



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Los saludo aprovechando la feliz llegada de este decimoquinto número de nuestra revista, *Antropología y Derecho*.

En la sección artículos se presentan tres trabajos: En primer lugar, la jueza Bettina Balbachan y el Dr. Mario Maddonia, hacen referencia a la relación entre políticas públicas y convivencia social. Trabajan sobre el caso de la aplicación de la normativa del Alcohol Cero para conducir y discuten el rol del estado, de las empresas y del individuo en la efectividad social del cumplimiento de esa norma; en el segundo artículo, Facundo Guadagno desarrolla una feroz crítica al “pensamiento salvaje” de Claude Levi Strauss que imagino que será objeto de discusiones y debates para los que ofrecemos la posibilidad de presentar artículos en esta revista; por último, Ramiro de Ornelas Rosa y Márcia Ferreira de Barros Rodrigues de la Universidad Federal de Espírito Santo, discurren sobre los conflictos en la sociedad de las plataformas digitales en lo que denominan la “guerra cultural”.

En la sección ensayos presentamos un original encuentro-diálogo-intercambio (tal vez la larga conversación de la que hablaba Malinowski) entre Estefanía Baranger, licenciada en Letras y doctoranda en Lingüística y Eliseo Chamorro docente de lengua y cultura Mbya.

En la sección entrevistas nos encontramos con Carlos Abraão Moura Valpassos, profesor de la Universidad Federal Fluminense. Dialogamos sobre sus influencias teóricas y discurrimos sobre sus investigaciones pasadas y presentes. Moura Valpassos hace además referencia a su experiencia personal con la Antropología Visual, en particular con la producción de cine etnográfico.

Esperamos que esta decimoquinta edición de nuestra revista les agrade y les sea de utilidad,

Santiago Álvarez,

Director de la revista *Antropología y Derecho*



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Artículos

Las políticas públicas en el diseño de una mejor convivencia social: Alcohol Cero. El rol del Estado, de la empresa y del individuo ante este desafío cultural

Bettina Alejandra Barbachán¹

Gustavo Mario Maddiona²

Resumen

El presente trabajo analiza la política pública de “Alcohol Cero” implementada en la ciudad de Posadas como un caso de intervención estatal orientado a la regulación de conductas sociales vinculadas a la seguridad vial. A partir de una perspectiva sociocultural y jurídico-institucional, se examina la relación entre control social, cultura y normas, destacando el papel del Estado en la definición de problemas públicos y en la construcción de agendas de políticas públicas. El estudio muestra que la siniestralidad vial asociada al consumo de alcohol fue configurada socialmente como un problema prioritario mediante la acción conjunta de medios de comunicación, familiares de víctimas y demandas colectivas, lo que derivó en la adopción de una política de carácter fuertemente punitivo. Sin embargo, se sostiene que la eficacia de estas medidas no depende únicamente de la sanción, sino de la internalización normativa por parte de los individuos y de la resignificación cultural de las prácticas sociales vinculadas al consumo de alcohol y la conducción. Asimismo, se analizan las implicancias jurídico-laborales de la política, particularmente en relación con el poder de policía estatal y la posible configuración de injuria laboral en el ámbito de las relaciones de

¹ Abogada (UNNE), Magíster en Políticas Sociales (UNaM). Jueza de Faltas N.º 3 de la ciudad de Posadas desde 2015. Autora de *Alcohol Cero. Desafíos culturales en las políticas viales de Posadas* (CEDEAD, 2024) y coautora de *Familias y políticas públicas* (UNaM, 2024). Docente y capacitadora judicial.

² Abogado (UCSF, Sede Posadas), medalla de oro y mejor promedio. Especialista en Derecho Laboral para Empresas. Asesor jurídico del Parque de la Salud Dr. Ramón Madariaga (Misiones). Docente universitario en Derecho Laboral y Recursos Humanos en UNISUD e IESHAS.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

trabajo. Finalmente, se concluye que una convivencia social sostenible requiere políticas integrales que articulen regulación, educación y transformación cultural.

Palabras clave: políticas públicas; control social; seguridad vial; Alcohol Cero; cultura jurídica.

Public policies in the design of better social coexistence: Zero Alcohol. The role of the State, the firm and the individual in this cultural challenge

Abstract

This paper analyzes the “Zero Alcohol” public policy implemented in the city of Posadas as a case of state intervention aimed at regulating social behaviors related to road safety. From a socio-cultural and legal-institutional perspective, the relationship between social control, culture and norms is examined, emphasizing the role of the State in defining public problems and shaping policy agendas.

The study shows that road accidents associated with alcohol consumption were socially constructed as a priority issue through the joint action of the media, victims’ relatives and collective demands, which led to the adoption of a strongly punitive policy. However, it is argued that the effectiveness of such measures does not depend solely on sanctions but on the internalization of norms by individuals and on the cultural resignification of social practices related to alcohol consumption and driving.

The paper also explores the legal-labor implications of the policy, particularly regarding the State’s police power and the possible configuration of labor misconduct within employment relationships. Finally, it concludes that sustainable social coexistence requires comprehensive policies that integrate regulation, education and cultural transformation.

Keywords: public policies; social control; road safety; zero alcohol; legal culture.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Introducción

Cada sociedad define comportamientos que son aceptados y comportamientos que son rechazados; de esa manera se establece el control social, en base a normas que tipifican y sancionan aquello que se considera atentatorio del orden y la armonía de esa sociedad. Estas normas uniforman parámetros y pautas de conducta para todos sus miembros, y su legitimidad se relaciona con el grado de aceptación emanado de las formas en que han sido instauradas, a través de los canales predispuestos, donde cada individuo se encuentra representado en virtud de las formas democráticas establecidas.

La cultura es constitutiva de toda trama social y le otorga fisonomía propia. Así, construye la identidad de un grupo e instala sentidos específicos sobre la vida personal y colectiva: hábitos socializados, sentidos comunes en los que cada uno participa, estereotipos que se reproducen, goces heredados, maneras de interactuar con los demás, la determinación de un posicionamiento ante el mundo y una forma de entender la realidad social (Vich, 2014).

Muchas de las reglas sociales son internalizadas desde la crianza como normas que hacen a la cultura y trama social; otras se incorporan a través de la mirada del otro como forma de presión social informal y difusa.

Lo cierto es que la definición de qué cuestiones serán consideradas fundamentales en determinada coyuntura la hace el Estado —sea en el orden nacional, provincial o municipal, conforme sea la competencia— estableciendo una agenda de políticas públicas directamente relacionada con las consideraciones políticas que se entiendan prioritarias en la sociedad a la que gobierna.

Desarrollo



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

En mayo de 2016, por decisión del municipio en ejercicio del poder de policía que le compete, comienza a regir en la ciudad de Posadas el **Alcohol Cero**, política pública que establece la prohibición absoluta de beber alcohol al momento de conducir, cualquiera sea su graduación.

Esta definición política tuvo como antecedente un ambiente de inseguridad ciudadana constituido por sucesos fatales, familiares de víctimas y diversos focos de presión —incluidos los medios de comunicación— que demandaban soluciones definitivas para el flagelo de la siniestralidad vial.

La percepción homogénea instalada en relación con los peligros que acarrea la ingesta de alcohol y el uso de automóviles es en sí misma una forma de control social y elimina la discrepancia al establecer que cualquier solución alternativa resulte impensable. De este modo se construye un problema público inequívoco y la necesidad imperiosa de una política estatal destinada a sancionarlo.

El escenario de accidentes trágicos, la presión mediática y la movilización de familiares de víctimas decantaron en una política pública que opera de manera extremadamente severa contra los ofensores del orden social, inscribiéndose en el punitivismo, cuya idea central sostiene que sanciones más duras disuaden conductas que ponen en riesgo la paz social.

Cultura, prácticas sociales y contradicciones

Focalizar el problema solo en el momento de la conducción constituye una manera de encuadrarlo sin considerar todas sus facetas ni los actores e instituciones implicados. Este sentido común unificado implica aceptar una realidad que deja en la sombra alternativas posibles.

Las prácticas viales deben entenderse dentro del conjunto de valores culturales y del universo total de prácticas sociales. Existe un modo de ser en la calle que debe evaluarse en relación con otros modos de ser en distintos espacios sociales.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Por un lado, el alcohol aparece como bebida de fácil acceso y consumo abierto, asociada a la diversión, la sociabilidad y el vínculo. A ello se suma el mercado publicitario que lo presenta como sinónimo de bienestar. Por otro lado, el automóvil incorpora cada vez mayor tecnología y elementos distractivos. La ciudad de Posadas presenta además características específicas: tránsito fronterizo, gran cantidad de vehículos, velocidades permitidas y dinámicas urbanas particulares.

El individuo queda situado frente a mensajes contradictorios: publicidad que premia la transgresión, tecnologías que distraen y normas viales que exigen responsabilidad absoluta. La mirada del otro —forma de presión social informal— opera también como control social diferenciado, en una práctica condenada en lo público pero tolerada en lo privado.

La racionalidad individual orientada al propio interés produce resultados ineficientes que afectan a todos: es la “anomia boba” descripta por Nino (1992).

Educación, internalización normativa e instituciones

Resulta vital que las políticas públicas incorporen una mirada integral que incluya la educación, permitiendo internalizar la norma y generar nuevos mecanismos de solidaridad social. Si la política se centra exclusivamente en la responsabilidad individual del conductor, las soluciones serán meramente casuísticas. En cambio, una mirada integral produce cambios profundos y duraderos.

Las instituciones constituyen el espacio donde se establecen las reglas. Según Taylor (1997), es fundamental otorgar sentido a las normas en la vida cotidiana, para que no se transformen en formulaciones vacías. Encarnar la regla —pasar de imposición externa a convicción interna— transforma hábitos individuales en prácticas solidarias.

El desafío estatal consiste en reducir la brecha entre la vida práctica de los sujetos y el mundo normativo mediante políticas efectivas y duraderas.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Por ello, aun reconociendo la conveniencia del Alcohol Cero, resulta necesario un enfoque integral que fortalezca la educación y evite que la prohibición sustituya la formación cultural (Balbachan, 2024).



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Impacto jurídico-laboral de la política pública

Las políticas públicas influyen también en las organizaciones y en la relación con sus trabajadores a través de normas jurídicas coercibles que regulan conductas para asegurar la convivencia social.

Estas normas se materializan en el poder de policía del Estado, facultad de limitar derechos individuales para proteger el interés general, como ocurre con la prohibición de conducir tras ingerir alcohol.

En el ámbito laboral, un chofer que infringe normas de tránsito o conduce con alcoholemia positiva incurre en una conducta que puede configurar injuria laboral. Ello puede habilitar sanciones disciplinarias e incluso despido con causa, en virtud del artículo 242 de la Ley de Contrato de Trabajo, al afectar la categoría profesional y la confianza necesaria para la continuidad del vínculo.

La ordenanza municipal no altera la jerarquía normativa, sino que opera como presupuesto fáctico de la injuria laboral prevista en la normativa nacional.

Conclusión

El establecimiento del Alcohol Cero no vulnera las garantías constitucionales de libertad ni intimidad. Al salir del ámbito privado y conducir un vehículo, la conducta se vuelve pública y potencialmente dañosa para terceros, quedando fuera de la protección del artículo 19 de la Constitución Nacional.

La política pública resulta legítima; sin embargo, su eficacia no puede descansar exclusivamente en la sanción. La internalización normativa, la educación y la resignificación cultural son condiciones necesarias para transformar conductas sociales. Solo así la regulación estatal dejará de ser mera imposición para convertirse en práctica social compartida, logrando una seguridad vial real y sostenida.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Referencias

Balbachán, B. (2024) Alcohol Cero. Desafíos culturales en las Políticas Viales de Posadas. Misiones, Ediciones Cedeadd.

Nino, C. S. (1992). *Un país al margen de la ley*. Buenos Aires:Emecé.

Taylor, C. (1997). *Seguir una regla. Argumentos Filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.

Vich, V. (2014). *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

El Pensamiento Salvaje reconsiderado: Una impostura intelectual de Claude Lévi-Strauss

Facundo Guadagno Balmaceda³

Recibido: 07/05/2025 -

Aceptado: 17/06/2025

Resumen:

Probablemente haya pocas figuras intelectuales que, rápidamente, sean asociadas a la Antropología: Claude Lévi-Strauss es una de ellas. Su estructuralismo fue un proyecto ambicioso que se desplegó en la totalidad de su obra. Sin embargo, en este artículo pretendo demostrar errores lógicos en *El pensamiento salvaje* (1962) que invalidan a este trabajo por los siguientes argumentos: (i) el autor carece de fuentes suficientes para sostener sus premisas; (ii) su concepción del pensamiento salvaje es vaga e idealista, lo cual no permite obtener ninguna explicación sobre los fenómenos estudiados y, finalmente, (iii) la aleatoriedad con que se relacionan mitos pretendiendo concatenar estructura. Tal construcción se sostiene, en rigor, por la habilidad retórica del antropólogo antes que en la evidencia que pueda proporcionar para sostener las afirmaciones que realiza.

Palabras clave: Totemismo, mitos, parentesco, Claude Lévi-Strauss

The Savage Mind Reconsidered: An Intellectual Imposture by Claude Lévi-Strauss

Facundo Guadagno Balmaceda

³ Magíster en Antropología Social. Doctorando en Ciencia Política.
<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-0892-6732>



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Abstract:

There are probably few intellectual figures that are so readily associated with anthropology as Claude Lévi-Strauss. His structuralism was an ambitious project that spanned the entirety of his work. However, in this article, I aim to demonstrate logical errors in *The Savage Mind* (1962) that invalidate this work for the following reasons: (i) the author lacks sufficient sources to support his premises; (ii) his conception of savage thought is vague and idealistic, which does not allow for any real explanation of the phenomena studied; and finally, (iii) the randomness with which myths are connected in an attempt to create structure. Such a construction is, in fact, sustained by the rhetorical skill of the anthropologist rather than the evidence he provides to support his claims.

Keywords: Totemism, myths, kinship, Claude Lévi-Strauss

Introducción:

Durante los siglos XVII y XVIII la química usaba al flogisto para explicar fenómenos como la combustión y la oxidación. Fue refutado por Antoine Lavoisier, a finales del siglo XVIII, quien demostró que la combustión implica la combinación con oxígeno, no la pérdida de una sustancia invisible. De cualquier manera, los límites del flogisto fueron necesarios para que el pensamiento científico se desarrollara y hoy, simplemente, es parte de la historia de la ciencia. A nadie se le ocurriría considerar al flogisto como verdadero.

