujería como un sistema moral o ético? ¿Qué presupone la brujería en sus relaciones entre el yo y el otro, «el otro» en cuanto embrujado pero también «el otro» en cuanto acusado de practicar la brujería? La «alteridad» de los otros toma lugar dentro (no sólo entre) sociedades y culturas. Pero por lo general estas cuestiones se han desestimado en la antropología contemporánea, ya que la «razón» y «la ética» se han disuelto la una en la otra produciendo de este modo un tipo de «relativismo cultural» insostenible por el cual nuestra disciplina ha sido tan frecuentemente criticada (véase Mohanty, 1989, para una revisión crítica del relativismo cultural y sus consecuencias políticas). Además, la obsesión antropológica por la razón, la racionalidad y el pensamiento «primitivo» *versus* el «racional», en la medida en que se refieren a cuestiones del relativismo cultural, revela en gran medida una preocupación androcéntrica.

Una antropología más «femenina»\* se tendría que preocupar no sólo de cómo los humanos «razonamos» y pensamos sino también de cómo actuamos los unos hacia los otros, entrando así en cuestiones de ética y relaciones humanas. Si no pensamos las instituciones y las prácticas culturales en términos morales o éticos, entonces la antropología se me antoja una empresa débil y sin utilidad. Por supuesto, el problema reside en cómo articular un estándar, o estándares divergentes, para iniciar una reflexión moral y ética sobre las prácticas culturales, que tenga en cuenta pero no privilegie nuestros propios presupuestos culturales.

Un caso específico que trato en las siguientes páginas, la relaciones de las mujeres de la barriada con algunos de sus hijos pequeños, es inquietante. Perturba. Una se pregunta, siguiendo a Martin Buber, si hay situaciones extraordinarias que no sólo indican una especie de colapso moral sino que en realidad requieren la «puesta en suspenso de la ética» (1952: 147-156). Buber hacía esta reflexión en referencia a la historia del Antiguo Testamento en la que Dios manda a Abraham sacrificar su único y amado hijo, Isaac, un acto claramente brutal y antiético. Pero Abraham se somete y obedece la orden divina porque únicamente Yahweh puede quebrar o suspender el orden ético que Él mismo había ordenado. Para Buber, el dilema que se plantea a los hombres y mujeres

\* *Womanly* en el original. (N. del t.)

del mundo moderno (un mundo en el cual «Dios está escondido») radica en cómo distinguir la voz de lo Divino de entre los falsos profetas que imitan la voz de Dios y continuamente demandan que los humanos hagan diferentes tipos de sacrificios humanos.

El teólogo Buber afrontaba el problema de la «suspensión de la ética» conforme a la voluntad y el propósito de algo «más alto», lo Divino; aquí la antropóloga afronta la «suspensión de lo ético» de acuerdo con la voluntad y el deber de sobrevivir. Existen muchas analogías entre los dilemas morales que enfrentan todas las víctimas de la guerra, el hambre, la esclavitud o la sequía o que se encuentran en prisiones y campos de detención. La situación a la que me enfrento aquí es una en que las mujeres de la barriada parecen haber «puesto en suspenso la ética» —la sensibilidad ante el dolor, el amor empático y la atención— hacia algunos de sus débiles y enfermizos hijos. La «racionalidad» y la «lógica interna» de sus acciones son claramente obvias y no se plantean aquí para cuestionarlas. Pero las dimensiones morales y éticas de las prácticas perturban, dan motivos para ponerse a pensar... y dudar.

¿Cómo hemos de entender sus acciones, darles sentido y responder éticamente, o sea, con compasión hacia los otros, hacia las mujeres del Alto y sus vulnerables hijitos? Las prácticas descritas aquí no se producen autónomamente-culturalmente. Ellas tienen una historia social y deben ser entendidas dentro del contexto político y económico mayor del Estado y del orden (moral) mundial que ha puesto en suspenso la ética en sus relaciones con estas mismas mujeres, y dentro del orden (o desorden) religioso de la Iglesia católica que en Brasil, como en todas partes, se divide por su ambivalencia moral respecto a la reproducción de las mujeres.

