

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN URUGUAY

PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

(EDITORES)



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian

Antropologías hechas en Uruguay

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores);

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

850 pp.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-2-0

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: "Romería de Farruco" Uruguay - 2011 - 2012

Autor: Ignacio Expósito.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020.

Contenido

Introducción

- El devenir de la antropología en Uruguay 13
PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

Conocimiento

- Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: 35
un debate epistemológico
EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN

- Ciencia-no-hecha y trabajadores del arroz en Uruguay 53
SANTIAGO ALZUGARAY

Profesiones

- Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay 79
BIANCA VIENNI BAPTISTA, LUCÍA ABBADIE GAGO Y PABLO GATTI BALLESTERO

- Imperativos de la profesión: la identidad como demanda 99
de profesionales de la agronomía
MARÍA EMILIA FIRPO Y GERARDO RIBERO

Ciudades

- Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: 117
cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo
EMILIA ABIN

As metodologías socioespaciais e a descentralizaçã do conhecimento. MAO- MON: cidades em perspectiva JOSÉ BASINI	135
De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes GABRIELA CAMPODÓNICO Y MARICIANA ZORZI	159
De tripa: aproximaciones etnográficas a un viaje lisérgico MARÍA NOEL CURBELO OTEGUI	179
Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial LETICIA FOLGAR Y C. RADO	193
Cabo Polonio, Balizas y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger. MABEL MORENO	211
Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad SONNIA ROMERO GORSKI	245

Género, cuerpo y sexualidad

Maternidades e intervención estatal en mujeres usuarias de pasta base: apuntes desde Uruguay LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ	263
Negociando lo social. Una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos FERNANDA GANDOLFI	281
Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres SERRANA MESA	307
La visita carcelaria: género, pichis y ritos de paso en Uruguay NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA	325
El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto SUSANA ROSTAGNOL	341

Marcas de identidad, atributos sociales deseables y fenotipos compartidos: un análisis a partir de la donación de gametos en Uruguay MARIANA VIERA CHERRO	351
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Políticas

¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica? Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local FERNANDO ACEVEDO CALAMET	373
El “Nunca Más” uruguayo: política ritual hacia el pasado reciente en el gobierno del Frente Amplio ÁLVARO DE GIORGI	391
El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento LYDIA DE SOUZA	429
Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación RICARDO FRAIMAN Y MARCELO ROSSAL	435
La globalización del fútbol durante la crisis de 1930: Uruguay y la primera Copa del Mundo STEFAN RINKE Y FLORENCIA FACCIO	449

Etnicidades

¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores: entre la invisibilización y la codificación. VALENTINA BRENA	465
De los recetarios al foodporn: exhibicionismo, fetichismo, placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital GUSTAVO LABORDE	489
Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento de la Música Popular Uruguaya OLGA PICÚN	497

Sociedad y ambiente

- La experimentación perceptual de la costa y el mar:
un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. 521
LETICIA D' AMBROSIO
- La receta del patrimonio: tensiones entre patrimonialización
de la naturaleza y conocimiento ecológico en Uruguay 545
JUAN MARTIN DABEZIES
- Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas 563
entre mujeres que residen en contextos agrícolas en soriano, Uruguay
VICTORIA EVIA BERTULLO
- Trekking, rafting y kayak: deportistas/activistas, naturaleza 597
y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental
BETTY FRANCIA
- La semilla como símbolo de lucha y resistencia la red nacional 617
de semillas nativas y criollas
LETICIA POLIAK
- Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas 629
a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay
GREGORIO TABAKIAN
- Los desafíos de la antropología para la comprensión 659
de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica
JAVIER TAKS

Creencias

- El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente: 675
etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay
EDUARDO GÓMEZ HAEDO
- De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis 701
en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos
NICOLÁS L. GUIGOU
- El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción 719
ELIANA LOTTI VIGNA

Religión y drogas: otra arista de la laicidad 743
 JUAN SCURO

Has vist la llum? Diàlogos contemporàneos con el mundo invisible 759
 en el Baix Empordà
 SIBILA VIGNA

Movilidad humana

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas: 779
 algunas dinámicas de movilidad entre los nikkeis del vale do São Francisco
 MARTIN FABREAU

Migraciones, subjetividades y contexto de investigación 797
 PILAR URIARTE

De Chiclayo a Montevideo: usos y prácticas de trabajadoras peruanas 811
 de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015
 MABEL ZEBALLOS VIDELA

Sobre los autores

837

Nota editorial

Esta compilación sobre antropologías hechas en Uruguay integra cuarenta textos, artículos y capítulos de libros, previamente publicados en revistas y libros académicos. Los textos han sido incluidos intentando respetar al máximo la labor editorial realizada para su publicación original; en este sentido, es importante mencionar que se mantuvieron algunas formas de escritura y manejo de términos especializados, respetando los usos dados en los textos originales. No obstante se estableció un criterio uniforme para el tratamiento de aspectos de citas y referencias bibliográficas. La información de referencia sobre los textos originales aparece al comienzo de cada artículo o capítulo, en nota al pie de página.

Los editores

Introducción: el devenir de la antropología en Uruguay

PABLO GATTI BALLESTERO Y GREGORIO TABAKIAN

Intenciones

Este texto tiene un doble propósito, por un lado, nos interesa reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la antropología, su desarrollo en Uruguay desde una perspectiva histórica y relacional; y, por otro lado, avanzar en presentar algunas características que ya entrado el siglo XXI son posibles identificar.

Debido a la influencia de diferentes procesos históricos sufridos a lo largo del tiempo, Uruguay es un país con características específicas en relación a la variedad étnico cultural que presenta en su territorio, las cuales se encuentran relacionadas con formas de representarse y representar a los otros. Es un territorio conformado por el devenir de diferentes grupos humanos y por diversas formas de poblamiento.

En los pasados 500 años, este territorio fue testigo de encuentros y desencuentros, de alianzas y traiciones, de dominio y cooperación, de nacimientos y matanzas, de formas de mantener la memoria y construir el olvido, vinculando de forma desigual a poblaciones de diversos orígenes. Inmigrantes europeos, principalmente españoles e italianos; armenios; judíos; africanos, y en menor medida, la contribución de otros grupos. Asimismo, en los últimos años hemos asistido a un proceso de reemergencia étnica, surgiendo nuevas organizaciones y asociaciones de los pueblos originarios.

Durante todo ese tiempo, podemos encontrar cronistas, naturalistas, amateurs, intelectuales, expertos, académicos y profesionales que se interesaron por temáticas que integran el campo actual de la antropología. Con las herramientas intelectuales que disponían, por su contexto histórico o trayectoria, lograron

describir, narrar, contar y reflexionar sobre los grupos humanos que pasaron y habitaron este territorio.

Si bien los estudios universitarios de antropología en Uruguay son bastante más tardíos que en la mayoría de los países de la región, la producción antropológica nacional es relevante, teniendo en cuenta las dificultades materiales para su desarrollo y su reciente profesionalización (Abbadie *et al.* 2018). Hay en el presente una diversidad de líneas de investigación, integradas por antropólogas/os y estudiantes que permiten visibilizar un compromiso permanente con la sociedad y con la producción de conocimiento. El relevamiento de investigaciones realizadas indica que no sólo se ha mejorado y aumentado el conocimiento de nuestra sociedad y nuestras culturas, sino que también ha permitido construir herramientas conceptuales para el diseño y la implementación de políticas sociales, educativas y culturales en distintos ámbitos. Esto ha contribuido y facilitado procesos de desarrollo sustentables y procesos participativos e inclusivos de poblaciones en situación de vulnerabilidad social.

Pasado

Anterior al desarrollo de la antropología como disciplina institucionalizada en nuestro territorio, podemos encontrar el aporte de diferentes expertos (cronistas, naturalistas, historiadores y aficionados a la historia) que relataron y describieron las poblaciones locales y sus pautas culturales en diferentes épocas y momentos. Estos aportes, provenientes muchas veces de diversas disciplinas, contaban con las herramientas conceptuales que su contexto socio histórico le permitía acceder.