El aniversario número sesenta de *El pensamiento salvaje* (1962) invitó a reflexionar sobre un clásico de la Antropología que marcó un punto seminal respecto a la mentalidad primitiva. Como parece ocurrir con los clásicos antropológicos, si sus teorías no son fructíferas, no



CEDEAD

Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y

Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

explican y no predicen, nada ocurre, siguen siendo vacas sagradas. Lo opuesto, claro está, si se trata de un autor imperialista como Bronislaw Malinowski, donde las críticas hacia su obra implican la construcción de una biblioteca entera⁴. Sin embargo, si repasamos la literatura especializada, las críticas a este texto son pocas, casi dejando entrever que un clásico antropológico debe permanecer prístino en el olimpo; aunque tampoco sería descartable la nula influencia de Claude Lévi-Strauss en la actualidad, más allá de su enseñanza canónica en la disciplina antropológica como un supuesto cientificista obsesionado por el rigor. Sus herederos brillan por su ausencia, de hecho, el estructuralismo en Antropología ha desaparecido con Lévi-Strauss, aunque pueden destacarse sus influencias en autores como Viveiros de Castro, principalmente por la estadía del etnólogo francés en Brasil, plasmada en *Tristes trópicos* (1955). Las razones por las que *El pensamiento...* no ha sido criticado, y más bien tomado como una serie de verdades lógicas⁵ sólo pueden quedar en el ámbito conjetural⁶.

En rigor, algunas críticas existen, pero son ínfimas si las consideramos junto a las loas. Si examinamos el trabajo de Carroll (1978) veremos una profundización en el análisis del mito de Edipo que, en su momento, hizo Claude Lévi-Strauss. Este trabajo, más relacionado con la crítica literaria, resulta estéril para la ciencia. Por el contrario, las críticas de Nutini, en parte, son apropiadas. Sin embargo, esto no fue suficiente para que Prattis (1971) considere que el antropólogo francés era un positivista por solicitarle verificación a sus premisas⁷. Leach (1967) critica íntegramente a la obra de Lévi-Strauss, pero rescata que en su abordaje del totemismo, encuentra un orden respecto a los objetos y su relación con el entorno, ya que las sociedades ágrafas no tienen otro método de clasificación. De esta

⁴ Simplemente, mencionaré a los posmodernos Sylvain (1996) y Marcus (2002) a modo ilustrativo. La publicación de los diarios íntimos de Malinowski implicó una crisis en Antropología que fue ampliamente discutida.

⁵ Las críticas son pocas, e incluso se producen fuera de la Antropología, como es el caso de Bunge (2011), aunque también las hay dentro de la disciplina Reynoso (2014)

⁶ Otras críticas que he realizado al autor pueden leerse en Guadagno Balmaceda y Álvarez (2024)

⁷ Si incluso tal categorización fuese cierta, no sería lógicamente sostenible, ya que Nutini afirma que la ciencia es, simplemente, una mera ideología (1971:539)



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

manera se olvida, sin mucho esfuerzo, nociones fundamentales de la teoría antropológica que muestran la nula originalidad de Lévi-Strauss. Las percepciones cognitivas y su relación entre naturaleza y cultura fueron desarrolladas por los boasianos Edward Sapir y Benjamin Whorf (1984), incluso por el mismo Boas (1901). La supuesta estructura mítica y su carácter de predictibilidad carece de cualquier validez conceptual o lógica: simplemente se trata de la arbitrariedad con que el autor analice el material disponible (Clarke, 1970).

Por otra parte, Lévi-Strauss, de influencias psicoanalíticas, pretende encontrar un supuesto inconsciente humano. Esta tarea es fútil; en rigor, es posible encontrar patrones de conducta o la influencia cultural respecto a la cognición, pero plantear la existencia de un “inconsciente humano” carece de validez científica (Grünbaum, 2018), aunque su eficiencia puede radicar en un recurso literario. He aquí el grave error del reconocido antropólogo: la estructura mítica no es un fenómeno de la mente humana, más bien, es el resultado de las relaciones materiales en las que se encuentran los individuos (Clarke, 1970:187, 188). Su abordaje idealista solamente lo lleva a desarrollar interpretaciones aleatorias.

El propósito de este trabajo es demostrar los errores lógicos en los que incurre Claude Lévi-Strauss. Si pretendemos hacer ciencia debemos descartar aportes que resultan estériles para pensar fenómenos sociales. *El pensamiento salvaje* es invalidado por los siguientes argumentos: (i) el autor carece de fuentes suficientes para sostener sus premisas; (ii) su concepción del pensamiento salvaje es vaga e idealista, lo cual no permite obtener ninguna explicación sobre los fenómenos estudiados y, finalmente, (iii) la aleatoriedad con que se concatenan mitos pretendiendo relacionar estructuras aparentemente disociadas. Tal construcción se sostiene, en rigor, por la habilidad retórica del etnólogo antes que en la evidencia que pueda proporcionar para sostener las afirmaciones que el autor realiza.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Desarrollo:

La ciencia de lo concreto

En este apartado Claude Lévi-Strauss pretende demostrar cierta sapiencia de los pueblos primitivos que no se encontraría en las sociedades industriales. Explícitamente sostiene lo contrario en la equiparación magia/ciencia (pp. 30). La contradicción es flagrante ante las extensas citas que utiliza el autor donde se afirma lo opuesto: el indígena siempre posee una *intuición* superior, una sabiduría inefable para el hombre occidental. Si bien la aparición de citas puede suponer solidez en la argumentación, un examen minucioso de las mismas nos mostrará su endeblez y nulo carácter explicativo. Observemos lo que el autor sostiene en la página catorce:

Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por su necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro (óp. cit)

Esta cita ejemplifica burdamente la noción de buen salvaje: ¿en qué se basa Lévi-Strauss para sostener tal afirmación? Simplemente con un ejemplo podemos abandonar esta idea - nótese que el autor habla de “el salvaje”, evitando dar la evidencia necesaria -; Harris (1990) describe cómo el potlatch de los kwakiutl sólo fue posible porque la población fue diezmada con el advenimiento occidental, en consecuencia, el despojo de bienes se produjo por la ausencia de individuos para consumirlos. Como claramente se observa, esta sociedad tenía un excedente económico. Dalton había afirmado lo opuesto a Lévi-Strauss un año antes con *Economic theory and primitive society* (1962). ¿Cómo puede, entonces, “el salvaje” conocer “mejor que nosotros”? Implícitamente se está afirmando que el indígena vive en armonía con su entorno. Con los ejemplos mencionados es suficiente para abandonar esta fantasía, de lo contrario, la lista sería redundante. Pero veamos qué dice Lévi-Strauss.

La evidencia para responder a esta pregunta sorprende por su debilidad. Supuestamente, los aborígenes hawaianos - nótese que la evidencia es un único caso, casi un



CEDEAD

Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y

Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

denominador común en este libro - utilizarían la totalidad de sus recursos sin provocar desastres naturales como en Occidente. Todo lo contrario ocurre con otras tribus americanas (Guthrie, 1971). Si bien una tribu no posee la capacidad de daño al medio ambiente como una sociedad industrial, es ilusorio pensar que existiría una supuesta armonía con el mismo; ni siquiera puede verificarse históricamente respecto a los modos de producción de las sociedades primitivas (Godelier, 1974). Es más que curioso que Lévi-Strauss continúe destacando esta intuición indígena con un único texto - Handy y Pukui (1958) - cuando este conocimiento del terreno fue descrito por Sarmiento en su reconocido *Facundo...* (1874), específicamente con la figura del gaucho baqueano. No hay ninguna novedad y, más aún, son verdades de perogrullo.

La utilización de una única fuente para hacer una afirmación grandilocuente vuelve a ocurrir en la página 17: aquí se afirma que casi todos los hombres (sic) enumeran, con la mayor facilidad, nombres y descripción de 450 plantas. En este caso, la referencia es de Fox (1953). No existe ni un sólo artículo científico que confirme o refute tal afirmación. Tampoco deja de sorprender que se sostenga, con cierta sorpresa, que un nativo puede diferenciar la flora local que un foráneo no, algo ya advertido por Boas (1889) respecto a la percepción de los colores. Es, como poco, ingenuo sostener que habría una supuesta organización eficiente de la botánica en los pueblos primitivos sólo por el hecho de que un occidental no la conozca. Esto es lo que sostiene Lévi-Strauss en la página 19: una investigadora desconoce a la flora, mientras que los niños conocen “centenares” de especies. ¿Cómo pueden todos los niños de una tribu tener tal conocimiento? Si revisamos la fuente, se trata de una novela antropológica, *Return to laughter* (1954), así que se comprende la exageración, pero su validez científica es nula.

Probablemente uno de los errores más notables en este libro es la fiabilidad en las fuentes. O simplemente se confía en ellas ciegamente, o se pretende demostrar presupuestos con un sesgo de confirmación. Tal es el caso de la medicina primitiva. El autor sostiene que la medicina natural siberiana es eficiente, y para esto recurre a una única fuente - Zelenin (1952) -, con el olvido de que estas medicinas alternativas no guardan ninguna eficacia, más



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

que efectos placebo. De cualquier manera, no podemos saber a qué eficiencia se refiere Lévi-Strauss, ya que su enfoque idealista ignora tasas de mortalidad infantil, esperanza de vida, o siquiera el mecanismo de acción de esta medicina. Sin ánimos de redundancia, daré un último ejemplo de las inverosímiles fuentes que consulta el etnólogo: supuestamente, los indios blackfoot diagnosticaron la proximidad de la primavera según el estado de desarrollo del feto del bison (pp. 26). No existe un sólo paper o artículo remoto que recupere tal experiencia.

De esta manera, llegamos a una apuesta fuerte de Lévi-Strauss: la comparación entre magia y ciencia. En la página 30 afirma que no equipara a la magia y la ciencia como si la primera fuese un estadio inferior de la segunda. Simplemente basta retroceder hacia la página 28 para leer: “los ritos y las creencias se nos manifestarían entonces como otras tantas expresiones de un acto de fe en una ciencia que estaba por nacer”. La flagrante contradicción implica un desconocimiento de la práctica científica: posteriormente, el autor sostiene que la química moderna reduce los sabores a las propiedades que los componen; a esto le opone una variedad de combinaciones primitivas, por ejemplo a partir de aromas, que “un filósofo primitivo o un poeta habría podido realizar (...) inspirándose en consideraciones ajenas a la química” (pp. 29). Si un supuesto filósofo primitivo puede agrupar a tal o cual especie por sabores y aromas, es irrelevante. No es necesario ser un profesional de la pintura para agrupar colores, u oficiar de chef para reconocer el sabor de tal o cual alimento. Por otra parte, el autor no define ni magia ni ciencia; la primera es “un determinismo global e integral” (sic), mientras que la segunda “opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles” (ibíd.). La vaguedad semántica no permite inferir ninguna definición de estos términos.

Es el momento de analizar los grandes conceptos de Lévi-Strauss: el bricoleur y el bricolage. Si esto implica que en los pueblos primitivos los individuos pueden crear a partir de instrumentos ya utilizados, el aporte es nulo, ya que esto se pretende como una continuidad lógica de la equiparación entre magia y ciencia, que llevaría a sostener que el



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

pensamiento salvaje opera por antinomias, dicotomías binarias. Más del reduccionismo psicologista: es necesario para que el autor sostenga que el bricolage se compone de analogías y paralelismos, que este mismo análisis opere para los mitos, ya que “el pensamiento mítico, aunque esté envasado en las imágenes, pueda ser generalizador, y por tanto científico” (pp. 41). Ese razonamiento carece de sentido: su equivalente es un ejemplo trivial como sostener que, al poder generalizar que el fútbol se juega con once jugadores en cualquier país, entonces este pensamiento es científico, sólo porque puede generalizarse. Los ataques a la ciencia llegan a ser explícitos, entendiendo cierta superioridad del mito: “el pensamiento mítico (...) es liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se habría resignado, en principio, a transigir”. El argumento irracionalista resulta absurdo. De esta manera, abordamos uno de los aspectos más problemáticos de Claude Lévi- Strauss. He hecho mención a la obra de Reynoso (2014) donde se refuta a las *Mitológicas* (1964), pero la premisa de que los mitos tendrían un carácter de predictibilidad, serían universales y explicativos es falsa por la arbitrariedad con la que el etnólogo francés pretende construir un sistema - que, de hecho, lo confunde con la noción de estructura Reynoso (óp. cit) - que no ofrece ninguna respuesta: esto ya ocurre en *El pensamiento salvaje*.

La lógica de las clasificaciones totémicas:

No puede entenderse al abordaje que Lévi-Strauss hace sobre el totemismo sin considerar el supuesto carácter explicativo de las figuras míticas que construye. Tomemos por caso a los iban o darak del sur de Borneo: el autor supone que los nativos “adivinan” a partir del canto de aves, pero la relevancia de esto radica en la *función* que cumplen (pp. 86, 87). Si entendemos que los mitos tendrían, por alguna razón u otra, alguna función, entonces los mismos son parte de una teleología: el problema está en que Lévi-Strauss no comprende el



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

propio sistema que pretende construir. Ante la gravedad del asunto, me permito una cita extendida:

Existen casos en los que puede uno aventurar, apoyándose en la lógica de las clasificaciones, hipótesis verosímiles, o de las que se sabe que comprueban las interpretaciones indígenas. Las naciones iroquesas estaban organizadas en clanes cuyo número y denominaciones variaban sensiblemente de una a otra. Sin embargo, descubre uno sin demasiado esfuerzo un "plan maestro" que descansa en una tripartición fundamental en clanes del agua (tortuga, castor, anguila, agachadiza, garza real), clanes de la tierra (lobo, ciervo, oso) y clanes del aire (gavilán, ? (sic), pelota) ; pero aun así decidimos arbitrariamente el caso de las aves acuáticas, que, en cuanto aves, podrían pertenecer más al aire que al agua, y no es seguro que una investigación que versa sobre la vida económica, las técnicas, las representaciones míticas y las prácticas rituales, nos proporcionaría un contexto etnográfico suficientemente rico para decidir (pp. 90)

Este error lógico desmonta cualquier intención de que el mito pueda dar explicaciones universales. Las aves pertenecerían al aire porque al autor se le ocurre, y descarta la empiria sobre la situación, además de otorgarle una noción vaga de "plan maestro" a la división en clanes. La atribución de propiedades relacionales es aleatoria: dado que los indios ojibwa tienen como tótems el águila y la ardilla, y como relacionan a los animales según los árboles que frecuentan, entonces la relación necesaria sería entre la ardilla y el árbol (pp. 95). Esta es una construcción del autor y no existe ningún mecanismo lógico que permita darle un carácter de verdad. En ese sentido, recupero la crítica que Reynoso (2014) hace sobre el uso de "código" en Lévi-Strauss: el etnólogo nunca establece relaciones causales que permitan descifrar ese supuesto código. Lo mismo observamos en el caso de la ardilla y el árbol: ¿qué conexión existe entre ellos? La que el autor disponga.