Los antropólogos (y aquí también me incluyo yo) tienen la tendencia a concebir la moralidad como algo que siempre es contingente en relación a, e inserta en, supuestos culturales específicos sobre la vida humana. Pero hay otra posición, una postura filosófica existencial, que postula lo inverso sugiriendo que la ética siempre es anterior a la cultura porque la ética presupone todo sentido y significado y por lo tanto hace que la cultura sea posible. «La moralidad —escribió el fenomenólogo Emmanuel Levinas— no pertenece a la cultura: nos permite juzgarla» (1987: 100). El compromiso y la responsabilidad para con el «otro» —la ética tal como la estoy definiendo aquí— es «pre-cultural» por cuanto la existencia humana siempre presupone la presencia de un otro. El que yo haya sido «lanzada» a la existencia humana ya presupone algo dado, una relación moral con una otra (la madre) y de ella conmigo.

## Un apunte sobre el método

*«Metodólogos, poneos a trabajar.»*

C. WRIGHT MILLS (1959: 123)

Este libro y la investigación en la cual se basa se aparta obviamente de la etnografía tradicional o clásica en varios sentidos. El primero dice respecto a

la forma en que se plantean el «yo», el «otro» y la objetividad científica. Otro dice respecto a los valores y simpatías explícitas de la propia antropóloga. Durante generaciones los etnógrafos han basado su trabajo en un mito y en una ficción. Fingían que en el campo no había etnógrafo. Al tratar el yo como si fuera una pantalla invisible y permeable a través de la cual los datos puros, los «hechos», podían objetivamente ser filtrados y registrados, «el etnógrafo» tradicional podía exagerar sus demandas a una ciencia autorizada del «hombre» y de la naturaleza humana. Y al hacer esto el etnógrafo no tenía que examinar críticamente las bases subjetivas de las cuestiones que planteaba (y de las que *no* planteaba), del tipo de datos que recogía y de las teorías que proyectaba sobre ese surtido de «hechos» desconexos y que hacían que éstos se conectaran y «tuvieran sentido», que fueran *presentables* por así decirlo.

No quisiera entrar en una tortuosa discusión sobre la facticidad, el empiricismo, el positivismo, etc. Nuestro trabajo como antropólogos es por su propia naturaleza empírico, de otra forma no nos molestaríamos en ir al «campo». No cabe duda de que algunos elementos son «factuales». En 1965, 150 o 350 niños y niñas murieron de hambre y deshidratación en el Alto do Cruzeiro; aquí el etnógrafo tiene una obligación profesional y moral de capturar los «hechos» con la máxima precisión posible. Esto ni siquiera es debatible. Pero todos los hechos están necesariamente seleccionados e interpretados desde el momento en que decidimos contar una cosa e ignorar otra, o atender este ritual pero no aquel otro, de forma que la comprensión antropológica es necesariamente parcial, hermenéutica, siempre.

Sin embargo nuestro trabajo aunque empírico no tiene por qué ser empiricista. No tiene por qué conllevar un compromiso filosófico con las nociones ilustradas de razón y verdad. La historia de la filosofía, del pensamiento y de la ciencia occidentales ha estado caracterizada por el «rechazo del compromiso» con el otro o, peor, por una «indiferencia» hacia el otro: hacia la alteridad, hacia la diferencia, hacia la multivocalidad, las cuales son homologadas o desvirtuadas en una forma compatible con el discurso que promueve el proyecto occidental. Es así que la «Ilustración», con sus nociones absolutas y universales de verdad y razón, aparece como un gran pretexto para la explotación y la violencia y para la expansión de la cultura occidental («nuestras ideas», «nuestras verdades»). Idealmente, la antropología debería intentar liberar la verdad de sus presupuestos culturales occidentales.

Una nueva generación de etnógrafos (véanse Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Cushman, 1982; Rabinow, 1977; Crapanzano, 1977, 1985) ha propuesto formas alternativas de lidiar con el «yo» en el campo. Una de éstas consiste en documentar el tortuoso sendero del etnógrafo en su proceso gradual de incompreensión y confusión —ocasionalmente iluminado por destellos de reconocimiento y clarificación— en la traducción cultural. Pero mucho más complejo y turbador es todo lo concerniente a la relación del etnógrafo con el «otro» en el campo.