Tanto los orígenes de la antropología social en Uruguay, como su desarrollo y consolidación, han sido atravesadas por las contingencias histórico-culturales propias de estas latitudes. Su fundación se encuentra marcada por diferentes impulsos relacionados directa e indirectamente con la antropología, que se fueron generando a lo largo del tiempo y habilitaron, en sus inicios, un campo de temas y problemas específicos.

En Uruguay, desde fines del siglo XIX, existen autores preocupados por temas antropológicos y arqueológicos. En este sentido, recorreremos cinco momentos de la historia cultural en los cuales se pueden identificar las motivaciones por conocer y comprender las particularidades de las poblaciones que habitaron y habitan este territorio. En los diferentes momentos, se entrelazan las preocupaciones e inquietudes de diversos actores que habilitan con su accionar, de alguna manera, las condiciones y posibilidades de la posterior aparición de la antropología académica. Con esto, no queremos establecer una explicación teleológica *ex post*

facto, sino marcar una cierta densidad estratigráfica en temas y problemas que hoy son parte del campo de la antropología.

En el último cuarto del siglo XIX, Uruguay atravesó importantes modificaciones sociales, culturales y político-institucionales, encaminadas hacia la modernización y consolidación del Estado nacional. Este período, señalado como el Uruguay de la modernización, implicó el control militar del poder político y abarca las presidencias de Lorenzo Latorre (1876-1880), Francisco Vidal Silva (1880-1882) y Máximo Santos (1882-1886). En estos años se centralizó y desarrolló la fuerza y presencia del Estado en el territorio y en áreas estratégicas que se concretaron en múltiples reformas. El avance del secularismo, como un rasgo característico del proceso modernizante (Mendez 1975), la reforma escolar que establece la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza, actualizando los contenidos y la propuesta pedagógica, el fin de la “Universidad Vieja” que como señala Ardao (1950) significó el pasaje de espiritualismo ecléctico al positivismo. De esta forma la Universidad tuvo una orientación más utilitaria y profesionalista adquiriendo mayor importancia las ciencias, transformando los programas de estudio, los textos, la creación de laboratorios e incorporación de nuevos métodos pedagógicos. En lo económico, el alambramiento de la tierra, las marcas y señales sobre el ganado, la creación de la policía rural para reprimir la vagancia y el abigeato, contribuyeron a instalar la propiedad privada en el campo. Asimismo, el tendido de las líneas de ferrocarril y la construcción de caminos y puentes, sentaron las bases de un sistema económico que habilitó el desarrollo de estancieros y empresarios (Mendez 1975).

Si bien, Arturo Ardao (1971) señala a Dámaso A. Larrañaga como el fundador de la etnografía en Uruguay, Renzo Pi Hugarte (1997) ubica como precursores de la antropología en Uruguay a Eduardo Acevedo Díaz (1851-1921) y a José Henriques Figueira (1860-1946). Acevedo Díaz fue novelista y periodista y su trabajo en el género de novela histórica, presenta interés antropológico. Figueira, por su parte, es considerado el iniciador de la arqueología nacional, con el trabajo pionero *Los primitivos habitantes del Uruguay* de 1892. Figueira, posicionado más directamente con la disciplina, aborda lo que podría reconocerse como antropología física, arqueología y también etnohistoria de los indígenas de la región. Realiza estudios disciplinares específicos en París y Berlín y se vincula con personalidades abocadas a las ciencias sociales en general y de la antropología principalmente física. En 1892, organiza en Montevideo, la sección antropológica que va a integrar la exposición realizada en Madrid, en conmemoración por los cuatrocientos años del “descubrimiento” de América. En este marco escribe *Los primeros habitantes del Uruguay*; que se define como un ensayo *paleoetnológico*. Figueira, va a influenciar fuertemente el pensamiento y la obra de diversos autores, fundamentalmente interesados en la labor historiográfica. Entre ellos, Eduardo Acosta y Lara, cuya obra central, *La guerra de los charrúas en la Banda Oriental*,

publicada en dos tomos: *El período hispánico* (1961) y *Período patrio* (1969), marca una referencia en la producción etnohistórica nacional. La obra de Figueira también dejó su impronta en quien fuera el precursor de la arqueología científica en el Uruguay: Antonio Taddei (Pi 1997).

En este período se realizan publicaciones que toman la figura del indio y particularmente la de los charrúas. Aparecen las publicaciones de Francisco Bauzá: *Historia de la dominación española en el Uruguay* (1895), y de Orestes Araújo: *Historia de los charrúas y demás tribus indígenas del Uruguay* (1911), que van a ser parte de las bases sobre las cuales se va a forjar la construcción narrativa sobre lo charrúa en el imaginario nacional uruguayo de gran parte del siglo XX.

Este primer momento de interés proto-antropológico abarca desde el último cuarto del siglo XIX a mediados del siglo XX. Aquí podemos mencionar uno de los antecedentes interesantes para profundizar la posterior aparición de la antropología uruguayana. Es la reflexión etnológica y arqueológica que surge con las primeras exposiciones internacionales, en las cuales se participa y se muestra una imagen del país. Dos son de relevante importancia: la Exposición Universal de París en 1889 y en 1892, en Madrid, la exposición o conmemoración de los 400 años del “descubrimiento” de América, ya mencionada. Los abordajes sobre la cultura humana están orientados, en este período, en su mayoría, a la descripción de los restos materiales de los indígenas que habitaron este territorio y algunas reconstrucciones etnohistóricas o paleoetnológicas. Podemos señalar, en función de las publicaciones del período, un pasaje de intereses relacionados a lo indígena, particularmente lo charrúa, hacia una cierta ampliación en los intereses sobre lo humano, incluyendo lo afro, lo folklórico, la vida rural, etc. También en este momento, es posible ubicar a un grupo de investigadores interesados en la descripción de la vida en el campo del Uruguay. Cabe mencionar a Daniel Granada (*Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, 1896) donde releva y registra supersticiones, creencias y mitos del territorio, y al médico Roberto Bouton (*La vida rural en el Uruguay*, 1940). Estos autores, desarrollaron sus descripciones entre 1890 y 1920 y enfocaron su interés en la vida cotidiana de las zonas rurales del Uruguay y sus tradiciones. Fernando Assunção, continuador de esta línea, escribió, en las décadas de los cincuenta y sesenta, numerosos libros sobre el gaucho, el mate y las tradiciones de la vida rural.

A comienzos del siglo XX, aparece como tema de interés para los intelectuales y escritores: los afrodescendientes. Esta temática fue muy estudiada por Idelfonso Pereda Valdés, quien fuera, además, un gran impulsor de los estudios folklóricos en Uruguay, llegando a publicar, durante la intervención de la Universidad por la dictadura militar, un manual disciplinar: *Introducción a la Antropología Cultural* (1984). Una temática poco explorada por la antropología en nuestro país es la música y la danza. Sin embargo, desde la década de los cuarenta, Lauro

Ayestarán y Flor de María Rodríguez, realizaron varios trabajos con una impronta antropológica, basando sus investigaciones en trabajo de campo y en el contacto directo con el objeto de estudio y su contexto (Adib, Santos y Serra 2003).

En este contexto, es clave mencionar la *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología*, aparecida en 1927, un año después de la fundación de la Sociedad. Como señala Cabrera (1988), la asociación surge bajo la iniciativa de Horacio Arredondo y congrega a un conjunto de intelectuales provenientes de diversas profesiones. La *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología* alcanzó diecisiete tomos y los ocho primeros corresponden a una primera época, que fue más bien de coleccionistas y amateurs. En una segunda época, se va consolidando el desarrollo de investigaciones que se aproximan a la tarea de la arqueológica científica. De todas formas, las tematizaciones, extensiones y contenidos de los artículos que conforman la publicación son muy variadas. El último tomo, el número XVII, fue publicado en 1978 (Fabreau 2007).