Que una sociedad divida especies animales, áreas geográficas, o sabores en oposiciones binarias no implica ninguna explicación de por sí. Veamos un ejemplo de una pronunciada gravedad en el totemismo *levistraussiano*: los indios fox en su ceremonia de inhumación sólo tienen comunicación entre quienes entierran al difunto, mientras que el resto no emite una palabra. En el razonamiento de Lévi-Strauss hay una oposición entre



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

palabra/mudez, ruido/silencio, que se correspondería a existencia/ausencia de color, o entre dos cromatismos desiguales en distintas tribus (pp. 102). No existe ninguna conexión más que la arbitrariedad del autor. En suma, añade un marco psicoanalítico, precisamente de Carl Jung, refiriéndose a “arquetipos” o “inconsciente colectivo”, teorías sin validez para la época en que este trabajo fue escrito (Skinner, 1954). Este juego lógico se repite en la página 105: más allá de usar sin distinción los conceptos de sistema y estructura, admite la imposibilidad de regresar a un estadio previo de la organización de un clan por métodos lógicos, entonces, su solución es hacerlo por oposiciones binarias, sin ofrecer ninguna explicación al respecto. Las mismas suposiciones se observan en los clanes unilineales: “el sistema del nombre de los clanes exogámicos se halla casi siempre (sic) a mitad del camino entre el orden y el desorden” (pp. 107) y la explicación sería de orden estructural, un pasaje de un sistema dualista a uno tripartito - lo cual no ofrece ningún mecanismo causal -, y otro histórico, lo cual es una verdad de perogrullo, como no lo es estar “a mitad del camino entre el orden y el desorden”.

Entonces, ¿qué son los tótems para Lévi-Strauss? “Códigos capaces de transmitir mensajes en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes.” (pp. 116). La confusión no podría ser peor. Un código establece equivalencias entre pares de términos o un conjunto exhaustivo y no redundante de reglas de transformación unívocas e irreversibles (Reynoso, 2014:8). El totemismo en Lévi-Strauss conforma una serie de clases o familias aleatorias, de oposiciones binarias; en consecuencia, no hay identidades o diferencias necesarias, ni relación alguna, solo meras clasificaciones.

Categorías, elementos, especies, números

Las nociones categoriales en Claude Lévi-Strauss constituyen una serie de confusiones por el mero hecho de querer otorgarle capacidad explicativa a sus oposiciones binarias, además de una base filosófica idealista, compartida con Boas: por esta razón



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

sostiene que un sistema clasificatorio distinto es una etapa de “transición” (p. 202). Y si bien esta es la visión primitiva, el autor no se desprende de ella, por el contrario, sostiene que es irrelevante hablar de “reinos” en la naturaleza. Se trata de una proposición tan absurda como entender que una molécula de agua responde a las propiedades dos átomos de hidrógeno (H) y uno de oxígeno (O); esto no se relaciona con entender al agua como una bebida, una herramienta para apagar un incendio o con ciertas utilidades culinarias. Esto logra ser resuelto, en parte, con la cita de Conklin (1954), pero si en las “etapas altas e inclusivas” la botánica de Linneo converge con la de los Hanunoo, como acertadamente señala Conklin, no hay necesidad de sostener que no se encuentran en “distintos sectores dicotómicos” (pp. 203), ya que esto no tiene ningún carácter explicativo. Si la botánica que Lévi-Strauss llama popular no se distingue de la biología, entonces los sistemas clasificatorios serían nimiedades que, simplemente, se podrían cambiar por la intuición de los sujetos. Claramente, en estos tramos del libro, el etnólogo adopta una posición irracionalista que, como hemos visto anteriormente, desprecia de los avances científicos y adopta un intuicionismo heredado de Henri Bergson, autor que recoge en distintas partes de este trabajo.

Estas confusiones categoriales las resume el autor perfectamente en la página 205: las taxonomías zoológicas y botánicas pertenecerían a categorías universales - algo que resulta obvio, ya que da lo mismo cómo nombremos a entes con propiedades objetivas -; sin embargo, la universalidad no estaría dada por esta cualidad, más bien, por pertenecer a clases de opuestos o “dicotomías sucesivas que garantizan la unidad” (ibíd). El asombro es aún mayor con una frase sin evidencia alguna, pero con imaginación en demasía: “el universo está representado en forma de *continuum* (sic) compuesto de oposiciones sucesivas”. La creatividad es deslumbrante: el autor sostiene que todas (sic) las tribus tienen campamentos circulares, entonces estos deben dividirse en dos - nuevamente, oposiciones binarias -, para continuar que en todos los grupos hay, efectivamente, oposiciones. Nuevamente, el autor confunde clases, familias, o grupos, con sistema, estructura, modelo y código. Más allá de usar estructura y sistema sin distinción - por momentos, claro está - una estructura, al menos, debe seguir un patrón, y aquí sólo hay oposiciones. El razonamiento podría aplicarse a la vida



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

cotidiana: dado que el sol se opone a la luna, lo mismo que la mañana al anochecer, entonces el sol y el amanecer se opondrían a la luna y la noche; en consecuencia, habría una estructura con carácter de predictibilidad. De más está decir que, si un sistema se compone de una serie de elementos interrelacionados (Reynoso, *óp. cit*), entendemos que no hay relación *necesaria* alguna, sino arbitrariedad del autor.

¿Cómo puede el etnólogo establecer, livianamente, que existen “transformaciones”? Ni siquiera el conjunto posee una concatenación, solo una distinción arbitraria que, aparentemente, tiene un halo de cientificidad que, al *parecerse* a formalizaciones, supondría cierto rigor lógico. Esto se afirma en la página 198, donde, supuestamente, cada sociedad del globo separaría su sistema de referencia a partir de oposiciones binarias que responderían un carácter lógico por el mero hecho de referirse a lo “general y especial” y “naturaleza y cultura”. El salto argumentativo es notable: dado que la biología permitiría considerar los atributos de especies, entonces entenderíamos la fascinación antropológica por el mito (p. 201). Increíblemente, lo elemental de que una sociedad oponga lo alto a lo bajo parecería ser una ley universal (p. 207) y si los delaware tienen tres grupos de clasificación, lobo, tortuga y pavo, entonces su correspondencia con la tierra, el agua y el aire “es clara” (p. 208). Así continuará Lévi-Strauss argumentando lo obvio: en cualquier sociedad hay oposiciones, que pueden ser binarias, terciaras, o cuaternarias; da lo mismo, de cualquier manera, se trata de clasificaciones simbólicas, pero no expresa ninguna relación lógica necesaria en términos míticos o totémicos, simplemente es como tal o cual sociedad clasificará sus relaciones. Por supuesto, todas estas afirmaciones son hechas por el etnólogo con escasas fuentes, que incluso pueden llegar a no dar respuestas (p. 214). Este tipo de situaciones ya se había presentado y, de por sí, debería invalidar este supuesto sistema lógico.

Resulta irrisorio que en el apartado *El individuo como especie* el autor sostenga una suerte de conexión lógica entre la oposición del necrónimo y el autónimo, como si la vida y la muerte permitieran inferir verdades lógicas. La ausencia de sentido es explícita en la página 281: la misma clasificación ocurre en Europa, y son arbitrarias según el período histórico de



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

la sociedad. Es notable que Lévi-Strauss considere que las aves o los caballos pertenecen a la especie humana, en el sentido metafórico de que han sido domesticados. Tal obviedad puede ser hallada en cualquier etnografía. La formalización de la página 303 no indica ninguna relación lógica, solo relaciones metafóricas positivas o negativas, cortesía del autor. En *El tiempo recuperado* Lévi-Strauss ordena cada uno de sus errores: un eje sostiene a la estructura que se relaciona por oposición, la cual se detiene cuando ya no hay nada más respecto a lo que oponerse; a esto el etnólogo añade que el sistema ignora el error. Si tal cosa ocurriera en este supuesto sistema, se trata de una función teleológica: el sistema está destinado a cerrarse sobre sí mismo ya que ignora errores. En realidad, se trata de relaciones aleatorias sobre lo que estaría “arriba” o “abajo”, básicamente para justificar la ciencia de lo concreto, que no responde a otra cosa que al intuicionismo bergsoniano.

Este tipo de intuicionismo es explícito en la división entre sociedades “frías” y “calientes”; no es relevante si las primeras fácticamente tienen alguna propiedad que las defina como “frías”, lo importante es la intención, ya que esa sería su interpretación de la realidad (pp. 339). Nuevamente, este idealismo no aporta novedades que otros etnógrafos no hayan hecho con anterioridad: el simbolismo no es patrimonio del etnólogo francés. Finalmente, no repondré en la discusión con Jean-Paul Sartre, aunque sí debo mencionar la libre interpretación de Hegel que hace Lévi-Strauss (p. 381), sugiriendo que el pensamiento concreto es totalizador, algo alejado de cualquier posición hegeliana, como se observa en su filosofía de la historia. El destacado pensador del idealismo alemán consideraba al espíritu y su fenomenología como una superación de las propias categorías del conocimiento, en concomitancia con los avances científicos; jamás atribuyó meras clasificaciones aleatorias o dualismos azarosos, tratando a la ciencia como si fuese un fenómeno local, que en los pueblos primitivos se representa en la magia. Nada más distante de Hegel. Con este arbitrio, Lévi-Strauss corona su obra.

Sin embargo, y luego de un largo recorrido, hemos llegado al tronco nodal, al núcleo que le da sentido al abordaje de Lévi-Strauss. ¿Por qué se repiten patrones mentales - “pensamientos” - en diferentes sociedades? Siguiendo al etnólogo francés y su innatismo



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

filosófico, esto se debe a la existencia de estructuras universales del pensamiento, como las oposiciones binarias. La antropología moderna - y cabe decir el consenso científico - sostiene que las estructuras mentales son productos adaptativos, no de un inconsciente infalsable al cual apela Lévi-Strauss. No existe una lógica simbólica universal, sino un pensamiento por módulos cognitivos específicos (Boyer, 2018). Además, los mitos o religiones no aparecen como un hecho social externo: simplemente activan predisposiciones humanas en torno a creencias, las cuales pueden coincidir o no, y si esto ocurre tiende a ser por transmisión cultural o mera coincidencia (Boyer, 2001). Siendo más específico: si todo el andamiaje antropológico de Claude Lévi-Strauss se basa en estos pilares - estructuras elementales de parentesco, pensamiento, mitos y religión - entonces el estructuralismo es una pseudociencia, adornada con buena literatura, pero sus hipótesis no son comprobables ni predictivos sus modelos; esto no es una exigencia desde el purismo naturalista, más bien, es lo que el mismo Lévi-Strauss se propuso y afirmaba haber logrado. Veamos, entonces, qué nos dice la metodología cualitativa al respecto.

Incompatibilidades metodológicas

Como antropólogos poco nos debería importar el carácter estético, simbólico o histórico de un autor, a menos que se lo enseñe como parte de la historia de la disciplina. Lo que nos resulta relevante es ver si sus teorías tienen coherencia interna, explican, predicen, o siquiera si las premisas son acertadas. En el campo de la metodología cualitativa se han desarrollado varios tests que nos permiten evaluar la científicidad de una teoría: después de todo, eso pretendía ser Lévi-Strauss, un científico. Veamos.

Test 1 - Hoop test: Esta prueba evalúa si una teoría cumple con condiciones necesarias mínimas para que pueda considerarse plausible. Si una hipótesis no pasa este test, debe descartarse inmediatamente. En el caso de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss propone que el pensamiento mítico opera bajo una lógica de oposiciones binarias que se manifiestan universalmente a través de mitos y estructuras culturales. Sin embargo, esta afirmación carece



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

de respaldo empírico sistemático. En ninguna parte del texto se presentan estudios de caso verificables, sistematizados o con replicabilidad empírica que muestren que dichas oposiciones operan con coherencia o necesidad estructural en diferentes culturas. Además, las fuentes que utiliza son fragmentarias, a menudo literarias, y en muchos casos no contrastadas etnográficamente. Según Bennett y George (2005), una teoría que no supera este test se considera inválida para cualquier tipo de evaluación posterior. Este tipo de falla es especialmente problemática en disciplinas como la Antropología, donde la validez empírica debe construirse a partir de una clara correlación entre teoría y observación. La estructura lógica de las oposiciones binarias que propone Lévi-Strauss no solo carece de operacionalización clara, sino que además no establece con precisión cómo debería observarse en terreno, ni qué tipo de regularidades empíricas deberían encontrarse. Por tanto, su teoría no pasa el hoop test, lo que invalida su utilidad científica desde una perspectiva contemporánea de validación cualitativa (Bennett & George, 2005).

Test 2 - Smoking gun test: Este test identifica evidencia suficiente —aunque no necesaria— para validar una hipótesis. Es decir, si una teoría presenta un caso empírico contundente que, por sí solo, permite confirmar su validez, puede considerarse aceptada aún si otras pruebas no se cumplen. En este sentido, el "arma humeante" debe constituir un ejemplo claro, inequívoco y de alta densidad empírica que conecte directamente los elementos teóricos con una observación concreta del mundo social (Bennett & George, 2005).

Aplicado a *El pensamiento salvaje*, este test exige que la tesis central —la existencia de un pensamiento mítico universal basado en oposiciones binarias que estructura la organización social— encuentre validación clara en al menos un caso específico y documentado. Sin embargo, el libro no proporciona ningún ejemplo que cumpla con ese criterio. Las ilustraciones etnográficas utilizadas por Lévi-Strauss - como la clasificación de plantas entre los nambikwara o los rituales de los blackfoot - son presentadas sin metodología replicable, sin comparación con estudios paralelos, y sin distinguir entre correlación cultural, estructura simbólica o construcción arbitraria. Más grave aún, en varios casos las fuentes provienen de



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

novelas (Smith Bowen, 1954) o de observaciones antiguas no verificadas (Zelenin, 1952), lo cual compromete seriamente su validez.