Si la teología conlleva una «dislocación de la fe» en uno mismo hacia un Otro Divino invisible y desconocido, la antropología implica un salto «fuera-de-mí mismo» hacia un igualmente desconocido u opaco otro-que-yo-mismo, y es exigible un tipo similar de respeto reverencial ante lo desconocido. De la fenomenología de inclinación teológica de Levinas se desprende que el «trabajo» de



la antropología conlleva en su base la elaboración de una orientación ética para el otro-que-yo-mismo: «*Un trabajo concebido radicalmente es un movimiento de lo Mismo hacia lo Otro que nunca regresa a lo Mismo*» (Levinas, 1987: 91). El trabajo antropológico, si quiere estar en el centro de un proyecto radical y ético, ha de ser transformador del yo pero no (y aquí está la cuestión) transformador del otro. Demanda una «relación con un otro a quien se accede *sin que éste resulte tocado*» (Levinas, 1987: 92)... o alterado, violado, fragmentado, desmembrado...

Pero ¿cómo puede una premisa tan utópica aplicarse al «trabajo» real de la antropología, especialmente de una *antropología-pé-no-chão*? No podemos (ni pienso que queramos) engañarnos creyendo que nuestra presencia no deja ningún rastro, ningún impacto sobre aquellos en cuyas vidas osamos irrumpir. Después de todo somos humanos y difícilmente podemos evitar implicarnos en la vida de la gente que hemos elegido para que sean nuestros maestros. Como una vez me dijo Seu Fabiano, el periodista local de Bom Jesus, con un sonrisa malvada (en referencia a mis inclinaciones políticas «desagradables»): «Te lo perdonamos, Nancí. Después de todo, aquí *nadie* es inocente» (indiferente a la política y al poder). Así que aunque rechazo como «no razonable» la pretensión monástica de que los etnógrafos dejen la arena sobre la que caminan sin huella alguna de sus sandalias, lo que nunca puede ponerse en cuestión es nuestra responsabilidad con el otro.

Este trabajo, pues, es de una naturaleza específica, activa y comprometida. La antropología existe como un campo de conocimiento (un campo *disciplinar*) y como un campo de acción (un campo de *fuerzas*). Escribir antropología puede ser un *locus* de resistencia. Esta perspectiva guarda semejanzas con lo que Michael Taussig (1989b) entre otros denomina «escribir contra el terror», con lo que Franco Basaglia (1987b) evoca cuando habla de convertirse en un «trabajador negativo»,<sup>1</sup> con lo que Michel de Certeau (1984) quiere decir con «hacer una *perruque*» de la investigación científica. Esta última táctica consiste en desviar hacia actividades más humanas el tiempo que una le debe a la fábrica o, en nuestro caso, a la institución académica. Podemos, proponía De Certeau, hacer «objetos textuales» (p. ej., libros) que «se escriban en contra de nuestra inercia» y que comporten solidaridad. Podemos trastocar los papeles y los estatus habituales en el espíritu de lo carnavalesco (véase capítulo 11). Y podemos intercambiar los productos de nuestro trabajo de forma que finalmente consigamos subvertir la norma que pone nuestro trabajo al servicio de la máquina en la fábrica académica y científica.

Mis simpatías particulares son transparentes; no intento ocultarlas tras el disfraz del narrador invisible y omnipresente en tercera persona. En vez de ello, entro abiertamente en diálogos y a veces también en conflictos y desacuerdos con la gente del Alto, cuestionándoles igual que ellos cuestionan mis definiciones de la realidad. Empleando una metáfora de Mikhail Bakhtin (1981), aquí la entrevista etnográfica es más dialógica que monológica, y el conocimiento antropológico sería algo producido a partir de una interacción humana y no algo meramente «extraído» de informantes nativos ajenos a las agendas ocultas que llevan consigo los antropólogos.