Un segundo momento, para pensar el desarrollo de la antropología en Uruguay, podría abrirse sobre finales de la primera mitad del siglo XX. Un hito fundamental para las humanidades y las ciencias, y, por lo tanto, para la reflexión antropológica, es la creación en 1945 de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Esta institución va a tener un rol importante como punto de inflexión en los intereses de múltiples actores que venían trabajando en este campo polimorfo proto-antropológico y eso se vuelve visible en lo que podemos considerar por sus características como un momento diferente. La Facultad de Humanidades y Ciencias, después de numerosos antecedentes que durante muchos años quedaron en buenas intenciones, fue finalmente creada por ley el 3 de octubre de 1945, y comenzó a funcionar, con pocos recursos, al año siguiente. El artículo 2° de dicha ley, le atribuía "como finalidad esencial, la enseñanza superior e investigación en Filosofía, Letras, Historia y Ciencias" (Sambarino 1969).

En 1954, llega a Montevideo el etnólogo francés Paul Rivet, de reconocida trayectoria en su tiempo en varias ramas de la antropología (cultural, física y lingüística). Fundador del Museo del Hombre de París. Ese año, el día 7 de diciembre, se realiza en el aula del Instituto de Filología de la Facultad de Humanidades y Ciencias un "Coloquio sobre las Ciencias del Hombre" en el que intervinieron profesores de esa casa de estudios (Paulo de Carvalho Neto, Eugenio Petit Muñoz, Arturo Ardao Eugenio Coseriu y Alfonso Llambías de Acevedo) y otros intelectuales relacionados con la investigación antropológica, como Daniel Vidart y Rodolfo Maruca Sosa. Rivet recomendó la creación de un "Seminario de las Ciencias del Hombre" y de un "Museo de Etnología" en la misma institución. Este momento, es sin duda el antecedente más antiguo de un intento de institucionalizar la antropología en la Universidad de la República. Las recomendaciones de Paul Rivet no lograron generar entusiasmo e interés para que ello sucediera. Sin embargo,

ese mismo año y en el mismo marco institucional, en la cátedra de Prehistoria del Litoral Rioplatense, a cargo del Prof. Eugenio Petit Muñoz, se dictaron cursos extracurriculares de Antropología Social y Arqueología (Cabrera 1988).

De esta manera, en la década de los años cincuenta, investigadores provenientes de distintas disciplinas como el derecho, la historia y las letras, realizan estudios sobre aspectos de la vida social y cultural del territorio. En este sentido, cabe mencionar la actuación de Eugenio Petit Muñoz, docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias, abogado e historiador. Su obra es extensa y referida a temáticas vinculadas con la educación, específicamente con la Universidad de la República y sus rectores, así como a la historia del Uruguay, y en especial de las condiciones de los esclavos y las poblaciones indígenas. También en este contexto, podemos hacer referencia al trabajo de Ildefonso Pereda Valdés, dedicado centralmente al estudio de la condición de los afrodescendientes y de las culturas populares. Se inició con un conjunto de ensayos reunidos en *El negro rioplatense y otros ensayos* (1937) y continuó con una serie de varios trabajos en el período. Cerrando este recorrido con la publicación *El negro en el Uruguay: pasado y presente* (1965). Los trabajos de Paulo de Carvalho Neto, centrado en temas de folklore, fiestas populares y carnaval, son una referencia para los estudios sobre el folklore del período. Luego de una variada trayectoria en Brasil, se trasladó en 1951 a Montevideo, como miembro de la misión cultural de Brasil en Uruguay. En la Universidad de la República (UdelaR), dirigió el seminario de Sociología, fue docente libre de la cátedra de Antropología en la Facultad de Humanidades y Ciencias y también dictó clases de Folklore en el Instituto Cultura Uruguayo-Brasileño. Escribió los ensayos *Concepto de folklore* (1956), *Folklore y psicoanálisis* (1956) y *Folklore y Educación* (1961). En 1954, presidió la delegación uruguaya al Congreso Internacional de Folklore de Sao Paulo.

Estos destacados intelectuales, no sólo hicieron importantes contribuciones al conocimiento antropológico que plasman en publicaciones, sino que además, generaron eventos, instancias de formación y sobre todo, nuevas estructuras organizativas. Según reseña Leonel Cabrera (1988), en 1948 se crea la “Asociación de Lingüística y Antropología de Montevideo”, por iniciativa del Prof. Olaf Blixen. Esta asociación, se transforma en 1951, en la “Sociedad de Antropología del Uruguay”. Dentro de los fines de la institución se señala: “[...] tratar de que la Antropología ocupe en la Enseñanza Superior el lugar que le corresponde por su jerarquía y significación [...]” (Vidart 1962). Se nombra, además, a los integrantes de esta sociedad: Olaf Blixen (Secretario General) Eduardo Acosta y Lara, Paulo de Carvalho Neto, Julio Chifflet, Carlos Fein, José Joaquín Filgueira, Juan Muñoz, Ildefonso Pereda Valdés, Eugenio Petit Muñoz, Washington Vásquez y Daniel Vidart. Más tarde, se asocian entre otros, Miguel Klappenbach, Pablo Montero Zorrilla y Antonio Taddei. En este marco, se organiza conjuntamente con el Museo

de Historia Natural y el Instituto de Estudios Superiores, la “Semana Uruguaya de Antropología”, en tres instancias: 1958, 1960 y 1961.

En este período, también aparece el auge de los estudios sobre folklore, formándose en 1945 la “Sociedad Folklórica del Uruguay” que va a tener entre sus integrantes a Fernan Silva Valdés, Lauro Ayestarán, Ildefonso Pereda Valdés y Horacio Arredondo. Posteriormente, Paulo Carvalho Neto funda el Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay (CEFU) en el cual también participa Ildefonso Pereda Valdés. El CEFU fue fundado el 22 de agosto de 1954 (fecha en que se conmemora el día Internacional del Folklore), con los alumnos de los cursos de *Folklore General y del Brasil* del Instituto de Cultura Uruguayo-Brasileño y de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias, a cargo del Paulo de Carvalho Neto. Su objetivo consistía en realizar y fomentar las investigaciones de campo y seminarios relativos al Folklore y ciencias conexas en el Uruguay, su enseñanza y su difusión (Figueira 1956).

Daniel Vidart en 1961, lidera la fundación del “Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos Dr. Paul Rivet”. Este centro va a tener como objetivos centrales el desarrollo de instancias de intercambio académico como mesas redondas, seminarios y cursos de alto nivel científico, procurando la participación de investigadores nacionales y extranjeros, así como el desarrollo de investigaciones de campo en el área rioplatense. Vidart también fue profesor de ciencias geográficas en educación secundaria, profesor de sociología en el Instituto de Profesores Artigas, y profesor de antropología social en la Escuela Universitaria de Servicio Social, de la Universidad de la República hasta 1972, único espacio curricular en la Universidad para la disciplina. También actuó como jefe del Departamento de Sociología Rural y Director del Centro de Recursos Humanos del Ministerio de Ganadería y Agricultura hasta ese mismo año. La figura de Daniel Vidart¹, como la de muchos autores que recorrimos en este texto, merecería un artículo aparte. En palabras de Real de Azúa “Sus temas predilectos son los de la antropología cultural del país y de iberoamérica, la vida rural y sus estructuras, instituciones y costumbres, los aportes extranjeros que formaron nuestra nacionalidad o las predilecciones populares, sean ellas el mate, el juego o el tango” (2012: 361). En ese marco, reflexionó sobre la conformación de la identidad uruguayo-oriental, desde varios ángulos: la historia de los charrúas, los guaraníes, el gaucho, las corrientes migratorias, la negritud, el tango, el mate, etc.

1 La obra de Daniel Vidart es sumamente extensa y abarca varios de los momentos mencionados en una amplitud de temáticas y géneros, por lo menos desde 1946 hasta el 2015 presenta publicaciones relevantes para pensar el desarrollo de la antropología en Uruguay.