De haber existido un "arma humeante" —por ejemplo, una comunidad que explicara sistemáticamente su organización política o económica a partir de una serie formalizada de oposiciones binarias narradas en sus mitos, confirmadas por observación de campo y replicadas por otros investigadores— el test podría haberse superado. Pero esto no ocurre. Las oposiciones aire/tierra, cultura/naturaleza o femenino/masculino se presentan como categorías explicativas universales sin ser cotejadas ni puestas a prueba con datos concretos, algo que contradice directamente el requisito básico del smoking gun test (Mahoney, 2001).

En consecuencia, la teoría estructuralista que propone Lévi-Strauss no presenta ninguna evidencia directa que funcione como prueba definitiva de su validez, lo que impide considerarla confirmada incluso en sus propios términos teóricos. La ausencia de una evidencia contundente invalida su fuerza explicativa y demuestra que, incluso en su forma más débil, la hipótesis carece del soporte mínimo requerido para sostenerse bajo este tipo de evaluación cualitativa.

Test 3 - Straw-in-the-wind test: Esta prueba, a diferencia del hoop test o del smoking gun, no permite confirmar ni refutar por sí sola una hipótesis, pero puede indicar una dirección favorable o desfavorable en su evaluación. De acuerdo con George y Bennett (2005), la utilidad de este test reside en su capacidad para ofrecer pistas preliminares: si la evidencia es consistente con la hipótesis, la fortalece ligeramente; si no lo es, debilita su plausibilidad, aunque no la descarta.

En el caso de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss intenta fundamentar su hipótesis de un pensamiento estructural subyacente en pueblos ágrafos utilizando ejemplos como la botánica indígena, las oposiciones totémicas o las clasificaciones míticas. A primera vista, algunos de estos casos podrían parecer compatibles con la hipótesis estructuralista. Por ejemplo, la



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

descripción de los niños que reconocen cientos de especies vegetales (Smith Bowen, 1954) o la organización tripartita de clanes entre los iroqueses podrían sugerir que hay una lógica interna basada en oposiciones simbólicas. Sin embargo, este tipo de evidencia es ambigua. En primer lugar, no se prueba que tales oposiciones sean cognitivamente estructurantes ni que operen con la regularidad que se les atribuye. En segundo lugar, las fuentes utilizadas no son ni empíricamente robustas ni comprobadas por estudios contemporáneos.

Además, desde la perspectiva del straw-in-the-wind, también se espera que la evidencia, aunque débil, tenga algún grado de exclusividad: que sea más probable bajo la hipótesis que se intenta validar que bajo teorías rivales. En este sentido, las oposiciones míticas descritas por Lévi-Strauss podrían igualmente explicarse desde enfoques alternativos como la antropología cognitiva (Boyer, 1994) o el materialismo cultural (Harris, 1979), que atribuyen la construcción simbólica a procesos adaptativos o de aprendizaje social, sin necesidad de suponer estructuras universales inconscientes.

Por lo tanto, aunque algunos fragmentos del texto de Lévi-Strauss pueden parecer parcialmente consistentes con su teoría estructuralista, su carácter ambiguo, anecdótico y no exclusivo hace que no superen adecuadamente el straw-in-the-wind test. En vez de constituir un indicio débil pero favorable, esta evidencia se revela como fácilmente reinterpretada por teorías competidoras, lo que reduce aún más su valor en términos de validación cualitativa.

Test 4 - Process tracing: El método del process tracing (trazado de procesos) permite reconstruir mecanismos causales complejos a través de la identificación de secuencias lógicas y empíricas que conectan antecedentes, mecanismos intermedios y resultados. Según Collier (2011) y Mahoney (2012), esta herramienta es central para la inferencia cualitativa en ciencias sociales, ya que proporciona evidencia sobre cómo y por qué una causa produce un efecto determinado. El uso de este método implica la descomposición detallada de una hipótesis causal en una serie de pasos que pueden ser observados empíricamente, lo que permite verificar si la cadena causal propuesta es sólida, coherente y no trivial.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Aplicado a *El pensamiento salvaje*, el uso de process tracing permitiría verificar si existe un mecanismo verificable que vincule el pensamiento mítico estructurado por oposiciones binarias con formas específicas de organización social. Es decir, ¿es posible rastrear cómo un conjunto de mitos estructurados simbólicamente deriva, por mecanismos culturales reconocibles, en formas sociales observables como clanes, tabúes o sistemas de parentesco? Lévi-Strauss no realiza esta operación. Su teoría salta de analogías simbólicas a estructuras sociales sin describir los pasos intermedios, los actores, las condiciones contextuales ni los canales institucionales o cognitivos que harían operativo ese vínculo.

Por ejemplo, cuando analiza el sistema de nombres entre los iroqueses o los clanes entre los ojibwa, no explica cómo las oposiciones que detecta (aire/tierra, naturaleza/cultura) generan un resultado social concreto. Tampoco ofrece evidencia de que estas oposiciones sean explícitamente reconocidas por los actores involucrados o que funcionen como principios organizadores efectivos. En cambio, presenta estos elementos como si fueran resultados lógicos inevitables de una estructura mental universal, sin pruebas del proceso causal. Esto constituye un error metodológico, ya que el método del process tracing exige no solo la coherencia lógica sino también la evidencia empírica del paso a paso causal.

Además, la ausencia de sensibilidad al contexto y a la variación histórica en los mecanismos que describe pone en duda que su modelo tenga capacidad explicativa más allá del nivel puramente especulativo. El pensamiento estructuralista se presenta como una causa invariante, algo que contradice las premisas fundamentales del process tracing, el cual busca detectar variaciones en función de contextos específicos y trayectorias causales diferenciadas (Mahoney, 2012). En este sentido, la teoría de Lévi-Strauss falla doblemente: no identifica mecanismos y además presupone regularidades sin prueba empírica.

En consecuencia, desde la perspectiva del trazado de procesos, *El pensamiento salvaje* no cumple con los requisitos de descomposición causal, sensibilidad empírica ni claridad mecánica exigidos para sostener una inferencia cualitativa válida. Su valor analítico se reduce



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

al plano metafórico y retórico, sin establecer mecanismos observables que conecten su aparato teórico con realidades sociales concretas.

Continuar evaluando esta obra en términos de técnicas cualitativas sería redundante. No existe ningún fundamento lógico por el cual esta obra deba ser considerada como válida más allá de algún valor histórico: por el contrario, una pedagogía que considere a este texto como una aproximación científica implicaría mala praxis, desconocimiento o ignorancia deliberada. Continuar testeando las propuestas de esta obra es redundante.

Conclusión

La indagación primordial de *El pensamiento salvaje*, una suerte de totalidad comprensiva que sería una etapa previa a la ciencia – aunque el autor se desdiga de esto – que demostraría un sistema lógico de oposiciones en el mito, no tiene ningún fundamento. Las nociones de ciencia, magia, código y totemismo tienen un carácter semántico vago; no hay conexión necesaria entre los mitos narrados, ni en las clasificaciones que se comentan con escuetas fuentes, incluso con el uso de novelas, una herramienta inválida si se busca testear una hipótesis. Cuando se le atribuyen propiedades al parentesco o a los sistemas de clasificación se les otorga un carácter teleológico a partir de clases arbitrarias y contingentes. Encontrar que tal o cual sociedad divide algunas de sus áreas en *dicotomías* no implica que todas harán lo mismo, pero ese axioma es un supuesto tan fuerte que el autor lo justifica incluso cuando él mismo señala desconocimiento sobre la materia. A sesenta años de la publicación de este libro, una loa al intuicionismo de Bergson, cabe descartarla por su inconsistencia lógica y su idealismo fútil. De cualquier manera, el peso académico de Lévi-Strauss es lo suficientemente robusto para que sus deseos imaginarios sigan siendo parte del canon antropológico. Sepultarlo es imposible y una traba en el pensamiento antropológico.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

¿Qué hacer, entonces? Entiendo la gravedad de cuestionar a Claude Lévi-Strauss, más aún, de desmontar un texto que se considera un clásico prístino, de una lógica irrefutable. Lastimosamente, la ciencia no progresa por canonizar documentos, sino por la validez de teorías que permitan explicar fenómenos, en este caso, sociales. Es innegable que Lévi-Strauss buscó hacerlo y ahí radica la enormidad de su empresa. Pero si viviéramos de voluntades, entonces la escuela evolucionista merecería una distinción especial por desarrollar con tanto énfasis y pasión una supuesta ley de tres estadios, como la de Lewis Henry Morgan.

El pensamiento salvaje, a sesenta años de haber sido publicado, no aporta nada más que el simbolismo de ciertas tribus; su núcleo principal, la capacidad explicativa de las oposiciones binarias en el parentesco, el mito, y el totemismo, no son verificables empíricamente. Existiendo antropología de las neurociencias, matemáticas y de nutrición, entre tantas otras, las intuiciones de Lévi-Strauss parecen, más bien, una añeja curiosidad. Enseñar su obra en detalle equivale a ampliar sobre algo llamativo, extravagante y con buenas preguntas, pero malas respuestas. Pero bueno, aceptemos que es curioso: entonces, podemos dedicar cursos enteros a estudiar el flogisto y lo interesante que puede llegar a ser explicar fenómenos con elementos no compatibles con la química moderna. Pero, ¿no tendría mucho sentido, no? Tampoco lo tienen las estructuras *levistraussianas*.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Referencias:

Boas, F. (1889). On alternating sounds. *American Anthropologist*, 2(1), 47–54. <https://doi.org/10.1525/aa.1889.2.1.02a00050>

Boas, F. (1901). The mind of primitive man. *Science*, 13(321), 281–289. <https://doi.org/10.1126/science.13.321.281>

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. University of California Press.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. Basic Books.

Boyer, P. (2018). *Minds make societies: How cognition explains the world humans create*. Yale University Press

Bunge, M. (2011). *Las ciencias sociales en discusión*. Sudamericana.

Bennett, A., & George, A. L. (2005). *Case studies and theory development in the social sciences*. MIT Press.

Clarke, S. (1981). *The foundations of structuralism: A critique of Lévi-Strauss and the structuralist movement*. The Harvester Press Ltd.

Collier, D. (2011). Understanding process tracing. *Political Science and Politics*, 44(4), 823–830. <https://doi.org/10.1017/S1049096511001429>

Conklin, H. C. (1954). *The relation of Hanunóo culture to the plant world* [Doctoral dissertation, Yale University].

Dalton, G. (1961). Economic theory and primitive society. *American Anthropologist*, 63(1), 1–25. <https://doi.org/10.1525/aa.1961.63.1.02a00010>



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Fox, R. B. (1953). *The Pinatubo Negritos: Their useful plants and material culture* (Vol. 81). Bureau of Printing.

Godelier, M. (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*.

Goertz, G., & Mahoney, J. (2012). *A tale of two cultures: Qualitative and quantitative research in the social sciences*. Princeton University Press.

Grünbaum, A. (2018). Critique of psychoanalysis. In R. M. Stein (Ed.), *Who owns psychoanalysis?* (pp. 263–305). Routledge.

Guadagno Balmaceda, F., & Álvarez, S. (2024). La teoría de Claude Levi Strauss sobre el sentido del totemismo: ¿Resolución de la cuestión o fin del interés científico en la temática? *Antropología y Derecho*, 2(13).
<https://www.antropologiayderecho.ar/index.php/ayd/article/view/75-93>

Guthrie, D. A. (1971). Primitive man's relationship to nature. *BioScience*, 21(13), 721–723.
<https://doi.org/10.2307/1295805>

Handy, E. S. C., & Pukui, M. K. (1958). *The Polynesian family system in Ka'u, Hawai'i*. Polynesian Society.

Harris, M. (1979). *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*. Random House.

Harris, M. (1990). Potlatch. In *Annual Editions: Anthropology* (Vol. 91, pp. 88–93).

Koerner, E. K. (1992). The Sapir-Whorf hypothesis: A preliminary history and a bibliographical essay. *Journal of Linguistic Anthropology*, 2(2), 173–198.
<https://doi.org/10.1525/jlin.1992.2.2.173>

Leach, E. (1967). Claude Lévi-Strauss: Antropólogo y filósofo. *Revista de Ciencias Sociales*, (3), 395–415.

Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Mahoney, J. (2001). Beyond correlational analysis: Recent innovations in theory and method. *Sociological Forum*, 16(3), 575–593. <https://doi.org/10.1023/A:1011030528125>



CEDEAD

Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Mahoney, J. (2012). The logic of process tracing tests in the social sciences. *Sociological Methods & Research*, 41(4), 570–597. <https://doi.org/10.1177/0049124112437709>

Marcus, G. E. (2002). Beyond Malinowski and after Writing Culture: On the future of cultural anthropology and the predicament of ethnography. *The Australian Journal of Anthropology*, 13(2), 191–199. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2002.tb00199.x>

Reynoso, C. (2014). Cinco razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. En *Primer Congreso Argentino de Antropología Social*.

Sarmiento, D. F. (1874). *Facundo: ó, Civilización i barbarie en las pampas argentinas*. Hachette y Cia.

Skinner, B. F. (1954). Critique of psychoanalytic concepts and theories. *The Scientific Monthly*, 79(5), 300–305.

Smith Bowen, E. (1954). *Return to laughter*. Victor Gollancz.

Sylvain, R. (1996). Malinowski the modern Other: An indirect evaluation of postmodernism. *Anthropologica*, 38(1), 21–45. <https://doi.org/10.2307/25605744>

Zelenin, D. K. (1952). *Le culte des idoles en Sibérie*. Payot.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Guerra cultural y discurso de odio: conflictos en la sociedad de plataformas digitales

Ramiro de Ornelas Rosa

Márcia Ferreira de Barros Rodrigues

Resumen

El presente artículo analiza los conflictos contemporáneos vinculados con la expansión de la guerra cultural y la proliferación del discurso de odio, difundidos masivamente en las redes sociales digitales. Se examina la relación entre el ascenso de las grandes plataformas tecnológicas y la constitución de la denominada sociedad de plataformas, así como la articulación entre neoliberalismo, populismo de derecha radical y tecnopolítica. A partir de un enfoque histórico-político, se recupera la experiencia chilena como laboratorio neoliberal y se vincula con transformaciones identitarias propias de la posmodernidad. El trabajo propone que los conflictos actuales adoptan formas no convencionales, caracterizadas como guerras híbridas, donde la disputa política se traslada al plano cultural y comunicacional. Asimismo, se analizan fenómenos como las protestas de 2013 en Brasil, las elecciones estadounidenses de 2016 y las campañas electorales brasileñas de 2018 y 2022, enfatizando el rol de la economía de la atención, la viralización y las emociones negativas en la movilización política. Finalmente, se sostiene que las tecnologías digitales, incluyendo la inteligencia artificial, tenderán a intensificar estos conflictos, planteando la necesidad de regulación estatal de las plataformas digitales.