A pesar de no apelar a una neutralidad científica privilegiada, intento ofrecer descripciones y análisis verdaderos y ajustados a los acontecimientos

y a las relaciones tal como las he percibido y tal como a veces he participado en ellas. Mostrando sobre la marcha las maneras utilizadas en el trabajo de campo, dejando entrever lo que hay detrás de las escenas, confío en dar al lector elementos para que pueda apreciar de manera más profunda la forma en que se acumulan los «hechos» etnográficos en el curso de la participación cotidiana en la vida de la comunidad. De esta forma el lector estará mejor situado para evaluar las afirmaciones que se hagan y las conclusiones que se extraigan.

Como mujer y como feminista, aunque no una convencional, me he sentido más atraída (pero no diré por «naturaleza») por las experiencias de las mujeres; sus vidas se abrieron más ante mí que las vidas privadas de los hombres del Alto do Cruzeiro. Esta etnografía, pues, gira en torno a las mujeres, como también lo hace la vida diaria en una barriada marginada por la pobreza y con los nervios a flor de piel por lo que yo describo en el capítulo 5 como el «hambre nerviosa». En estas páginas predominan las madres y sus hijos e hijas, de la misma forma que predominan, numérica y simbólicamente, en la vida del Alto, una característica de la barriada que los hombres del Alto reconocen no sin cierto pesar. Analizo la fragilidad y la «peligrosidad» de la relación madre-hijo como el indicador más inmediato y visible de la escasez y de las necesidades insatisfechas. En sucesivos capítulos volveré una y otra vez sobre las vidas de Lordes, Biu, Antonieta y sus vecinas del Alto do Cruzeiro para ilustrar de forma gráfica las consecuencias que sobre las formas de pensar, sentir, actuar y estar en el mundo tienen el hambre, la muerte, el abandono y la pérdida.

Finalmente, como «antropóloga médica crítica», puedo ser vista como una especie de patóloga de la naturaleza humana atraída por la enfermedad, individual y colectiva, por cuanto ésta arroja luz sobre la cultura, la sociedad y sus insatisfacciones. Ver a través de esta lente comporta un sesgo, pues corto, disecciono y expongo a la luz los tejidos dañados del cuerpo social. La antropóloga-adivinatora nombra enfermedades y habla de tabúes rotos, de terribles palabras dichas, de pasiones y flaquezas humanas, de distorsiones en las relaciones humanas, todo lo cual puede producir sufrimiento, enfermedad y muerte. La «mano temblorosa» de la antropóloga señala los órganos dolientes, individuales y sociales, mientras que la propia cura reside fuera de su ámbito de actuación, en la voluntad y buena fe colectiva de una comunidad mayor. Sin embargo, con la vista puesta en la cura social, concluyo el libro con una exploración de los senderos de resistencia, cura y liberación en el Bom Jesus da Mata de hoy en día.

### **Fraternidad y reconocimiento: el antropólogo como encargado de los registros**

El estilo de la antropología contemporánea, y no sólo de este libro, es sombrío; su poética está dominada por una forma compleja de pesimismo moderno enraizado en la atormentada relación de la propia antropología con el mundo colonial y la destrucción implacable de los pueblos indígenas. Esto ha perma-

ncido así incluso cuando la antropología ha diversificado su campo de estudio abarcando la vida de pueblos campesinos y urbanos más parecidos a «nosotros». Por su origen como mediador en el choque de culturas y civilizaciones en el mundo colonial, el pensamiento antropológico decimonónico estuvo guiado por una premisa metafísica que priorizaba guardar, conservar, mantener y valorar aquello cuya desaparición era inminente. Esta posición fundamentalmente «conservadora» observa con pesar los estragos cometidos en nombre del «progreso», el «desarrollo» y la «modernización», eslóganes que han sido utilizados contra todos aquellos pueblos comunitarios, tradicionales y no laicos que se han puesto en el camino de los diferentes proyectos occidentales coloniales y poscoloniales.