Paralelamente, un nuevo impulso se habría generado a partir de la llegada en 1964 de Darcy Ribeiro a Uruguay, en donde se exilió a partir del golpe de Estado encabezado por el General Castelo Branco al presidente Joao Goulart, y donde va a permanecer hasta 1968. Darcy Ribeiro se integró ese mismo año como profesor invitado en la Facultad de Humanidades y Ciencias, dicta el curso “Introducción a la antropología cultural: teoría de la cultura” que continúa en 1965 con trabajos prácticos. La impronta e intereses de Ribeiro apuntaban a generar grandes esquemas históricos culturales para entender tanto la complejidad de Brasil como la de las Américas. Varios de los intelectuales con los que Ribeiro compartió esta etapa montevideana recibieron su impronta y alguno de ellos como Renzo Pi Hugarte² tomaron el camino de la antropología como profesión (Abaddie *et al.* 2015). Renzo Pi, había viajado por distintos países de América Latina como Bolivia, Perú y la Amazonia, conocía la obra etnográfica de Darcy Ribeiro. Se convirtió en su principal colaborador y en el traductor de sus obras al español, participando de distintas maneras en la escritura de sus obras sobre los pueblos americanos y la antropología (Rico 2013).

En este contexto signado por grandes inquietudes intelectuales, sociales y políticas en el que varios jóvenes comenzaban a acercarse y formular sus primeras aproximaciones antropológicas y etnográficas, vieron sus expectativas frustradas ante el golpe de Estado de 1973. Esto trajo consigo la instalación de una dictadura cívico-militar, intervención de la Universidad de la República, cierre de la Facultad de Humanidades y Ciencias y la expulsión de sus docentes, y su posterior reapertura ya reorganizada bajo los dictámenes del intervencionismo dictatorial. El período reseñado que se clausura con el golpe de Estado abarca más de dos décadas por donde transitaron varios actores, tanto nacionales como extranjeros. La concreción de acciones, iniciativas y formas de organización, tuvieron como eje la reflexión, difusión y enseñanza de la antropología. Este período constituyó las condiciones de posibilidad que facilitó el proceso posterior de institucionalización de la disciplina.

El tercer momento que queremos señalar, sucede en este contexto, con la apertura de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en 1976. Fue impulsado también por el rescate arqueológico que organizó la Unesco en el lugar del embalse de la actual Represa de Salto Grande. La apertura de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en este contexto es un caso peculiar, muchas veces señalado

2 La semblanza de Renzo Pi Hugarte merecería un capítulo aparte. Entre sus trabajos podemos mencionar el realizado con Germán Wettstein en 1955, *Situación Actual del Rancherío Uruguayo: el rancharío de Cañas de Tacuarembó en el panorama general de nuestros rancharíos*. Este texto recoge el trabajo campo realizado en Tacuarembó en el marco de las famosas misiones socio-pedagógicas de la época. *El legado de los inmigrantes* junto a Daniel Vidart en 1969; *Los indios del Uruguay*, en 1992; *Los cultos de posesión en Uruguay*, en 1997; entre una copiosa producción académica.

por antropólogos y universitarios de toda América. Es por demás conocido que durante el auge y escalada autoritaria de las décadas de los sesenta y setenta, fueron cerradas muchísimas carreras de ciencias sociales y antropología. Estos estudios podían poner de manifiesto las contradicciones de los sistemas sociales y políticos, y denunciar la profundización y extensión de la miseria. La enseñanza de la antropología, en tanto carrera académica, se institucionaliza con la creación de la licenciatura en Ciencias Antropológicas, en el ámbito de la Facultad de Humanidades y Ciencias, bajo el Decanato del Miguel Klappenbach, en la Universidad intervenida, sin legitimidad y fuertemente represiva. La licenciatura se abre bajo la dirección del arqueólogo Antonio Austral que viaja periódicamente desde Argentina. La mayor responsabilidad, y quizás la mayor impronta, recayó en los inicios de la especialización en antropología cultural y etnografía en los profesores Olaf Blixen y Vicente Giancootti, ambos con marcados estilos personales (Diconca 2007).

Como señala Diconca (2007), la licenciatura se abre entonces con serias dificultades para su implementación. Fundamentalmente en las asignaturas directamente vinculadas a la antropología y en particular en su orientación social. Esta situación se intentó solucionar con la invitación de profesoras extranjeras que temporalmente residieron en Montevideo o viajaban periódicamente, entre ellas se menciona a Mireille Batut d’Haussy, especialista en filosofía y antropología de la religión, o la antropóloga y lingüista Harriet Esther Manelis Klein (Fulbright lecturer in anthropology, 1978) que dicta un seminario de etnografía americana. También Ana María Musicó que dictaba antropología social trasladándose desde la Argentina, así como profesores provenientes de Alemania a cargo de los cursos de pedagogía.

Este primer plan de estudios de 1976 establecía una duración de 4 años para la carrera y constó de 27 materias. Comparándolo con similares carreras de otras universidades regionales, se puede señalar que no se encontraba en sintonía con los avances de la disciplina al momento (Pi 1997). No hubo lugar en ese Plan para exposiciones y análisis amplios de las teorías antropológicas modernas y tampoco lo hubo en la práctica del aula, pues de hecho se desalentó a docentes y estudiantes que lo pretendieran. Durante todo ese período, tampoco se estimuló a los docentes dedicados a la antropología social y cultural a que llevaran adelante investigaciones originales y así fue que varios de ellos no realizaron ninguna pesquisa.

Corona este momento, la creación del Museo Nacional de Antropología (MNA) en 1981. Al día de hoy, integra su acervo una colección arqueológica y una etnográfica. Dentro de sus cometidos incluye: “[...] la investigación, documentación, conservación, exhibición, educación y divulgación del patrimonio antropológico de la Nación” (Ley N° 16.320, 1991). El MNA, dependiente del Ministerio de

Educación y Cultura, gestiona y desarrolla el patrimonio antropológico a través de sus cometidos. Asimismo, dispone de una biblioteca, organiza y apoya eventos de carácter académico y diferentes exposiciones (García y Boggio 2017).

Con el retorno a la democracia, se puede pensar un cuarto momento en este recorrido. Al caer la dictadura y con ella la intervención de la universidad en 1985, hubo que rearmar el plantel de profesores de la carrera de antropología. Las autoridades legítimas nuevamente al frente de la Facultad, procedieron a efectuar llamados y concursos conformándose así un nuevo cuerpo docente. A partir de aquí, se abre un nuevo período con la dirección del Departamento de Antropología por Daniel Vidart.³ El nuevo cuerpo docente que iba a refundar la antropología social en el Uruguay posdictadura estaba integrado mayoritariamente por antropólogos venidos del exilio, acompañados por jóvenes egresados que iban a formarse con ellos. A partir de ese momento, hasta los noventa, la licenciatura fue un lugar muy rico en intercambios, tentativas de conformar programas de investigación y en re-diseños varios a partir de nuevos planes de estudio. Dos aspectos clave dificultaron la madurez de la disciplina en estos años. El primero de ellos tiene que ver con la ausencia de una tradición etnográfica, esto significa un desarrollo sistemático por parte de investigadores y estudiantes de grado y de posgrado de etnografías como práctica antropológica habitual, que para el caso uruguayo recién comienza a madurar a partir del año 2000. El segundo elemento fue la ausencia de programas de posgrado, que relativamente hace pocos años se han logrado consolidar. En esta etapa es que se puede ver el comienzo de la conformación de algunas de las líneas de trabajo que alcanzarán niveles de consolidación posteriormente (Guigou 2016).

En este recorrido, el proceso, apertura y consolidación de los estudios de posgrado en antropología en Uruguay pueden ser tomados como un quinto momento. A partir del año 2001, y en función de la organización en la FHCE de la Maestría en Ciencias Humanas, con una opción específica en antropología (Antropología de la Región de la Cuenca del Plata) varios investigadores de la vecina orilla llegaron aportando presencia y vínculos a partir del dictado de cursos en este posgrado. En este periodo y en el inmediatamente anterior, los egresados de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas fueron buscando oportunidades de continuar estudios de posgrado en el país y en el exterior. Muchos de ellos se integraron a otras maestrías de la FHCE, conformando parte de las primeras cohortes de las maestrías en Estudios Migratorios, en Historia del Uruguay y en Estudios Fronterizos. Por otra parte, muchos egresados optaron por continuar sus estudios de posgrado fuera del país siendo esta una posibilidad importante, pero que no ha sido siempre una posibilidad para todos los egresados. En ese periodo e incluso hasta el presente,

3 La dirección del Departamento fue ocupada desde la apertura democrática por Daniel Vidart, Renzo Pi Hugarte, Sonia Romero Gorski, Nicolás Guigou y actualmente Susana Rostagnol.

podemos encontrar egresados de antropología profundizando sus estudios en México, Estados Unidos, España, Inglaterra, Argentina, Brasil y otros países.