Palabras clave: guerra cultural, discurso de odio, neoliberalismo, plataformas digitales, extrema derecha.

Culture War and Hate Speech: Conflicts in the Platform Society

Ramiro de Ornelas Rosa

Márcia Ferreira de Barros Rodrigues

Abstract



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

This article analyzes contemporary conflicts linked to the expansion of culture wars and the proliferation of hate speech, massively disseminated through digital social networks. It examines the relationship between the rise of big technology platforms and the constitution of the platform society, as well as the articulation between neoliberalism, right-wing populism, and technopolitics. From a historical-political perspective, the Chilean experience is revisited as a neoliberal laboratory and connected to postmodern identity transformations. The paper argues that current conflicts adopt unconventional forms, characterized as hybrid wars, in which political disputes shift to the cultural and communicational sphere. The study also examines events such as the 2013 Brazilian protests, the 2016 United States elections, and the Brazilian electoral campaigns of 2018 and 2022, highlighting the role of the attention economy, virality, and negative emotions in political mobilization. Finally, it is argued that digital technologies, including artificial intelligence, will intensify these conflicts, raising the need for state regulation of digital platforms.

Keywords: culture war, hate speech, neoliberalism, digital platforms, far right.

Introducción:

El artículo se propone presentar los conflictos contemporáneos frente a la expansión de la guerra cultural y del discurso de odio, producidos masivamente en diversas redes sociales digitales. Ante esta problemática, se destaca la importancia de estudiar el ascenso de las grandes empresas tecnológicas en la constitución de la sociedad de plataformas (Poell et al., 2020), así como el populismo de la extrema derecha promovido en distintas tecnopolíticas (Sabariego, 2018).

Desarrollo:

Para comprender la realidad del presente, el análisis del neoliberalismo y del avance contemporáneo de la extrema derecha resulta fundamental. En este sentido, la experiencia dictatorial chilena constituye un importante aporte histórico y político. El país operó como una especie de laboratorio neoliberal, estructurado mediante la financiarización y la despolitización de la economía, legitimadas por la destitución de un gobierno considerado enemigo —el comunismo o el marxismo—.

El neoliberalismo es concebido como un proyecto político-económico iniciado en la década de 1970 durante la dictadura de Augusto Pinochet, asociado a las políticas de Margaret Thatcher y al ideario



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

liberal de Friedrich Hayek junto con los denominados “Chicago Boys” (Dardot et al., 2021). De este modo, el proceso político-económico chileno refuerza una estrategia neoliberal estructurada mediante la política de la guerra y la construcción de antagonismos entre “nosotros” y “ellos” (Stanley, 2018), particularmente durante la destitución del gobierno de Salvador Allende.

A finales del siglo XX, la denominada crisis de identidad de la posmodernidad se opuso a las culturas tradicionales. Según Hall (2005), la identidad unificada y centrada es una construcción imaginaria; en la actualidad, las identidades aparecen descentradas, fragmentadas y desplazadas. Este proceso produce una crisis del sujeto tanto en su ubicación sociocultural como en el plano subjetivo.

La guerra cultural, en sentido gramsciano (Gramsci, 1977), puede interpretarse como la apropiación contemporánea del enfrentamiento político en el ámbito cultural, trasladado hoy a las plataformas digitales. Hacer política implica intervenir en la cultura para construir consenso activo en torno a determinados fines. En este contexto, el denominado “capitalismo woke” muestra que los debates culturales han penetrado tanto en la política como en el ámbito empresarial.

En consecuencia, los conflictos actuales responden a nuevas lógicas: guerras híbridas, guerras de cuarta generación o guerras por delegación. Estas formas no convencionales de conflicto buscan desestabilizar gobiernos mediante movilizaciones masivas en nombre de reivindicaciones abstractas como la democracia o la libertad (Korybko, 2018).

Los estudios de Korybko se centraron en la política exterior estadounidense tras la Guerra Fría, especialmente en Siria durante la Primavera Árabe de 2010 y en Ucrania. Sin embargo, su marco analítico permite comprender la expansión de la extrema derecha y la guerra cultural a través de la retórica del odio en redes sociales.

Las denominadas “revoluciones de colores” se vinculan con la apropiación de movilizaciones sociales. En Brasil, las protestas de junio de 2013 —inicialmente orientadas al combate de la corrupción y la mejora de los servicios públicos— fueron parcialmente reconfiguradas por diferentes fuerzas políticas. Las redes sociales, mediante la circulación de imágenes en un “régimen emocional”, contribuyeron a la difusión del odio hacia el gobierno y los movimientos sociales (Fernandes & Da Silva, 2023).



Revista *Antropologia y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Desde las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016 y la victoria de Donald Trump se observa un impacto global de estas estrategias políticas. En Brasil, la campaña presidencial de Jair Bolsonaro en 2018 se inscribe en esta dinámica, especialmente a través del envío masivo de mensajes en WhatsApp y la difusión de noticias falsas, como el “kit gay” o la “mamadeira”, constituyendo un ejemplo de guerra cultural (Rocha, 2021).

Los conflictos actuales incorporan tecnologías orientadas a la captación de usuarios y simpatizantes mediante la lógica de la viralización y la economía de la atención (Williams, 2018), movilizando afectos de odio y miedo (Espinosa, 2009).

Conclusión

Desde una perspectiva foucaultiana, estas transformaciones pueden interpretarse como un diagrama de fuerzas: político (avance de la extrema derecha), económico (ascenso de las big tech) e institucional (afectos tristes). En este marco, el discurso de odio aparece como instrumento de la política de guerra.

Finalmente, las elecciones brasileñas de 2022 confirmaron el uso transversal de las tecnologías digitales en campañas políticas. El desarrollo tecnológico —especialmente la inteligencia artificial— probablemente intensificará estos conflictos no convencionales, lo que plantea la necesidad de regulación estatal de las plataformas digitales.

Referencias:

Dardot, P., Guéguen, H., Laval, C., & Sauvetre, P. (2021). *A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*. Editora Elefante.

Espinosa, B. (2009). *Ética*. Autêntica.

Fernandes, G. E., & Da Silva, F. C. (2023). Imagens e contestação: regimes emocionais no enquadramento midiático a eventos de protesto. *Opinião Pública*, 29(1). <https://doi.org/10.1590/1807-0191202329169>

Gramsci, A. (1977). *Quaderni del carcere*. Einaudi.

Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Korybko, A. (2018). *Guerras híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*. Expressão Popular.

Poell, T., Nieborg, D., & van Dijck, J. (2020). Platformization. *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*, 22(1), 2–10. <https://doi.org/10.4013/fem.2020.221.01>

Sabariego, J. (2018). Tecnopolítica e movimentos sociais globais recentes. En B. de Sousa Santos & J. M. Mendes (Eds.), *Demodiversidade: imaginar novas possibilidades democráticas*. Autêntica.

Stanley, J. (2018). *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. LPM.

Williams, J. (2018). *Liberdade e resistência na economia da atenção*. Arquipélago.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).
ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Ensayo

Entre el *teko porã* y la política: una mirada mbya en el cruce de dos mundos

Estefanía Baranger⁸

Recibido: 3 de Octubre de 2025

Aceptado: 28 de Octubre de 2025

Resumen:

Eliseo Chamorro (44) es docente de lengua y cultura mbya en la Escuela Intercultural Bilingüe 657 desde hace casi veinte años, y fue cacique de la comunidad mbya Ka'aguy Poty, ubicada en el Valle Cuña Pirú, entre 2009 y 2014. Actualmente se desempeña como Subsecretario de Revalorización Cultural y Museos en la Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia de Misiones, siendo el primer representante del pueblo mbya en ocupar un cargo en dicho espacio. En esta entrevista, Chamorro reflexiona sobre su trayectoria personal en distintas instituciones, los desafíos de la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en Misiones, las conquistas del pueblo mbya en materia de derechos, la relación entre la vida espiritual tradicional y la vida política —que insiste en ligarlo a la sociedad blanca o *jurua*—, y de qué manera las jóvenes generaciones mbya reinventan los vínculos entre estos dos mundos.

⁸ Licenciada en Letras, doctoranda en Lingüística y docente en la Universidad de Buenos Aires. Su investigación se centra en aspectos de sintaxis compleja de la lengua mbya y relaciones entre semántica y sintaxis. Realiza trabajo de campo en la comunidad Ka'aguy Poty, en la provincia de Misiones, desde el 2017. Su vínculo con el entrevistado data de ese entonces y tomó distintos formatos a lo largo de tiempo; Eliseo no solo fue su consultante y maestro, sino que emprendieron distintos proyectos juntos entre los que se destaca la compilación y edición del libro para el docente mbya *Tembiaporã Mbya Ayvu* (2024), que comprende actividades la enseñanza de la lengua y cultura mbya en la educación primaria.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Palabras clave: Mbya guaraní; Educación Intercultural Bilingüe; Misiones; política indígena; teko porã; espiritualidad; pueblos originarios.

Between *Teko Porã* and Politics: An Mbya Perspective at the Crossroads of Two Worlds

Abstract:

Eliseo Chamorro (44) has been a teacher of Mbya language and culture at Intercultural Bilingual School No. 657 for nearly twenty years, and served as chief of the Mbya community Ka'aguy Poty, located in the Cuña Pirú Valley, from 2009 to 2014. He currently holds the position of Undersecretary of Cultural Revalorization and Museums at the State Secretariat of Culture of the Province of Misiones, becoming the first Mbya representative to occupy such a role in this institution. In this interview, Chamorro reflects on his personal trajectory across different institutions, the challenges of implementing Intercultural Bilingual Education in Misiones, the achievements of the Mbya people regarding their rights, the relationship between traditional spirituality and political life—which insists on tying him to *jurua*, or “white” society—, and how younger Mbya generations are reimagining the connections between these two worlds.

Keywords: Mbya Guarani; Intercultural Bilingual Education; Misiones; Indigenous Politics; *teko porã*; Spirituality; Indigenous Peoples.

Entrevista:⁹

-Antes que nada, vos fuiste docente y cacique en la comunidad Ka'aguy Poty durante muchos años, hasta hace poco cuando comenzaste a trabajar en la Secretaría de Cultura. Ésta es una

⁹ Esta entrevista tuvo lugar en el exterior de la casa de Eliseo Chamorro, localizada en las tierras que después de más de veinte años de lucha les fueron devueltas a las comunidades mbya del Cuña Pirú por la Universidad Nacional de La Plata. Fue durante una tarde de invierno, el 31 de julio de 2025, en el marco de una sesión de trabajo, y también estaba presente su esposa, Mirtha Giménez. Dado que la entrevistadora y el entrevistado trabajan juntos hace seis años el intercambio naturalmente tomó la forma de una conversación informal más que de una entrevista estructurada; la transcripción original de la grabación, por ende fue adaptada para su publicación en este número.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

trayectoria que no han recorrido muchos otros miembros de la comunidad mbya en Misiones. Me gustaría que me cuentes sobre estos distintos momentos de tu formación. ¿Reconocés, por ejemplo, distintos maestros o guías en cada una de estas etapas?

Para responder esa pregunta, tengo que empezar desde mi niñez. Yo no llegué a conocer a mi mamá, ella falleció muy joven, y a mi papá tampoco lo conocí mucho. No tuve, entonces, esa relación de padre y madre, nunca sentí ese acompañamiento de la familia. El hombre ejemplar para mí fue mi abuelo. Fue el que me enseñó, el que me educó, el que me castigaba. Nosotros somos tres hermanos, crecimos juntos los tres, y el que fue también mi ejemplo a seguir de niño es mi hermano mayor. Él me ayudaba cuando yo no podía hacer las tareas designadas por mi abuelo. [...] No pude entender qué era el amor de una madre o de un padre, hasta que conocí a Mirtha. Viendo a mi mujer ser mamá, y yo siendo padre también, solo ahí pude entender qué era el cariño de una madre y la responsabilidad de ser padre. Esa forma de vida que tuve en mi niñez, que nunca pude entender, me ayudó bastante a no querer abandonar a mis hijos, a luchar por mis sueños. Tal vez fue un regalo de *Ñanderu*¹⁰, para que yo, de alguna manera, pueda prepararme bien para el futuro, desde mi niñez. [...] Hoy mis hermanos también trabajan en escuelas. En un momento incluso fuimos los tres hermanos caciques. Por eso creo que fue el destino que nos puso en estos lugares. [...] Mi abuelo Chamorro no podía quedarse en un solo lugar, vivía cinco años en una comunidad, cinco años en otra. Mis hermanos y yo no podíamos siquiera hacer la escuela primaria. Entonces me quedé a vivir con Dionisio Duarte y Doña Aurora, en Tamandúá, para poder terminar la escuela. Luego la conocí a Mirtha y vinimos acá, al Cuña Pirú.

-¿Fue al mudarte al Cuña Pirú que empezaste a interesarte por la docencia?

Era la época de las manifestaciones en la Plaza 9 de julio, en Posadas, de agosto a noviembre de 2004. En esas manifestaciones hubo reclamos por diversas cuestiones, como la necesidad de incluir en el sistema de Educación Intercultural Bilingüe un programa específico para las escuelas de las comunidades y que sea incorporada la figura del Auxiliar Docente Indígena

¹⁰ *Ñanderu* (literalmente: 'nuestro padre') es uno de los apelativos que recibe la máxima divinidad en la cosmología mbya.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

(ADI) oficialmente, así como cursos de capacitación para los maestros. Después de esas manifestaciones empezaron a crear horas en las escuelas y cursos para los docentes, así como también hubo mejoras en la infraestructura escolar. No como hasta ese entonces, que solo había personal de servicio mbya en las escuelas, que, informalmente, cumplía la función de un ADI. Yo tuve poca participación en esas jornadas, pero sí estuvo un primo mío, Danielo Chamorro, que era profesor recibido, el primer mbya docente recibido en Misiones. Fue de los que empezaron con los cursos para formar ADIs, con Lorenzo Ramos y Dionisio Duarte, y, en ese entonces, trabajaba en Educación Intercultural Bilingüe junto a Juan Pablo Chaparro¹¹. Él fue quien solicitó llevar mis datos para así crearme un registro, pero lo hizo sin consultar a nadie. Porque, los ADIs, típicamente son elegidos en asamblea donde todas las familias de cada comunidad tienen que estar de acuerdo en que los elegidos son buenos candidatos para desempeñarse en esa función, pero en mi caso no fue así.