En un libro que evalúa críticamente el carácter de la autoridad etnográfica, James Clifford (1988a y b) cuestiona la nostalgia alienada de la antropología tradicional, persiguiendo mundos perdidos en una era turbulenta, fragmentada y posmoderna. Este tema también ha sido planteado por Renato Rosaldo (1989) en su libro *Culture and Truth*. Aunque coincido con ellos en su percepción del «estilo» etnográfico como uno caracterizado por la intensa nostalgia, *saudades*, de un mundo primitivo sin contaminar, un mundo que ahora está definitivamente «en decadencia» (Lévi-Strauss, 1961), desestimar el malestar de los etnógrafos porque se origina en una especie de alienación personal existencial y posmoderna no resuelve el problema. La nostalgia y la sensación de pérdida también se deriva de la percepción de que el imperialismo occidental (incluyendo la accidentada historia de nuestra propia disciplina) se ha construido con los cuerpos y las comunidades de los pueblos estudiados por los antropólogos. Aquí radica el dilema de la *tristeza antropológica*. Una sólo necesita leer las melancólicas reflexiones lévi-straussianas sobre los problemas urbanos en medio de la belleza monumental de las selvas del litoral brasileño para captar el germen del malestar antropológico.

Cuando Lévi-Strauss fue a Brasil en la década de los treinta, lo hizo para llevar a cabo la «misión» por excelencia de los etnógrafos del siglo xx: estudiar a los nativos «antes de que desaparezcan». Para Lévi-Strauss las formas de vida de los pueblos tribales brasileños —bororo, nambiquara, tupi-kawahib y caduveo— eran tan preciosas y tan intrincadas como los diseños geométricos que ellos pintaban en sus caras y en sus cuerpos. En contraposición al orden natural y la belleza del pensamiento, la estética y la vida social primitivas, Lévi-Strauss reflexionaba sobre la suciedad, el desorden y la decadencia de las ciudades modernas brasileñas. En 1935, cuando Lévi-Strauss visitó a los indios nambiquara, quedaban menos de dos mil de los veinte mil indios originales, y se trataba de un grupo mísero, reducido y desfigurado por la tuberculosis, la sífilis y la desnutrición. El nomadismo ya no era su forma de vida, y habían sido reducidos a una humillante dependencia a manos de la «civilización occidental». No es extraño pues que para Lévi-Strauss los trópicos brasileños fueran tan cáusticamente tristes. Pero Lévi-Strauss también idealizó los trópicos en sus escritos sobre la elegancia y la belleza de la mitología y el «pensamiento primitivo» (véase C. Geertz, 1988).

No encuentro una belleza comparable que celebrar en otra parte de los «trópicos» brasileños, en la zona de plantaciones de azúcar cerca del litoral

donde comenzó la historia de Brasil. En la *zona da mata*, donde impera una novicia economía de plantación nacida de un tipo de esclavitud mantenida hasta el presente por medio de otra forma de esclavitud, los trópicos también son «tristes». Igual que ocurre con la selva amazónica, el viejo mundo de la plantación descrito casi tiernamente por Gilberto Freyre está en declive como reacción a los caprichos del implacable orden económico mundial. Pero en la muerte de este mundo, ¿qué es lo que hay que lamentar, aparte de lo que puede venir después?

¿Cuál es el valor de la etnografía en este contexto contemporáneo? Muchos jóvenes antropólogos actuales, influidos por la producción de Michel Foucault (1975, 1980, 1982) sobre «conocimiento/poder», han llegado a pensar que la etnografía y el trabajo de campo son una intrusión injustificable en la vida de pueblos vulnerables y amenazados. La entrevista antropológica ha sido comparada a la «confesión inquisitorial» medieval (Ginsberg, 1988) a través de la cual los inquisidores extraían la «verdad» de la masa de campesinos ingenuos y «heréticos» por naturaleza. Oímos que la observación antropológica es un acto hostil que reduce los «sujetos» a meros «objetos» de nuestra mirada científica discriminante e incriminante. En consecuencia, algunos antropólogos jóvenes han resuelto dejar la propia práctica de la etnografía descriptiva y han preferido métodos de análisis de discurso más distanciados y altamente formalizados o modelos puramente cuantitativos. Otros se interesan por análisis a nivel macro del sistema económico mundial en el que se dejan a un lado las vivencias y las experiencias subjetivas de la vida humana. Sin embargo, otros se enredan en una hermenéutica obsesiva y autorreflexiva en la que el «yo», y no el «otro», se ha convertido en el tema de la investigación antropológica.