A partir del año 2010, la FHCE se encaminó en un proceso que le permitió avanzar en el cumplimiento de los exigentes requerimientos académicos y de recursos humanos de calidad, para implementar los doctorados de corte disciplinario (a diferencia de su maestría única). Respondiendo, de esta manera, a una fuerte demanda acumulada desde años atrás. Finalmente, en marzo del 2014, comenzó el doctorado, inicialmente en las cinco disciplinas disponibles de la Maestría en curso, posteriormente, se incorporó el Doctorado en Educación. El Programa de Doctorado es dirigido por una Comisión Académica y su coordinador/a es designado/a por el Consejo de Facultad. El doctorado depende académicamente de los Institutos de la Facultad y al igual que la maestría, se cursa en forma gratuita (FHCE 2019).

Presente

La formación académica en antropología se compone por la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, creada en 1976. Su estructura académica la conforma el Instituto de Ciencias Antropológicas, que agrupa tres departamentos: Antropología biológica, Antropología Social y Arqueología, con la posibilidad de continuar la formación tanto a nivel de maestría como de doctorado. Este modelo boasiano de organización y estructura curricular de la formación en el grado, si bien ha ocasionado cierta limitación en la posibilidad de crecimiento de los distintos departamentos, sobre todo en lo que a la distribución de recursos se refiere a la interna de la FHCE, también ha propiciado la agrupación de antropólogos sociales, biológicos y arqueólogos, produciendo interesantes trabajos transversales colaborativos⁴ y ampliando muchas veces la perspectiva del objeto de estudio.

Al menos hace dos décadas se comienzan a consolidar líneas y áreas de actuación concreta al aparecer con más frecuencia trabajos relacionados al conocimiento sobre política, cultura y territorio (De Giorgi 2002); el estudio de las problemáticas locales y regionales desde el punto de vista de la antropología de la salud (Romero 2003); sobre género, cuerpo y sexualidad con aportes significativos de Susana Rostagnol (2000, 2002), antropología y religión, identidades y alteridades nacionales y regionales (Guigou 2011) con un vínculo próximo con la antropología visual. Posteriormente se abren nuevas áreas temáticas, que abordan diferentes

4 Un ejemplo de ello es el audiovisual del 2010 “Los narradores del Caraguatá” realizado por el Laboratorio de Arqueología del Paisaje y Patrimonio del Uruguay (LAPPU) integrado por un equipo de arqueólogos y antropólogos pertenecientes a la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República (UDELAR) con la colaboración de la Intendencia Municipal de Tacuarembó. Disponible en: <https://digital.csic.es/handle/10261/25625>

prácticas y contextos incluyendo el patrimonio inmaterial (Romero 2010), el turismo (Campodónico 2005), configuraciones de la vulnerabilidad y la violencia (Fraiman y Rossal 2011); ambiente, desarrollo y cambio climático (Taks y Foladori 2004, Taks 2008); entre otros.

También se viene desarrollando con diferentes alcances diversas áreas relacionadas a perspectivas de temáticas innovadoras en la disciplina. La investigación y producción antropológica en Uruguay abarca una gran diversidad de líneas, lugares, actores, concepciones, linajes y referentes teóricos. Cabe resaltar la importante contribución que se hace desde la investigación etnográfica al conocimiento y reconocimiento de historias locales, documentación y registro de narrativas localizadas en el interior del país, descentradas de la fuerte tendencia general a ocuparse de la vida montevideana. Esta pluralidad implica una riqueza y plantea a su vez, desafíos en cuanto a la articulación del conjunto de estudios y la producción de conocimiento que permitan el reconocimiento de la propia aportación a la teoría antropológica.

Líneas de investigación en Uruguay

Se han realizado estudios sobre una pluralidad de temas, la mayoría centrados en problemáticas sociales. Actualmente, jóvenes investigadores y docentes desarrollan nuevas líneas de investigación sobre diversos temas como ser: poblaciones urbanas, identidades, migrantes, medioambiente, turismo, matriz energética, violencia, salud, educación, procesos políticos, memoria, derechos humanos, religión, relaciones de género, drogas, fiestas populares, sexualidad, gauchismo, afrodescendencia, etnobotánica, etnobiología, etc. Participando muchos de estos investigadores con resultados de sus investigaciones en jornadas académicas y en congresos locales, regionales e internacionales, marcando la presencia de Uruguay e intercambiando con colegas de otras latitudes.

En la actualidad, diferentes Programas de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), y Grupos de Investigación de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) son coordinados por antropólogos docentes e investigadores que se desempeñan en diferentes áreas de la Universidad de la República (UdelaR). En este marco podemos destacar: el Programa de Antropología y Salud; el Programa de Género, Cuerpo y Sexualidad; el Núcleo de estudios migratorios y movimientos de población, Programa de Investigación en Antropología Visual, de la Imagen y las Creencias; líneas de trabajo sobre Matriz energética nacional; Etnobiología y Etnobotánica; entre otros.

Asimismo debemos mencionar la publicación de revistas académicas, responsables de la difusión de la producción antropológica en Uruguay. Estas tienen un

antecedente inmediato en el *Anuario de Antropología Social y Cultural*, en el año 2000, con más de trece ediciones en su haber. Cada año el Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay abordaba un tema en torno al cual articulaba sus diferentes secciones. De esta manera, promovía la diversidad de actividades e iniciativas sobre el conocimiento antropológico a nivel nacional.

Posteriormente, las nuevas exigencias académicas permitieron actualizar las revistas nacionales en publicaciones arbitrada e indexadas. Actualmente se publican en Uruguay:

La revista *Trama*⁵, de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS). Nace como proyecto premiado por los Fondos Concursables para la Cultura (MEC), en 2009. Es una revista anual y hasta el año 2013 fueron publicados 4 números en formato impreso y a partir de 2014 se da continuidad al proyecto fundacional en formato digital, publicándose en el 2020 su número 11. Desde el comienzo de su segunda etapa, *Trama* se convierte en revista arbitrada e indexada en Latindex, siendo los artículos originales sometidos a evaluación externa. El objetivo de la revista es el de contribuir a la difusión del conocimiento antropológico a nivel nacional y regional.

Por su parte, la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*⁶ surge en el año 2016 como una adecuación del Anuario de Antropología Social y Cultural. Es una comunicación semestral que publica artículos originales e inéditos y da cuenta de la producción académica. Es una revista arbitrada e indexada en Scielo, que busca potenciar la diversidad del conocimiento antropológico en Uruguay y la región. A su vez, mantiene y destaca la vocación de análisis de la escritura y la observación etnográfica de los fenómenos culturales en general. De esta manera, la labor académica en Uruguay logra un alcance y visibilidad significativa a nivel nacional e internacional.

Actualmente, la antropología en Uruguay, se encuentra presente en varios niveles de formación, principalmente terciarias y universitarias. Con las cuales saca a relucir su origen histórico de reconocerse en el marco de las configuraciones disciplinares como un saber de frontera, orientada a establecer debates con otras áreas del conocimiento. De esta manera, la antropología se encuentra en Uruguay presente en formaciones vinculadas al turismo, la educación, la comunicación, al medio ambiente, al cuerpo, etc. En este contexto también se ha comenzado a recorrer un camino que busca pensar el recorrido, reflexionando sobre el contexto y el desarrollo de la disciplina (Pi 1997, Romero 2010, Abaddie *et al.* 2015, Rostagnol 2016, Guigou 2016, García y Boggio 2017, Abaddie, Vienni y

5 <http://www.auas.org.uy/trama/index.php/Trama>

6 <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/revantroetno/issue/view/53>

Gatti 2018, Vienni, Abaddie y Gatti 2018, del Castillo 2020) tanto con sus vínculos históricos en el territorio como el diálogo con las latitudes próximas de la patria grande (Gatti y De Souza 2018).