-¿Y cómo fueron tus primeros años que coincidieron justamente con el primer momento de la incorporación del ADI como figura pedagógica en las escuelas bilingües?

En principio los docentes y directivos se mostraban reacios a la incorporación de los ADIs. Nosotros no teníamos títulos, fueron años difíciles. Cuando empecé a trabajar con sexto grado los chicos salían de la escuela habiendo aprendido mínimamente a leer y escribir. Algo que nunca voy a olvidar fue cuando conocí a un docente del pueblo¹² que me propuso hacer una especie de intercambio: “Nosotros vamos a su escuela, ustedes vienen a la nuestra, y hacemos alguna actividad compartida”. Entonces fuimos a su escuela y, por la mañana, hicieron juegos, practicaron deportes. Todo fue perfecto, porque nuestros chicos eran más grandes, en ese momento había sobre-edad en las escuelas. Pero después del almuerzo propusieron una actividad en el aula: les repartieron hojas a los chicos donde cada uno tenía que escribir su nombre, su apellido y su color favorito. Muy pocos pudieron cumplir la consigna. Ahí sentí que algo no estaba funcionando. Al día siguiente hablé con el director, le

¹¹ Juan Pablo Chaparro es Coordinador pedagógico del Área de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe del [Ministerio de Cultura, Educación, Ciencia y Tecnología de la provincia de Misiones](#).

¹² Se refiere a la localidad de Aristóbulo del Valle (Dpto. Cainguás) ubicada a aproximadamente ocho kilómetros de Ka'aguy Poty.



CEDEAD

Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

dije que ellos [los maestros *jurua*¹³] solo venían a cumplir horario: entraban al aula, ponían la fecha, escribían un texto en el pizarrón, y [los alumnos mbya] solo lo copiaban, a veces ni sabían qué decía lo que escribían. El que hacía, hacía, y el que no hacía, no hacía. Le planteé que nosotros queríamos que puedan terminar su séptimo grado, que sean profesionales, que la escuela les dé herramientas, aunque sea mínimas. En ese tiempo todavía no había secundaria en las comunidades. [...] El director finalmente pidió el traslado del docente. Ahí me empezaron a mirar diferente. Poco después se fue también él a otra escuela y, en su reemplazo, quedó Mónica de Lima, como habíamos acordado en esa reunión. Mónica era la única docente *jurua* que venía y trabajaba, daba buenas clases, era paciente, y se preocupaba por trabajar junto con los niños. Ahí empezó una nueva etapa, por fin tuvimos egresados, y los docentes *jurua* fueron integrándose cada vez más a la comunidad mbya. Creo que ese fue uno de mis aportes.

-Ser docente y ser cacique en realidad son experiencias similares, ¿encontraste puntos en común?

En la escuela aprendí muchas cosas que seguí poniendo en práctica como cacique. La resolución de conflictos, por ejemplo; cuando los niños se peleaban, mi papel nunca fue defender a uno o a otro, sino tratar de hacerles entender que ese problema, a partir de esta charla, se termina. No sirve buscar culpables, buscar más problemas. Ahí empecé a sentir el cariño y el respeto de los niños, como figura de autoridad, y a entender que la violencia y la autoridad son muy distintas. La autoridad no necesita violencia.

-Fuiste elegido cacique muy joven, y suele imaginarse que los caciques vienen de un linaje local, con un apoyo familiar fuerte, pero ese no fue tu caso.

Yo nunca soñé con ser cacique. Había muchos conflictos internos en la comunidad y yo era la elección menos problemática [risas]. Entonces, las familias me propusieron que tome el cargo y acepté, pero recién en la tercera asamblea. No es siempre así, no suelen hacerse tres

¹³ El término *jurua* (literalmente: ‘boca peluda’ o ‘barbudo’) es empleado para referirse a los no indígenas, a los blancos.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

asambleas para discutir un mismo tema. Pero en la primera asamblea no acepté, porque había muchos conflictos internos: las familias estaban divididas y un grupo incluso quería separarse y formar otra comunidad. Me negué, porque el ideal es ser cacique para todos, o al menos estar con todos. En la segunda asamblea, la gente se había calmado y el cacique de ese entonces me dijo que, si yo estaba de acuerdo, él estaba dispuesto a cederme el lugar. Finalmente, en la tercera asamblea ya sucedió la elección, pero como yo era el elegido de todas las familias, en realidad solo se votó segundo cacique. [...] Era un desafío muy grande. En simples palabras: me temblaban las piernas. No sabía cómo iba a enfrentar esa situación, me sentía aún muy joven. Fui el primer cacique tan joven en Ka'aguy Poty. Y también me sentía muy solo, porque no tenía familia. No tenía a mi madre, a mi padre, a mi abuelo. Mi único sostén era mi señora, Mirtha. Y eso también es poco común. Por eso todo lo que estoy viviendo parece que fuera predestinado por *Ñanderu*, que me da esta fortaleza. Antes de ser cacique yo tuve un problema de salud, y en ese momento también se fue mi abuelo, pero antes me dio sus consejos; me dijo que me consiguiera una guitarra, para empezar a practicar lo que él sabía. Cuando él fallece, yo pienso en el *opy*¹⁴ de él y me digo a mí mismo: “Si no lo hago yo, ¿quién lo va a hacer?”. Éramos tres hermanos, pero nadie más sentía interés por seguir ese camino, y yo siempre sentí que tenía algo que me ligaba a la espiritualidad que él practicaba.

-Tu abuelo, entonces, era opyguá¹⁵ pero también participaba de la vida política, ¿esa es una combinación usual?

Él participaba de las asambleas, era consejero, digamos, de los caciques. Pero eso no es política. El *opyguá* no busca gente para que lo acompañe, para que lo siga, sino que busca tranquilidad, que todo fluya bien. El cacique sí tiene que medir sus vínculos, eso es la política, el *opyguá* no tiene eso. [...] Mi abuelo fue mi gran maestro. Todo lo que me enseñó, todos sus consejos, me sirven hasta ahora. Cuando estuve enfermo, empecé a practicar lo que él practicaba, la espiritualidad. Traté de entender qué era eso, qué hace uno acá en la vida,

¹⁴ El *opy* es la casa de rezos tradicional mbya.

¹⁵ El *opyguá* es el líder espiritual mbya.



CEDEAD

Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

cuáles son los desafíos que uno enfrenta. Si te encontrás en una situación difícil, no está en otros que puedas volver a estar bien, está en vos, hay una fuerza interna que uno tiene. Eso logré comprender. Antes de ser cacique, en sueños, sentí una voz que me decía “a vos te voy a dar este lugar, haré que el dueño pueda sentir que lo que están pidiendo es justo”. No era una voz, no me lo decía; uno lo siente nada más, es difícil de explicar. Se lo comenté a Mirtha y se rió, porque yo apenas tenía fuerzas para levantarme. Pero esa voz me dijo que iba a ser cacique, incluso sentí quien iba a ser el segundo cacique. Pasó un año de aquella visión, de aquella forma de sentir, y me convocó la comunidad.

-Y el dueño de las tierras del que me hablás era nada más ni nada menos que la Universidad Nacional de La Plata. ¿Cómo fue el proceso de recuperación de la titularidad de sus tierras? Creo que pasaron seis meses [de la elección] y nos llamó el apoderado de la universidad para una reunión en Posadas. Lo mismo que venían haciendo hace 22 años¹⁶. Siempre hubo acercamientos, pero nunca llegaban a nada. Nos acompañó la gente de EMIPA¹⁷, que siempre fueron nuestros asesores. Yo era muy joven y representaba a una comunidad muy grande. Resulta que el apoderado ya estaba dejando sus funciones y tomó la decisión de firmar el acta de acuerdo con nosotros, porque, de otra manera, todo iba a seguir igual. “Vamos mañana al juzgado federal, a que redacten el acta de acuerdo, y firmamos, les voy a ceder la totalidad del territorio, 6.035 hectáreas”, dijo. Pero después de firmar el acta, vino la pandemia y nos llevó bastante tiempo terminar los trámites. Más que nada porque la sociedad *jurua* no entiende el tema del territorio comunitario, no pagan impuestos como pueblo originario. Todo ese proceso fue muy difícil. Cuando salió el título y fuimos a Posadas, les pedí a los músicos que lleven *rave* y guitarra, y entramos danzando a la escribanía a firmar. Parecía un sueño. Y para celebrar hicimos un evento acá en el Cuña Pirú. Mi suegro me sugirió que lo invite a

¹⁶ La Universidad Nacional de La Plata fue propietaria de las tierras en cuestión, que le fueron donadas por la empresa papelera Celulosa Argentina en 1992, hasta 2023, cuando finalmente fueron legalmente restituidas a las comunidades mbya del Cuña Pirú: Ka’aguy Poty, Kapi’i Poty, Ka’aguy Mirĩ Rupa, Yvy Pytã, y Yvytu Porã.

¹⁷ El Equipo Misiones de Pastoral Aborigen (EMIPA) integra el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), y está conformado por voluntarios de la provincia de Misiones que apoyan y acompañan los reclamos del pueblo mbya.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Joselo Schuap¹⁸, como agradecimiento, porque él había facilitado su colectivo para llevar a los caciques a La Plata a manifestarse frente a la universidad. Él aceptó venir y cuando finalizó el evento me preguntó si no quería ir a trabajar con ellos. Así, directamente. Yo no le pude decir nada en ese momento, porque todas las decisiones las tomo con mi señora, con mi familia. Pasaron los días y volvió un sábado. Justo era el cumpleaños de mi hijo, vino con su guitarra y cantamos, comimos, compartimos. Después nos sentamos a charlar específicamente por ese espacio [la Secretaría de Estado de Cultura] y le dije: “Yo soy mbya, desconozco la política, no sé cómo funciona, nunca participé en política, siempre estuve del otro lado. Cuando haya conflictos con alguna comunidad, no importa donde sea, yo voy a estar siempre con mi gente. No pretendo cambiar, quiero seguir siendo Eliseo, con una mirada profundamente espiritual. Si ves que esto es posible, voy a aceptar”. Y aceptó. No pasó un mes, que me llamó contento. La propuesta era la Subsecretaría.

-¿Cómo es el equilibrio entre la vida en la comunidad y los viajes a Posadas? Cuando yo te conocí vivías más cerca de la ruta y, justamente, te mudaste acá, te adentraste en el monte, siendo cacique. Había algo de vocación docente en esa actitud, en enseñar por el ejemplo.

Fue otra de las cosas que le dije a Joselo [Schuap]: “hasta el día en que tenga mucho trabajo en Posadas, yo voy a ir desde mi casa”. Soy del Cuña Pirú, me siento bien acá en mi comunidad. [...] Lo que quise hacer [mudándome acá], primeramente, fue mostrar que es posible. Es posible crear, porque acá hicimos caminos, esto está todo trabajado a mano, con motosierra. Y también demostrarles a los *jurua* que estamos utilizando el territorio. Siempre nos decían eso, que tenemos la ruta, que para qué queríamos entonces este territorio. Cuando se gana el título, nosotros decidimos venir acá, crear otro espacio de ocupación, y las familias empezaron a ver que se podía y empezaron a acercarse. [...] Otra de las cosas que también traté de enseñar es que yo siempre andaba con Mirtha. A las reuniones, a la escuela; nunca iba solo, para mostrarles a los demás el valor de las mujeres en cualquier lucha o toma de decisión. Ellas son importantes: sin la mujer el hombre no camina.

¹⁸ José Martín “Joselo” Schuap es el Secretario de Estado de Cultura de la provincia de Misiones desde el año 2020 y acompañó la lucha por el territorio mbya desde sus inicios, entre otras personalidades de la cultura, como el realizador audiovisual Rodolfo Cesatti, que documentó este proceso en su película *Jurua, hombres de hierro*.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

-Todas estas etapas de tu vida, que se van hilvanando en tu relato, tienen algo en común. Vos cultivaste una capacidad de mediar entre la cultura mbya y la jurua, no solo como cacique y como maestro de escuela, también diste cursos de mbya para docentes y otros profesionales jurua. Trabajaste mucho sobre el vínculo entre estas dos lógicas, ¿qué aspectos del modo de ser mbya aún te parece que les resultan difíciles de entender a los jurua?

Los cursos que decidí dar a los interesados, los tomé como una formación mía, una oportunidad de poder expresarme entre profesionales. Si hago una reflexión es que a partir de esa posibilidad pude conocer más gente, hacerme conocer, y hacerles entender que un mbya sí podía y tenía la posibilidad de compartir conocimientos de su cultura. [...] Lo que más le cuesta entender a la sociedad aún es esto, que yo por ejemplo me sienta más protegido acá [en el monte] que en la ciudad. No se puede trasladar el conocimiento mbya al conocimiento *jurua*. Pero estar dentro de la selva, cerca del arroyo, pisando la tierra, esto es vida para nosotros. No queremos un territorio para desmontar y plantar en grandes cantidades. Tumbamos solo un poco, plantamos lo que podemos consumir. Nunca pensamos en vender, o en generar más y más. No hay tanto interés en acumular. Vivimos buscando el *teko porã*¹⁹; todo el tiempo tratamos de estar bien, relajados, de no acumular nervios o energías que no se deben acumular solo por el hecho de querer tener más o querer ser mejor que alguien. Lo primordial que tenemos nosotros es eso, es seguir esa forma de pensar, esa forma de ver el mundo, y eso es algo que cuesta entender. Una vez me dijeron: “¿Por qué ustedes los paisanos se la pasan sentados todo el tiempo?” [risas]. Le dije: “Vos nunca vas a entender la paz que tenemos nosotros, y nunca la vas a tener. Vas a andar corriendo, corriendo, y nosotros no”. Actualmente, es necesario, claro, que tengamos cubiertos, por ejemplo, los derechos básicos: vivir bien, tener lo necesario, que nuestros hijos puedan terminar sus estudios, puedan ser profesionales, puedan mejorar su forma de vida. Pero la sociedad viene queriendo transformar, queriendo dar vuelta lo que no entienden para ver bien qué hay²⁰. Eso es lo que

¹⁹ El *teko porã* puede ser traducido como el ‘buen vivir’ mbya, donde *teko* ‘modo de vida, costumbre, norma’ se combina con *porã* ‘bueno, bello, lícito’. Este concepto se opone al *teko achy* o ‘modo de vida imperfecto’, asociado a los hábitos y costumbres de la sociedad blanca.