Ya me he cansado de estas críticas posmodernas y, dado los tiempos peligrosos en los que vivimos nosotros y nuestros «objetos», me inclino hacia un compromiso que reclama la práctica de una etnografía «moralmente responsable». El antropólogo es un instrumento de la traducción cultural que necesariamente es imperfecto y parcial. No podemos liberarnos del yo cultural que llevamos con nosotros al campo, de la misma forma que no podemos dejar de reconocer como propios los ojos, la piel y los oídos a través de los cuales asimilamos nuestras percepciones intuitivas del medio, nuevo y extraño, en el que hemos entrado. No obstante, como cualquier maestro artesano (y me atrevo a decir que es eso lo que somos cuando mejor lo hacemos), nos esforzamos por hacerlo lo mejor posible con los recursos limitados que tenemos a nuestra disposición: nuestra habilidad para escuchar y observar de manera cuidadosa, empática y sensible.

Creo que para algunos de los sujetos de este libro la antropología *no* es una mirada hostil sino más bien una oportunidad para contar una parte de sus vidas. Y aunque puedo oír entre bastidores las voces disonantes protestando *justamente de estas* palabras, creo que la escritora de etnografías todavía tiene el papel de dar voz, lo mejor que pueda, a todos aquellos que, como la gente del Alto, han sido silenciados por la opresión política y económica y por el analfabetismo o, como sus hijos, por el hambre y la muerte prematura. Así que a pesar de la burla de Clifford Geertz (1988) hacia el «yo-testifical» antropológico, pienso que todavía vale la pena intentar «decir al poder la verdad». Recuerdo

cómo mis amigas del Alto me agarraban, me llevaban y me empujaban, disputándose mi atención, diciendo: «No me olvides; espero mi vez para hablar. Ya le has hecho bastante caso a ésa.» O diciendo: «*Tá vendo? Tá ouvindo?*» (has visto? ¿Has oído?). O cogiéndome la mano y colocándosela en el abdomen y pidiendo: «*Tócame, siente aquí.* Has visto alguna vez algo tan hinchado?» O «escríbelo en tu cuaderno, *ya*. No quiero que lo olvides». Ver, escuchar, tocar, registrar, pueden ser, si se practican con cuidado y sensibilidad, actos de fraternidad y hermandad, actos de solidaridad. Por encima de todo, es el trabajo del reconocimiento. No mirar, no tocar, no registrar, es la actitud hostil, el acto de la indiferencia y de volver la espalda.

Si no creyera que la etnografía puede usarse como un instrumento para la reflexión crítica y como una herramienta para la liberación humana, ¿qué clase de cinismo perverso haría que una y otra vez volviera a perturbar las aguas de Bom Jesus da Mata? Lo que me lleva de vuelta a esa gente son precisamente esos pequeños espacios de convergencia, reconocimiento y empatía que efectivamente compartimos. No todo puede ser disuelto en el vapor de la diferencia cultural absoluta y de la alteridad radical. Hay aspectos en los que mis amigas del Alto y yo no somos tan inconmensurablemente «otras». Por ejemplo, yo, como ellas, instintivamente hago la señal de la cruz cuando veo venir el peligro o el infortunio. Pero también, como algunas de ellas, me siento en la parte de atrás de la iglesia y me burlo del obispo que viene de visita desde el cercano Belém do Nordeste cuando llega extravagantemente engalanado con sedas y encajes escarlata, llamándole papagayo, pavo real o *baiiana* travestida (vendedora de comida exóticamente ataviada con ropas afrobrasileñas). Pero cuando el mismo obispo-pastor levanta al personal con sus manos perfumadas me pongo de pie como el resto. Con la cabeza inclinada y los dedos cruzados acepto la «apuesta» de Pascal...\* como el resto. En otras palabras, comparto la fe con la gente del Alto y de Bom Jesus da Mata en toda su riqueza, complejidad, contradicción y absurdidad. Así que no temo ponerme a hablar con mis *companheiras* brasileñas sobre cuestiones de fe (en su sentido más amplio), moral y valores, cuando éstas son compartidas al menos parcialmente.