Futuros

La formación de estudiantes en la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, sumado a la formación de maestrandos y doctorandos en antropología, han aumentado significativamente en las últimas décadas. De esta manera, la acumulación etnográfica en términos de tesis de Grado, Maestría y Doctorado hacen que la antropología social se encuentre claramente cimentada en términos disciplinarios. El desarrollo de la comunidad de antropólogos sociales, tanto en términos numéricos como de ocupación profesional en el ámbito universitario y en el espacio público o privado, nos lleva a ser optimistas sobre el desarrollo futuro de la antropología local. En este sentido, apunta el hecho de poseer dos revistas arbitradas, un Departamento de Antropología Social en constante crecimiento y una Asociación Uruguaya de Antropología (AUAS) que nuclea a antropólogos/as, muy activa y con constante presencia social, política y académica.

La Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural⁷ (AUAS), se funda en el año 2005. Su objetivo principal es dar visibilidad profesional y consolidar la antropología social y cultural en el Uruguay. Entre sus fines encontramos el de regular el ejercicio de la profesión, enriqueciendo la formación técnica de sus socios, y brindando asesoramiento para el ejercicio laboral. Buscando promover y apoyar la producción de investigaciones antropológicas. De esta manera, se ha concretado la realización diferentes actividades, como los concursos fotográficos, así como el desarrollo de su revista *Trama*. Así mismo, desde la AUAS se ha potencializado el relacionamiento con organizaciones similares en el ámbito nacional e internacional. Tal es así, que se han creado lazos a través de las diferentes Reuniones de Antropología del Mercosur (RAM), con la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y World Council of Anthropological Associations (WCAA). Cabe destacar la concreción de los estatutos de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) teniendo como sede al Uruguay, siendo uno de sus socios fundadores.

7 <http://www.auas.org.uy>

Cierre a modo de apertura

Si bien, como en todos lados existen multiplicidad de formas de hacer y entender la antropología, al centrarnos en la manera de pensar, problematizar y abordar diversas líneas temáticas, es posible reconocer aspectos de la especificidad disciplinar que permite delimitar problematizaciones, permitiendo comprender de forma articulada, minuciosa y densa las prácticas, procesos y fenómenos sociales. En términos generales, aplica siempre una mirada crítica y detallada en relación a los conceptos utilizados en las ciencias sociales y humanas, fundamentalmente aquellos a partir de los cuales construimos nuestros problemas de investigación. En este proceso se construye una ética que busca evitar la violencia etnocéntrica, epistémica, sociocéntrica y colonial (Rostagnol 2016). Hace uso de la reflexividad para incluir las perspectivas, sentimientos y pensamientos de los sujetos con quienes construimos el conocimiento, los otros con los cuales interactuamos en el trabajo de campo. Esto permite cuestionar nuestros propios conceptos y la violencia que se ejerce con ellos.

Fenómenos, prácticas y procesos se articulan con los grandes movimientos de los procesos civilizatorios (Krotz 1993), pero la antropología pone el acento en la heterogeneidad de las configuraciones sociales y culturales, así como los aspectos procesuales (Rostagnol 2016). La permanente tensión entre lo general y lo específico, lo universal y lo particular, habilita “[...] no generalizar a través de casos particulares sino generalizar dentro de éstos”, como señala Geertz (2005: 36), dan algunos indicios del trabajo antropológico. En las últimas décadas, la empresa antropológica ha profundizado un proceso de descolonización, procurando integrar la polifonía, de formas de entender el mundo y las consiguientes epistemes. Dando lugar a las antropologías mundiales como cosmopolíticas radicales, como señala Gustavo Lins Ribeiro (2009). Pensando y repensando sobre posibilidades que habiliten nuevas modalidades de construcción de conocimiento y formas de transmitir a las nuevas generaciones la actitud crítica radical (Rostagnol 2016) que permita pensar de forma creativa posibilidades de transformaciones sociales que habiliten equidad y derechos e integren la comprensión de los diversos procesos civilizatorios (Norbert Elias 1998).

La antropología tiene como uno de sus instrumentos privilegiados el trabajo de campo y con él la etnografía que se desarrolla y tiene implicancias específicas en lo que a la antropología se refiere. Busca articular la comprensión de fenómenos con la contextualización de los procesos en los cuales se desarrollan. Es así que las antropologías latinoamericanas han desarrollado características propias, cada vez más preocupadas por los problemas sociales donde actúan, como un investigador ciudadano (Jimeno 2000) comparte las mismas circunstancias políticas y económicas con el otro, tiene un destino político compartido (Krotz 1993). Estas particularidades hace que gran parte de las antropologías llevadas adelante en

Uruguay conjuguen instancias de investigación puramente académicas con otras vinculadas a la co-participación y a la acción, anclándose, dialogando, vinculando y fortaleciendo una larga tradición extensionista de la Universidad de la República, que es parte sustancial no solo de las distintas funciones universitarias sino que del propio ethos universitario (Rostagnol 2016).

El conocimiento antropológico amplía el alcance de las ciencias sociales y las humanidades, así como el conocimiento sobre esa figura que la modernidad construyó del ser humano. Moviliza el horizonte del conocimiento, la comprensión de los distintos procesos culturales y sociales en el entendimiento de diversos aspectos de las identidades, profundizando en las particularidades de cada sociedad.

A lo largo de esta historia intelectual y cultural de la antropología en Uruguay se ha podido visibilizar cómo se van construyendo determinados recorridos que le dan legitimidad y reconocimiento ya sea, a determinados autores, al elenco de autores, a monografías que se transforman en determinado contexto en el linaje socialmente consagrado de la disciplina (Peirano 1991) y a su vez, como se establecen omisiones o silencios en otros casos. El volver reiteradamente sobre el recorrido histórico y los diferentes autores constituye el punto de partida sobre el cual se irán construyendo los linajes propios y particulares. Entre el distanciamiento y la réplica, cada momento intenta dar respuestas a las preguntas que se configuran como posibles y que interpelan al ser humano.

Como cierre, queremos reconocer que este recorrido de autores y actores vinculados al devenir de las antropologías en Uruguay no es exhaustivo ni pretende serlo. Solo pretendió mostrar que hay una diversidad de caminos posibles para pensar los linajes de las antropologías en nuestro contexto y que es un campo fértil para pensarnos. Los cuarenta textos y cuarenta y siete autores que integran este volumen y que se agrupan bajo nueve encabezados escogidos y ordenados, tal cual lo indica aquella antigua enciclopedia china citada por Borges en *El idioma analítico de John Wilkins*, son una muestra de la producción antropológica contemporánea, pero como dice el refrán, *ni son todos los que están, ni están todos los que son*. Esperamos que esta selección y yuxtaposición sirva para encontrarnos, mirarnos, conocernos, vernos y leernos.