²⁰ Acompaña la frase levantando una piedra del piso y dándola vuelta para mostrar su otro lado.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

pasa constantemente con la espiritualidad mbya. Hay mucha investigación, se busca, se quiere llegar a donde está la espiritualidad, pero así no van a llegar.

-Veo que los jóvenes mbya también van ocupando de a poco otros espacios. Este año, por ejemplo, se recibieron de la Licenciatura en Trabajo Social de la UNaM²¹ Martín González de Ka'aguy Mirĩ Rupa, y Aníbal González, de Andresito. También hay estudiantes mbya en las carreras de comunicación y de antropología, que están formándose para trabajar con sus propias comunidades. ¿Pensás que estos espacios conquistados habilitan nuevas formas de ser mbya fuera de las comunidades?

Hay mucho incentivo en las comunidades para la preparación, para que los jóvenes se reciban. Pero estos nuevos profesionales mbya deben estar sujetos a sus raíces donde quiera que vayan, para que la información que manejan sea correcta y respetuosa. Yo leí mucho de lo que escriben [los *jurua*] sobre nosotros, mucha información no es correcta. En esos casos los profesionales mbya pueden aportar mucho más a la sociedad, más fácilmente. Pero lo ideal sería que trabajen igualmente por su gente, algo que se complica porque generalmente tienen que abandonar sus comunidades para estudiar.

-Pienso también en el aumento de emprendimientos turísticos impulsados desde las propias comunidades en Misiones. Está el sendero de Yytu Porã, el colectivo de Turismo Mbya en Jasy Porã, el curso de construcción de rave que ofrece Bernardino Cabrera en Parana'i, por nombrar algunos ejemplos. En todas estas iniciativas los mismos mbya eligen lo que quieren compartir de su cultura. Hay una ilusión de que la cultura mbya se va haciendo cada vez más accesible para los jurua, pero a la vez, ustedes tienen más control sobre lo que quieren mostrarle al otro, ¿no?

Es como lo que pasó con el casamiento de Karen Fiege²², donde utilizaron el humo de la pipa. Eso es lo que tiene el turismo, quiere siempre más, quieren ver cada vez más. Y, en muchos

²¹ Universidad Nacional de Misiones.

²² Se refiere al casamiento de dos exdiputados provinciales, Pedro Puerta, del partido Activar, y Karen Fiege, del Frente Renovador de la Concordia. La boda, celebrada en abril del 2024, incluyó un ritual llevado a cabo por un mbya que bendijo a los novios sahumándolos con el humo del *petyngua*, la pipa tradicional empleada en contextos rituales. Ver: <https://noticiasdel6.com/la-boda-del-ano-una-mixtura-festiva-religiosa-y-gastronomica/>



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

casos, los propios mbya, por querer mostrar algo similar, mienten. El *petyngua* es sagrado para las comunidades, para los ancianos. Pero además nunca se utiliza en los casamientos. Cuando se casan en las comunidades no hay humo, sino que se les dan consejos o castigos a los novios para la nueva etapa. Pareciera, entonces, que lo que se les muestra a los *jurua* es algo creado, algo inventado. Las plegarias no se comparten; las danzas sí, del *tangara* puede participar cualquiera. [...] Con el turismo pasa mucho eso: se crea algo para mostrar, adaptado a los *jurua*. Como los coros. Los coros de niños fueron creados específicamente para mostrar a los turistas. Inclusive, por eso, aparecen dos cantos que están relacionados con la lucha por el territorio²³. Están cantados en mbya, pero están destinados a los *jurua*. Tal vez sería buena idea traducirlos [risas]. Muchos se ofendieron con el uso del *petyngua* en ese casamiento. Yo, en principio, también. Pero de alguna forma es como si nos defendiéramos mostrando algo. Se muestra a los turistas algo que se está creando. En eso estoy un poco de acuerdo, en que se pueda crear algo atractivo relacionado a la cultura mbya.

-Este caso del petyngua en el casamiento me hace pensar en aquel opy que construyeron en Posadas hace poco. También se armó un revuelo en las comunidades por eso. ¿Cómo se ponen de acuerdo en qué es lo que se puede compartir y lo que no?

Antes estaban los caciques generales: Dionisio Duarte y Lorenzo Ramos²⁴. Ellos eran los que decidían, había un control sobre todas las comunidades. Pero fallecidos ellos, no hay un líder fuerte. Actualmente, cada comunidad, cada cacique, toma sus propias decisiones. Como pueblo mbya, entonces, se nos salen de control muchas cosas. Pero cuando alguien hace algo así, todos reclaman, y ahí se ve el error. Como pasó con el tema del *opy*. Un *opy* no se puede llevar a una ciudad²⁵. Eso está mal. Todos sabemos que es algo que no se puede hacer. Sin

²³ Se refiere a los cantos *Yy oremba'e* 'La tierra es nuestra' y *Peme'ẽ jevy* 'Devuélvannos'.

²⁴ Dionisio Duarte, fallecido en 2016, fue cacique de la comunidad Tamandú y Cacique General de los Guaraníes de Misiones. Lorenzo Ramos, fallecido en 2018, fue cacique de la comunidad Marangatú y Segundo Cacique General de los Guaraníes de Misiones. Ambos fueron pioneros en la defensa de los derechos del pueblo mbya, impulsando, entre otros proyectos, la Ley Provincial 2.435 (posteriormente actualizada por la ley 2.727).

²⁵ El evento en cuestión fue la construcción de un *opy* en la ciudad de Posadas dentro de una propiedad privada aparentemente con fines comerciales. Ver: <https://www.elterritorio.com.ar/noticias/2024/05/06/825953-malestar-en-la-comunidad-mbya-por-el-mal-uso-de-un-simbolo-religioso>



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

embargo, esos errores son también aprendizajes. El joven que usó la pipa en el casamiento, el director de turismo, pidió disculpas. Eso ya no va a volver a pasar. Son todos aprendizajes, prueba y error. Nadie dice “esto hacemos, esto no hacemos”, pero cuando alguien está haciendo algo que no está bien para los ancianos, para las ancianas; cuando aparece algo indebido para la cultura, todos reclaman. Ahí frenan. Y así estamos yendo. Yo tengo bastante controlado qué puedo mostrar y qué no. Sé perfectamente qué puede ofender a los ancianos, a las ancianas. [...] Para nosotros la espiritualidad es la base de la cultura. La sociedad quiere que los conocimientos sobre cultura mbya sean accesibles para todos. Para nosotros no tiene que ser así. Hay cuestiones que se pueden mostrar y explicar, pero cuando mencionamos *lo sagrado* es porque lo estamos protegiendo. Lo que no queremos contar solo genera más dudas y más ganas de saber qué es *lo sagrado*. En definitiva, para nosotros, cuidar y proteger es la forma más positiva de resistencia cultural.

-Y ahora desde la Subsecretaría, ¿cuáles son tus aportes? ¿cuáles son tus próximos pasos?

Yo soy el primer mbya en ocupar un cargo político institucional importante. Pero, como le digo a mi suegro, yo entré a la política por otra cosa. Este es un espacio por el que estoy muy agradecido, pero no deja de ser un espacio dentro de Cultura. Y la idea que tienen los *jurua* de “cultura” es muy diferente a la que tenemos los mbya. [...] A Cultura no entré para ser secretario, ni solo por ser político. Quiero ocupar un espacio donde pueda proponer leyes que respalden a las comunidades, al pueblo guaraní [...] Cuando falleció mi abuelo, yo le prometí que iba a luchar por los derechos de los pueblos originarios, para que Misiones reconozca al idioma y al pueblo guaraní, porque él luchó acompañando esos reclamos hasta que no pudo más y se fue. Las luchas siempre fueron por el reconocimiento a la preexistencia y el acceso seguro al territorio ancestral, pero todavía no se pudieron concretar esos reconocimientos. El día en que lo logremos, ese día volveré a casa feliz.



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Entrevistas

Antropología, crisis y paisaje en transformación. Oficio, etnografía y visualidad en contextos de erosión costera

Santiago Álvarez

Recibido: 14 de noviembre de 2025

Aceptado: 29 de diciembre de 2025

Resumen

La entrevista presenta un recorrido por la formación intelectual y la trayectoria académica de Carlos Abraão Moura Valpassos, con especial énfasis en su concepción de la antropología como oficio y en su trabajo etnográfico reciente sobre la erosión costera en Atafona, Brasil. A partir de este caso, se analizan los impactos sociales del avance del mar, las transformaciones del paisaje y las tensiones entre distintos grupos sociales afectados por el proceso erosivo. El diálogo aborda también el papel de la antropología visual como herramienta de investigación y reflexión, así como las continuidades temáticas que articulan las actuales líneas de investigación del entrevistado en torno a situaciones de crisis. La entrevista ofrece, en conjunto, una reflexión situada sobre los desafíos contemporáneos de la práctica antropológica frente a escenarios de transforma²⁶ción ambiental y social.

²⁶ Doctor en Antropología por la London School of Economics. Docente titular de Antropología Política en IDES. Profesor titular regular en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ). Además, dicta Antropología Política en la Maestría en Antropología Social IDES/IDAES–Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1961-8196>

Correo electrónico: alvaresantiago@gmail.com



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Palabras clave: antropología del desastre; erosión costera; paisaje; antropología visual; crisis social.

Abstract

This interview traces the intellectual formation and academic trajectory of Carlos Abraão Moura Valpassos, with particular emphasis on his understanding of anthropology as a craft and on his recent ethnographic research on coastal erosion in Atafona, Brazil. Using this case, the conversation examines the social impacts of shoreline retreat, the transformation of landscapes, and the tensions among different social groups affected by the erosive process. The interview also discusses the role of visual anthropology as a research and reflexive tool, as well as the thematic continuities linking the interviewee's current research agendas around situations of crisis. Overall, the dialogue offers a situated reflection on the contemporary challenges of anthropological practice in contexts of environmental and social transformation.

Keywords: anthropology of disaster; coastal erosion; landscape; visual anthropology; social crisis.

Introducción

En esta entrevista, Carlos Abraão Moura Valpassos antropólogo con una extensa trayectoria en investigación etnográfica y docencia universitaria, reflexiona sobre su formación intelectual, sus influencias teóricas y su trabajo reciente en torno a la erosión costera en Atafona, en el norte del estado de Río de Janeiro. A partir de una concepción de la antropología como oficio —aprendida en diálogo con figuras centrales de su formación—, el



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

entrevistado reconstruye una práctica antropológica atenta al tiempo largo, a la observación minuciosa y a la dimensión relacional de los fenómenos sociales.

El diálogo se detiene especialmente en el análisis de los efectos sociales del avance del mar sobre Atafona, entendida no solo como un espacio físico afectado por procesos ambientales, sino como una configuración social atravesada por memorias, desigualdades, conflictos y distintas formas de vinculación con el lugar. La erosión costera aparece así como un fenómeno que reorganiza relaciones sociales, resignifica el pasado y proyecta futuros inciertos, produciendo una “paisaje de ruinas” donde convergen experiencias de pérdida, desposesión y transformación.

Asimismo, la entrevista aborda el lugar de la antropología visual en la investigación etnográfica, destacando su potencial no solo como técnica de registro, sino como dispositivo relacional y reflexivo capaz de activar memorias, generar vínculos y producir conocimiento situado. Finalmente, el entrevistado presenta sus líneas actuales de investigación, articuladas por un interés común en el estudio de situaciones de crisis, ya sea en contextos de transformación ambiental, disputas en torno a derechos reproductivos o dinámicas migratorias extremas.

En conjunto, esta conversación propone una mirada antropológica que, lejos de limitarse a la descripción de casos locales, permite pensar problemas contemporáneos más amplios vinculados a la crisis climática, las desigualdades sociales y los desafíos del conocimiento etnográfico en escenarios de cambio acelerado.

¿Te considerarás un discípulo de Arno Vogel? ¿En que sentido creés que él influyó en tu forma de hacer antropología?



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Hoy, después de más de 25 años desde las primeras clases de Antropología que tuve con Arno, sí, me considero un discípulo suyo. Un discípulo en el sentido de haber aprendido Antropología con él, no solo en lo que respecta al conocimiento teórico e histórico de la disciplina, sino sobre todo en lo que atañe a una manera de vivir la profesión. En ese sentido, es importante mencionar que Arno nunca quiso tener seguidores, pero siempre fue consciente de que tenía estudiantes que se inspiraban en él y en aquello que enseñaba a pensar y a investigar. Logró formar discípulos ofreciendo libertad para que no se convirtieran en seguidores. Sus influencias, en ese sentido, fueron diversas y profundas.



El entrevistado Carlos Abraão Moura Valpassos



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Es necesario recordar que Arno, incluso antes de ingresar en la Antropología, ya era un intelectual y, además, un reconocido profesor de Historia en los cursos preuniversitarios de Río de Janeiro. Sus habilidades docentes, desarrolladas desde muy joven, seguían ejerciendo fascinación en sus estudiantes. Como dijo Vitor Peixoto, compañero de la carrera y hoy profesor de Ciencia Política: “Arno siempre fue un encantador de serpientes”. Comenzaba a hablar y nadie podía permanecer indiferente. En una época en la que no existían Google ni la Inteligencia Artificial, si queríamos saber algo sobre algún tema, bastaba con preguntarle a Arno. Y tenía una presencia de espíritu en el aula que era increíble. Eran otros tiempos: llegaba al aula, alineaba sobre la mesa los libros de los que iba a hablar, junto con sus lapiceras y anotaciones. Luego, con al menos dos cajas de tizas de diferentes colores, empezaba a escribir en el pizarrón los temas que serían abordados. Solo entonces comenzaba a hablar, con un ritmo cadencioso, sosteniendo un cigarrillo apagado en la mano izquierda y un encendedor en la derecha. A veces el encendedor se guardaba en el bolsillo para luego ser recuperado. En algunos momentos de reflexión, se detenía y movía el cuerpo acercando el encendedor al cigarrillo, pero cuando todo indicaba que finalmente lo encendería, retomaba el razonamiento y mantenía el cigarrillo apagado. Y eso se repetía innumerables veces a lo largo de la clase. En ocasiones, finalmente encendía el cigarrillo y se dirigía hacia la puerta, manteniendo el humo fuera del aula y continuando la clase.

Hoy lamento no haber grabado esas clases, en audio o en video. No eran recursos fáciles en aquella época, pero fue un error no haber hecho ese registro, porque hoy tengo plena conciencia de la calidad de las clases que recibí en la licenciatura en Ciencias Sociales. Eran exposiciones de altísimo refinamiento intelectual, verdaderos espectáculos de erudición difícilmente encontrados, y más aún a lo largo de semestres completos.