Existe otra forma de pensar el trabajo de campo. Me parece especialmente interesante una particular imagen del etnógrafo moderno que tomo prestada del libro de John Berger *A Fortunate Man: The Story of a Country Doctor* (Berger y Mohr, 1976). Berger describía a John Sassall, médico de una zona rural boscosa aislada y empobrecida, como el «encargado de los registros». El empleado o «guardián» de los registros es uno que escucha, observa, registra e intenta interpretar las vidas humanas, como hacen los médicos rurales tradicionales. Del «registrador» se espera que recuerde los eventos claves de las vidas personales y de la historia de vida del distrito, y que «guarde los secretos», que no traicione las confidencias que se le han confiado en privado, es decir, el «registrador» debe saber la diferencia entre lo público y lo privado, entre la *casa* y la *rua*.

La etnógrafa, como el médico rural, conoce las historias personales de la comunidad. Ella hace las genealogías, y debido a su presencia privilegiada en

\* En referencia a la concepción de la «fe» de Pascal (1623-1662) como una «apuesta» que el ser humano hace de creer libremente pero desde una absoluta ignorancia sobre la existencia y la voluntad de Dios. (*N. del t.*)

los nacimientos y en las muertes y en otros acontecimientos del ciclo vital, ella puede recordar rápidamente la frágil red de relaciones humanas que une a la gente en una colectividad. Tanto el etnógrafo como el médico rural saben cuándo hablar y cuándo guardar silencio. Aunque la clase y la formación separan al médico rural de sus desfavorecidos pacientes, igual que el etnógrafo, eterno extraño y amigo, el médico algunas veces se sorprende de su conocimiento y comprensión casi intuitiva de vidas a menudo tan diferentes a la suya propia. «Ya sé, ya sé...», ambos asienten con empatía y reconocimiento respecto a las historias de sus «sujetos». Ésta es la imagen que propongo para el etnógrafo-antropólogo: como John Sassall, un guardián de los registros, un historiador menor de vidas comunes de gentes a quienes se presume que no tienen historia (Wolf, 1982). En el contexto de Bom Jesus da Mata hay muchas vidas e incluso más muertes que registrar, numerando los huesos de gente que para el Estado apenas cuentan nada.

La solución, pues, no consiste en abandonar la etnografía o en prescribir que únicamente escriban etnografías los hijos y hijas nativos (quienes a menudo resultan estar igualmente distantes de la gente que estudian en lo que se refiere a clase social, educación o experiencia vivida); más bien, la respuesta es una etnografía abierta que permita múltiples lecturas y conclusiones alternativas. En crítica literaria a esto se le llama la búsqueda de múltiples voces en el texto, incluyendo las voces disidentes que amenazan desconstruir la noción de un narrador, único y controlado, en tercera persona. Una de estas «voces disidentes» es la mía propia cuando me muevo alternativamente entre la narración en tercera persona y la participación en primera persona. A veces como Dona Nancí, entablando un debate con sus amigas del Alto sobre *nervos* en una reunión de una comunidad de base, otras veces como la extravagante antropóloga Scheper-Hughes, debatiendo o enfrascándose en discusiones teóricas con sus colegas. Así como las voces múltiples y disidentes de Lordes, Antonieta, Biu, la Negra Irene, Terezinha, Amor y otras muestran poco acuerdo y consenso sobre lo que significa ser *bem brasileiro*, «realmente brasileño», en Bom Jesus, la narradora no está siempre de acuerdo con ellas o consigo misma a lo largo de un trabajo que ha intentado conservar abiertamente visibles los cortes y suturas del proceso de investigación y no caer en la urgencia de limar las protuberancias con un torno. Esta etnografía, espero que correcta, se presenta de forma tan ruda como fue vivida, con las pequeñas fracturas incluidas.

Como todas las etnografías modernas, ésta puede leerse en varios planos, a veces «mutuamente interferentes» (Clifford, 1988b: 117): como un libro de viaje y descubrimiento, como una reflexión moral sobre una sociedad humana forzada a los márgenes, como un texto político (o como una representación cristiana de la pasión) que condena el orden económico cuya misma base reproduce la enfermedad y la muerte. Finalmente puede leerse como un relato exploratorio, la búsqueda de un grial comunal, de una mesa redonda, prefigurada aquí como un gran banquete bakhtiniano donde todo el mundo encuentra un lugar en la mesa y toma parte en el festín.