Referencias citadas

- Abaddie Gago, Lucía *et al.* 2015. Reflexiones sobre la profesionalización de la antropología en Uruguay. Montevideo: *Trama* (6).
- Abaddie Gago, Lucía, B. Vienni Baptista y Pablo Gatti Ballestero. 2018. *Egresar de Humanidades. Un estudio sobre las trayectorias de egresados de*

- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. Montevideo: FHCE.
- Adib Barreiro, Álvaro, Carlos Santos y Carlos Serra. 2003. Music and Anthropology: agreements and disagreements The Crisis of a Concept. Folklore between Music and Culture. En: <http://www.imc-cim.org/mmap/pdf/prod-serra-e.pdf>
- Ardao, Arturo. 1971. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo: Departamento de Publicaciones-UdelaR.
- _____. 1950. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera Pérez, Leonel. 1988. *Panorama retrospectivo y situación actual de la arqueología uruguaya*. Universidad de la República. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Campodónico, Gabriela. 2005. “Locales y visitantes en Colonia del Sacramento: un estudio de caso”. En: *Anuario de Antropología social y cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan.
- De Giorgi, Álvaro. 2002. *El magma interior. Política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- del Castillo, Federico. 2020. Huellas evolucionistas en la literatura protoantropológica uruguaya sobre los Charrúas en el cambio de siglo (1890-1911). *Memoria Americana. Cuadernos De Etnohistoria*. 28 (1).
- Diconca, Beatriz. 2010. “La enseñanza de la antropología en el Uruguay, desde sus inicios”. En: *Orígenes y perspectivas de la antropología social y cultural. Recorriendo el pasado desde el presente de la antropología en Uruguay*. Seminario 28 y 29 noviembre 2007. Montevideo: AUAS.
- Elías, Norbert. 1998. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fabreau, Martín. 2010. “Sobre las primeras publicaciones antropológicas en el Uruguay: la pléyade, los textos, las vías”. En: *Orígenes y perspectivas de la antropología social y cultural. Recorriendo el pasado desde el presente de la antropología en Uruguay*. Seminario 28 y 29 noviembre 2007. Montevideo: AUAS.
- FHCE. 2019. *Memoria y rendición social de cuentas 2010-2018*. Montevideo: FHCE / UdelaR - Unidad de Comunicación, Medios Técnicos-Ediciones (UCMT-E).
- _____. 2012. *Directorio de investigadores e investigaciones*. Montevideo: FHCE / UdelaR - Unidad de Comunicación, Medios Técnicos-Ediciones (UCMT-E).
- Figueira, J., P. De Carvalho Neto y W. Vásquez. 1956. Actividades antropológicas en Uruguay 1956-1957. *B.B.A.A. Boletín Bibliográfico De Antropología Americana*, 19-20 (1): 108-120.
- García, María y Boggio, K. 2017. “Recuperar la memoria para escribir la historia. La antropología en Uruguay”. En: Jairo Tocancipá (ed.), *Antropologías en América Latina*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Gatti Ballestero, Pablo y Lydia de Souza 2018. *Diálogos con la antropología latinoamericana*. Montevideo: AUAS-ALA.
- Geertz, Clifford. 2003. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guigou, Lelio Nicolás. 2016. "Antropología social en la nación uruguaya". En: *70 años Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. Montevideo: FHCE-La Diaria.
- _____. 2011. *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las corrientes inmigratorias rusas en Uruguay*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura.
- Jimeno, Myriam. 2000. "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En: Jairo Tocancipá (ed.). *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia*. pp. 157-190. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ley N° 16320. 1991. El Museo Nacional de Antropología creación, Art. 61 del Decreto-Ley N° 15.167, agosto de 1981. En: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/16320-1992/257>
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.). 2009. *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Universidad Iberoamericana.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3 (6): 5-12.
- Mendez Vives, Enrique. 1975. *El Uruguay de la modernización 1876-1904. Historia uruguaya*. Tomo 5. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Peirano, Mariza. 1991. Os antropólogos e suas linhagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 16 (6): 43-50.
- Pi Hugarte, R. 1997. Sobre la antropología en el Uruguay. *Horizontes antropológicos*. (UFRGS) 3 (7): 36-62.
- Real de Azúa, Carlos. 1964. *Antología del ensayo uruguayo*. Montevideo: Universidad de la República.
- Rico, Álvaro. 2013. Renzo Pi Hugarte (1934-2012). In memoriam. *Antropología Social y Cultural*. (2): 213-217.
- Romero Gorski, Sonia. 2010. "Antropología social y cultural: relato sobre el desarrollo de la disciplina en Uruguay". En: Carla María Rita (ed.), *Un paese che cambia. Saggi Antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità*. pp. 53-80. Roma: CISU.
- _____. 2003. *Madres e hijos en la Ciudad Vieja: Apuntes etnográficos sobre asistencia materno-infantil*. Volumen 1. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Rostagnol, Susana. 2016. Las antropologías de principio de siglo en Uruguay. En: *70 años Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. Montevideo: FHCE-La Diaria.

- _____. 2002. "Cuerpo, mujer, concepción: superposiciones y contraposiciones entre el cuerpo físico y el cuerpo cultural". En: Asociación Psicoanalítica del Uruguay, *El cuerpo en psicoanálisis: entre la biología y la cultura*. Montevideo: Impresora Gráfica.
- _____. 2000. "Identidades fragmentadas: prostitutas callejeras de Montevideo". *Anuario de Antropología del Uruguay*, pp. 87-97. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Sambarino, Mario. 1969. La cultura nacional como problema. Montevideo: *Nuestra tierra* (46).
- Taks, Javier y G. Foladori. 2004. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana* 10 (2): 323-348. Brasil.
- Taks, Javier. 2008. "El Agua es de Todos/Water for All": Water resources and development in Uruguay. *Development*. (51): 17-22.
- Vidart, Daniel (ed.). 1962. *Amerindia N°1*. Montevideo: Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos americanos Dr. Paul Rivet.
- Vienni Baptista, Bianca, Lucia Abaddie Gago y Pablo Gatti Ballesterero. 2018. Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay. *InterCambios. Dilemas y Transiciones de la Educación Superior*. 5 (1): 116-127.

Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: un debate epistemológico¹

EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN

Horizontes contemporáneos de experimentación

En este artículo nos proponemos una indagación epistemológica sobre los sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea. Nuestro problema se centra en la forma de concebir dicho carácter experimental, preguntándonos sobre las potencialidades y alcances que ello conlleva. Si bien podemos encontrarnos con una variedad de planteos, consideramos específicamente aquellos que a nuestro entender enriquecen el ejercicio de la etnografía habilitando líneas de desarrollo para la creación de conocimiento e intervención. Esperamos no caer en la tentación de ofrecer otra versión más de lo que sería una corta pero intensa historia comenzada míticamente en el famoso seminario de Santa Fe (Nuevo México) de 1984, del que se desprenden los llamados “posmodernos” (Clifford y Marcus 1991). Si nos parece que plantearnos los sentidos de lo experimental puede ser útil y necesario, lo hacemos desde un punto de vista particular sobre la problemática, el cual va siendo explicitado a lo largo del ensayo.

El horizonte contemporáneo de ejercicio de la etnografía experimental que identificamos como potencial y merecedor de desarrollo, es hijo de esa deriva de tres décadas de inestabilidades, un “momento experimental” (Marcus y Fischer 2000) que parece haber llegado para quedarse en las ciencias humanas y sociales, con especial foco en la etnografía, junto a su gran expansión. Se trata de la puesta en crisis de la representación, de la episteme moderna, en los diversos ámbitos de investigación cada vez más interconectados. Desde nuestro punto de vista, existe un trayecto posible, más o menos presente en investigaciones contemporáneas, donde se ha ido pasando “de la retórica a la producción de

1 Original tomado de: Álvarez Pedrosian, Eduardo. 2018. Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea. Un debate epistemológico. *Revista Antropología Experimental*, (18): 249 -262.

subjetividad” (Álvarez Pedrosian 2011b). De todas maneras, esta etnografía, muy afín o directamente identificada a veces como post-estructuralista o perspectivista (Viveiros de Castro, Descola, Latour), es atacada desde aquellas posiciones que cuestionaron a la posmodernidad en su momento, ya que consideran que se trata de una nueva faceta de esta pero de menor radicalidad (Reynoso 2015). El supuesto “agotamiento” de la etnografía experimental proclamado por este tipo de cuestionamientos no ha sido tal, más bien todo lo contrario. Reynoso (1991) planteaba que las producciones más significativas se habían desarrollado entre 1977 y 1982. Sus declaraciones de entonces se ubican incluso más cerca de lo que sería el comienzo del proceso que de nuestros días, y fue gracias a él, paradójicamente, que los llamados posmodernos de la antropología norteamericana se hicieron conocer en el amplio público castellanoparlante.