Arno siempre decía que la Antropología es un oficio. De ese modo, desempeñó para mí el papel de un maestro de oficio: enseñó a ejercer la profesión, a amar lo cotidiano y a observar los fenómenos. “La Antropología es un oficio contemplativo, requiere tiempo, lectura, observación y reflexión”. Y así tuve el privilegio de acompañarlo a lo largo de su trabajo en la Universidad Estadual del Norte Fluminense, desempeñando actividades docentes,



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

administrativas y de investigación. Yo, que era un estudiante de grado, tuve la oportunidad de acompañar a un sénior —un sénior destacado, es importante decirlo— en su día a día. Y nunca se presentó como un intelectual inalcanzable, sino que siempre se ofreció con afecto, respeto y solidaridad hacia sus alumnos y alumnas. En una época en la que las relaciones entre estudiantes y profesores estaban marcadas por diferentes formas de tensión, Arno siempre fue un puerto seguro para alumnos y alumnas, recibidos con paciencia y afecto en su despacho, en los pasillos de la Universidad o incluso en reuniones en su casa. Más que enseñar Antropología, Arno siempre inspiró la Antropología en sus estudiantes. E inspiró también una forma de relación estudiante-profesor que, creo, fue una de las características más marcantes de su actuación profesional. Nuestro mayor erudito era justamente quien más paciencia tenía frente a nuestras dudas.

Cuando pienso en la palabra “discípulo”, sin embargo, me vuelvo reflexivo. Porque, aunque aprendí Antropología con Arno, sé que no aprendí todo lo que podría haber aprendido. No logré “aprehender intelectualmente”, como indica la etimología de la palabra, todo el conocimiento que Arno ofrecía. Tiene un conocimiento sólido, sustentado en su formación inicial en Historia; lee profunda y detenidamente sobre diferentes temas y cuestiones; habla con fluidez alemán, inglés, francés, italiano, español y portugués; **conocía** lingüística y otros campos con gran profundidad. Así, aunque aprendí mucho de él, siempre consideré que podría haber aprendido más, porque ofrecía mucho más de lo que logré retener. Sin embargo, creo que, más que el conocimiento teórico, logré conservar el ejemplo del maestro apasionado por el oficio y comprometido en ofrecer todas las condiciones posibles para que sus estudiantes buscaran abrir sus propios caminos intelectuales.

Trabajaste sobre una comunidad afectada por la erosión costera. ¿Que consecuencias sociales trajo esta circunstancia?



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

He trabajado, desde 2021, sobre el proceso de erosión costera que ocurre en Atafona, una playa del municipio de São João da Barra, en el norte del estado de Río de Janeiro. Como vivo en la región, visito esa playa desde la infancia, pero recién en 2021 comencé a pensarla como tema de investigación. Aún estábamos en pandemia, y junto con mi colega, la Dra. Juliana Blasi Cunha, empezamos a organizar nuestras agendas de investigación, intercambiando mensajes y correos electrónicos. Ella acababa de publicar su libro, en 2020, resultado de la investigación que había realizado para su maestría unos quince años antes. Escribí la solapa del libro y, durante el período de aislamiento social, solía ir a Atafona para fotografiar y caminar. Fue entonces cuando comenzamos a intercambiar impresiones y redactamos un primer artículo, que presentamos en una Reunión de Antropología de la Ciencia y la Tecnología. Después de eso, continuamos trabajando sobre el tema, explorando nuevo material y realizando trabajo de campo.

En 2024 conocimos al Dr. Jason Scott, de la Colorado State University – Pueblo, quien encontró uno de nuestros artículos a través de Internet y se puso en contacto con nosotros, ya que quería iniciar actividades de investigación en la región. A partir de allí articulamos un pequeño grupo con intereses comunes, integrado también por Julia Dias, y logramos realizar dos workshops en Atafona, en los que llevamos estudiantes y permanecemos allí durante 7 días en 2024 y 15 días en 2025, siguiendo una rutina de seminarios y trabajo de campo. En ese marco pudimos grabar entrevistas, filmar el poblado y tomar varios cientos de fotografías, en un ejercicio de trabajo de campo colaborativo.

En síntesis, podemos decir que Atafona se convirtió, en el siglo XX, en el balneario de una región marcada por el cultivo de la caña de azúcar. Una élite regional eligió el lugar para construir sus casas de veraneo y, durante generaciones, pasó allí los veranos, estableciendo una forma de sociabilidad que contrastaba con la que existía en otras épocas del año. En la década de 1960, las personas comenzaron a observar el avance del mar, pero en aquel entonces esto no resultaba alarmante, ya que el mar solo afectaba a unas pocas casas, todas muy próximas a la línea de agua. Hoy, después de que manzanas enteras fueron engullidas por el mar y de que más de 500 casas fueron destruidas, la situación es muy diferente. Se



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

debate intensamente sobre los diversos factores que condujeron a este proceso erosivo, en el que se articulan distintas intervenciones antrópicas, locales y regionales, con aspectos considerados naturales en función del tipo de geografía. Sin embargo, los impactos sociales del avance del mar siempre ocupan un lugar central, ya que las aguas se llevan tanto las mansiones de los ricos como las casas de los pobres, poniendo en evidencia las desigualdades sociales y también los diferentes vínculos con el lugar.

La playa, en este contexto, se constituye como un paisaje de ruinas, en el que se manifiesta un dinamismo intenso. En cuestión de meses, o incluso de semanas, el paisaje puede transformarse a causa de una sudestada, cuando nuevas casas son derribadas sobre la arena. Este proceso erosivo produce una escena con rasgos distópicos, con algo de apocalíptico, lo que se ve reforzado por las numerosas frases bíblicas pintadas en las ruinas de las viviendas. La inminente finitud de las casas, siempre presente, genera aprensión entre las personas, ya sean veraneantes o pescadores, ya que nunca se sabe cuándo llegarán las aguas, cuándo se perderá una casa o cuándo será necesario buscar un nuevo lugar para vivir.

En que medida tu enfoque etnográfico y tu mirada antropológica inicial se vieron modificados por la interacción con esa realidad? Esa situación crítica, iluminó relaciones sociales de alguna manera ocultas?

Como señalé hace un momento, mi formación estuvo fuertemente influenciada por Arno Vogel. En ese sentido, las contribuciones de la llamada “Escuela de Manchester” estuvieron presentes desde mis primeras clases de Antropología y atravesaron las primeras investigaciones de campo que realicé entre los pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos, en la Laguna Feia. Se trataba de un enfoque que ponía el acento en las tensiones y los conflictos, ya fueran manifiestos o latentes. Asimismo, orientaba la mirada hacia los aspectos rituales de



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

la vida social y, a partir de allí, convocaba los trabajos de Victor Turner como lentes para pensar la vida social.

De este modo, al investigar el proceso erosivo vivido en Atafona, escuchando a las personas que perdieron sus casas y también a aquellas que temen perderlas, me vi obligado a considerar el dinamismo de las relaciones y, sobre todo, del paisaje. Los cambios en el paisaje imponen transformaciones en las relaciones sociales, vuelven inviables antiguos vínculos al mismo tiempo que crean otros nuevos. Además, dado que los problemas vividos en ese fragmento del mundo tienen orígenes diversos y, muchas veces, lejanos, se volvió necesario pensar más allá de la “aldea”, incorporando debates sobre desarrollo urbano, modos de explotación económica, relaciones ambientales y otros aspectos. Los conflictos están presentes en Atafona, pero los desbordan ampliamente y, como en un buen drama social, se expanden incluyendo a actores que ni siquiera han oído hablar de ese balneario.

Asimismo, Atafona introduce el tiempo como una variable central de análisis. No solo porque el mar puede derribar otra decena de casas en la próxima sudestada, sino porque las relaciones de las familias con esas casas se han transformado a lo largo de las últimas décadas. Cuando pensamos en un siglo de veraneantes en Atafona, podemos observar cómo la ocupación original de una élite regional fue modificándose con el paso del tiempo y de las generaciones. Hoy es frecuente que los herederos de esas viviendas ya no mantengan vínculos tan fuertes con ellas, dado que existen playas más valoradas y, además, que no tengan interés en invertir en el mantenimiento de algo cuya finitud se insinúa en un horizonte cercano.

Del mismo modo, es necesario diferenciar los impactos de la erosión sobre distintos grupos sociales. Están los veraneantes y los residentes de Atafona y, entre estos últimos, quienes perdieron sus casas y quienes no las han perdido ni han sido aún amenazados por el mar. Dentro de esos grupos, es posible pensar diferentes formas de reacción frente a un mismo fenómeno, así como explorar las tensiones generadas por el avance del mar. También deben considerarse las distintas estrategias de enfrentamiento del proceso erosivo: el abandono del



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

lugar, el cambio de residencia o la demanda de intervenciones técnicas para la contención de las aguas. Y detrás de todas estas cuestiones, algunas narrativas evocan tiempos de esplendor en los que existía una riqueza hoy ausente, señalando así las transformaciones que han tenido lugar en ese territorio.

Teniendo en cuenta que trabajaste usando Antropología Visual, ¿Cuál es tu opinión sobre la utilidad de la misma en el campo?

Comencé a interesarme por la fotografía a comienzos de la adolescencia. Nunca me convertí en un buen fotógrafo, pero en la carrera de Ciencias Sociales aprendí a operar técnicamente los equipos. Cuando inicié el trabajo de campo con los pescadores de la Laguna Feia, siempre que podía llevaba una cámara digital de la Universidad, una Sony Mavica que grababa las fotos en disquetes. Era el máximo de la tecnología y tanto los pescadores como yo quedábamos fascinados con esa posibilidad de ver las imágenes recién tomadas. Eso me enseñó rápidamente que una cámara ayuda a crear vínculos: abre puentes para la interacción, no necesariamente armónicos —ya que también pueden ser conflictivos—, pero siempre interesantes.

El trabajo de campo comenzó en febrero de 2002. Unos seis meses después tuve acceso al material etnográfico de Luiz de Castro Faria sobre los pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos, en la Laguna Feia. Allí había —además de anotaciones, borradores, diarios de campo y dibujos— varias decenas de fotografías tomadas a fines de la década de 1930. Se trataba, por lo tanto, de imágenes con más de 60 años de antigüedad, que permitían “ver” cómo era en el pasado el lugar en el que, en ese presente, yo estaba dando mis primeros pasos en la Antropología. En un primer momento, tomé esas fotos como una guía sobre qué debía fotografiar. Con el tiempo, al mostrarlas y discutir las con los pescadores, comprendí que su valor iba mucho más allá. Permitían evocar las transformaciones vividas en el poblado,



Revista *Antropología y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

reencontrarse con personas que ya no estaban presentes, traer al presente historias que, de otro modo, podrían haber quedado en las brumas del olvido. Al mismo tiempo, al saber de mi interés por la fotografía, los pescadores me indicaban qué merecía ser fotografiado y, con ello, me ofrecían relatos y me enseñaban a ver el lugar y las relaciones.

Cuando realicé mi investigación doctoral, sobre el debate en torno al aborto en Brasil, sentí mucho la falta de poder utilizar una cámara, ya que gran parte del trabajo consistía en entrevistas con personas cuyas identidades no podían ser reveladas. Se trataba de un contexto muy específico y las fotografías, aunque podían tomarse en algunas ocasiones, no cumplían el mismo papel que habían tenido antes. Así, cuando comencé a investigar Atafona, los registros fotográficos volvieron a ocupar un lugar muy visible e importante, ya que, en un paisaje en rápida transformación, el debate sobre dónde se ubicaba determinado lugar fotografiado daba lugar a una serie de interrogantes.

Recuerdo a una colega que se estaba preparando para realizar trabajo de campo en una favela de Río de Janeiro. Diversos antropólogos y antropólogas le recomendaron que no usara cámara fotográfica, ya que eso generaría miedo entre las personas y ella sería permanentemente objeto de sospecha, pudiendo incluso correr riesgos. Entonces comenzó a fotografiar con un teléfono celular. Un día comprendió que necesitaba llevar la cámara. Y cuando la gente vio la cámara, se quejaron de que solo usara el celular y le dijeron que debía ser generosa y fotografiar los eventos con “una cámara de verdad”. A partir de entonces comenzaron a invitarla a diversos eventos sociales para que pudiera registrarlos con la cámara. Así, como ocurre con tantas otras cosas, la producción de fotografías puede generar tensiones, sí, pero también puede abrir puertas, crear vínculos y despertar reflexiones. La Antropología Visual, en este sentido, ofrece un marco reflexivo para pensar las imágenes, su producción y sus efectos en la conducción de investigaciones etnográficas.

Contanos sobre tus actuales proyectos de investigación.



Revista *Antropologia y Derecho*. Centro de Estudios en Antropología y Derecho (CEDEAD).

ISSN impreso: 1668-7639. ISSN en línea: 2953-3848. Número 15, febrero de 2026.

Actualmente estoy trabajando en tres frentes de investigación. La primera es la investigación en Atafona sobre la crisis climática y sus efectos sociales. La segunda comprende desarrollos derivados de mi trabajo doctoral acerca de las tensiones en torno a la criminalización del aborto en Brasil. A partir de ello, he venido trabajando cuestiones de género y salud reproductiva junto a jóvenes investigadoras en el marco del Programa de Posgrado en Políticas Sociales de la Universidad Estadual del Norte Fluminense.

La tercera línea de investigación surge de una colaboración ya antigua con Santiago Álvarez, iniciada a partir de la organización de grupos de trabajo en las Reuniones de Antropología del Mercosur, donde nos hemos dedicado al tema de las situaciones de crisis²⁷. En ese marco, comenzamos un trabajo sobre los migrantes que atraviesan la selva del Darién, en Panamá, con el objetivo de intentar llegar, eventualmente, a los Estados Unidos de América. Se trata, por lo tanto, de un contexto crítico que involucra problemáticas de diversa índole. Una mirada distante podría dar la impresión de que se trata de cuestiones desconectadas; sin embargo, considero que el interés por la manifestación de situaciones de crisis es el eje que articula estas tres líneas, en la medida en que todas ellas remiten a contextos de conflicto, transformación y tensión.

²⁷Estos trabajos fueron publicados en *Alguns Olhares do Sul: Antropologia, Etnografia e Análise de Conflitos e Crises no Século XXI*, Editora da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Río de Janeiro.