Desde nuestra experiencia de formación en el campo, a mediados de la década del noventa del siglo pasado, en el contexto montevideano, la posmodernidad lo podía casi todo. Incluso los arqueólogos eran tocados por el “giro hermenéutico”. Siempre desustancializar, sin parar, al punto de desviarse de cualquier construcción. Era una suerte de meta-teoría anti-teórica; en definitiva una gran negación. No tardaron las cosas en cambiar, mientras el planeta se interconectaba, por lo menos en lo concerniente a las comunidades académicas donde la etnografía era practicada, estudiada y venerada. En el medio de las “antropologías del mundo” (Lins Ribeiro y Escobar 2008), no parece haber espacio-tiempo para ese tipo de narcisismos, aunque siguen vigentes. Lo cierto es que la conectividad virtual, la migración de los conocimientos al ciberespacio y la multiplicación de escenarios de encuentro e intercambio, es decir, el desarrollo de la comunicación científica, ha aumentado exponencialmente la posibilidad de que nuevas expresiones sean identificadas. Entre ellas, se encuentra la que aquí tratamos.

En el planteo emblemático sobre la etnografía experimental, Marcus y Fischer (2000) llevan a cabo una suerte de cotrapunto epistemológico con la obra de Kuhn, o más exactamente, con la popularización académica de sus primeros trabajos en torno al concepto de paradigma. Como hemos expresado en otras oportunidades (Álvarez Pedrosian 2008), en su momento esto parece haber sido realizado en una forma genérica, sin entrar en detalle. Existe una suerte de ambivalencia en el tratamiento del esquema de funcionamiento de las ciencias, donde Kuhn establecía dos momentos o dinámicas diferenciales: la ciencia normal y la extraordinaria. Los autores que sistematizan la cuestión de lo experimental a mediados de los años ochenta del siglo pasado, se sostienen en la idea de excepcionalidad de la práctica científica sin paradigmas hegemónicos, donde la hibridación, yuxtaposición y eclecticismo de tendencias teóricas hacen al horizonte más o menos compartido a pesar de las grandes discrepancias.

Creemos que en estas décadas se ha puesto de manifiesto la condición de “emergencia permanente” del conocimiento en ciencias humanas y sociales, donde la etnografía ha cumplido un rol central, desde la experiencia del extrañamiento dentro de la cual se conjugan las perspectivas comprensivas y críticas sin necesidad de oponerse. En ello convergen tendencias como las sostenidas en la reflexividad de tipo crítico con las fenomenológico-hermenéuticas. Estos planteos tempranos, argumentan acertadamente a nuestro parecer acerca de la relación íntima de los planteos experimentales con obras clásicas de otros períodos de la antropología y la etnografía, en especial los trabajos del modernismo francés de las décadas del veinte y treinta previas a lo que se conoció como estructuralismo (Clifford 1995), e incluso reconocen en trabajos como los de Bateson y Mead elementos innovadores al respecto (Marcus y Fischer 2000). En todo caso, la dimensión mediacional, comunicacional de la etnografía y su producción de conocimiento es decisiva. Si bien en la primera década se hizo hincapié en “la mesa” (Velasco y Díaz de Rada 1997), especialmente en las estrategias escriturales, y más en general representacionales, puestas en crisis, les siguió con el cambio de milenio el énfasis en los dilemas de lo experimental en “el campo” (Estalella y Sánchez Criado 2016). El paso del modelo o metáfora del “texto” al del “diálogo”, es aplicable a ambas instancias de la producción de conocimiento (Marcus y Fischer 2000: 59).

Así, si bien la mayor parte de la experimentación no implica una ruptura tajante con la práctica etnográfica del pasado, constituye sin embargo una reorientación fundamental. Las etnografías siempre han sido en cierto sentido experimentales [...] En un período experimental, el peligro es precisamente que se lo clausure antes de tiempo, que algunos experimentos se tomen equivocadamente como modelos, den lugar a una corriente mecánica de imitadores o restablezcan convenciones sobre bases débiles. Determinados experimentos se plantean problemas particulares a fin de examinarlos, cosa que hacen más o menos bien; pueden llevar al límite determinada cuestión, y su contribución está en demostrar ese límite. Una obra en particular puede cumplir una tarea que no tendría objeto repetir. Pero una línea de experimentación puede perder su razón de ser si se vuelve identificable como subgénero. (Marcus y Fischer 2000: 75-76).

La fuerza de las prácticas en el quehacer etnográfico

Vayamos a continuación hacia una primera dirección de los sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea. Para ello debemos descender de lo experimental a la experiencia más en general. En otras oportunidades (Álvarez Pedrosian 2011, 2014a) hemos tomado la tesis de Sáez Rueda (2002) acerca del devenir de las dos tradiciones filosóficas occidentales, las conocidas como

continental y analítica, para ubicar a la etnografía contemporánea en el mapa de las estrategias cognoscentes. Desde la primera vertiente, según su planteo, podemos encontrar una trayectoria que va de Husserl y pasa por Heidegger, donde la preocupación del pensamiento es la de alcanzar una “mundanización del sentido”, mientras que en la segunda tradición, vamos de Frege a Wittgenstein, buscando una “naturalización del significado” (Sáez Rueda 2002). Ciertamente, el “hiato ontológico” entre ambas tradiciones sigue siendo fuerte, pero este horizonte pone en evidencia una preocupación semejante por concebir al pensamiento, y el con él a la teoría, como una forma de práctica. Efectivamente, la “práctica teórica” es una “práctica entre las prácticas” (Álvarez Pedrosian 2005), lo que equivale a decir que es una meta-práctica al mismo tiempo que una práctica intersticial entre las demás, lo que es muy diferente de concebirla como una entidad trascendente. La factualidad de la teoría, es algo que la etnografía fue procesando a lo largo de su historia, para nada lineal ni evolutiva. En tal sentido, el “momento *Writing Culture*” (Clifford y Marcus 1991, Marcus 2008) puede ser visto como un efecto superficial de un movimiento epistemológico y ontológico mucho más profundo y de muy larga duración en términos temporales.

En una etnografía experimental, por tanto, la experiencia de creación de conocimiento, desde “el campo” a “la mesa” (Velasco y Díaz de Rada 1997) y viceversa, es lo que constituye su plano de inmanencia. No tener presente la problemática de la experiencia, para nada cerrada, es anular de antemano la posibilidad misma de toda experimentación. Y ello tanto en un sentido más asociado al dogmatismo empirista, donde investigar es verificar o falsear lo que la teoría previa informa, como en otro sentido opuesto, donde parece que dichas herramientas conceptuales fruto de múltiples experiencias previas no tengan nada que hacer en el acontecimiento de investigar. No es aquí momento de reiterar las consideraciones realizadas a propósito del pragmatismo que creemos anidó en la etnografía fundacional y que fuera emergiendo y siendo utilizado como fuente más o menos explícita de alimentación a partir de la denominada “crisis de la representación” (Álvarez Pedrosian 2011b, 2014a). De nuestro análisis tan solo rescatemos en esta ocasión el carácter “intempestivo”, al mejor estilo nietzscheano, de la experiencia etnográfica; lo que en los términos del primer pragmatismo también aparece como condición básica de la experiencia en tanto conmoción o perturbación a cada paso, “aparición de la diferencia” y “alteración” según el propio James (2009: 177). Estar abierto a la afectación (Favret-Saada 2005), ser atravesado por los procesos gracias al involucramiento más o menos colaborativo en medio de los flujos de procesos en cuestión, es consustancial a la propuesta. Qué hacer con todo ello, cómo producir conocimiento reflexivo que si bien comience con ello pueda ir más allá de un “género confesional” amarrado a un “yo testifical” (Geertz 1989, Marcus y Fischer 2000, Reynoso 1991), es algo que si bien estuvo presente desde el método estandar fundacional se vuelve mucho más importante una vez se asume la conmoción de la condición mediacional y transitoria de toda

producción de conocimiento sustentada en la etnografía, encontrando en ello una virtud más que un defecto (Marcus 2008).

Ser más precisos y rigurosos con la forma de tratar con las experiencias, como veremos hacia el final de este artículo, constituye un camino de maduración de lo experimental. Pero un primer paso es este ponerse en sintonía con la naturaleza práctica de la existencia, incluida la producción de conocimiento. Y si bien, en otras esferas de actuación esto puede ser minimizado por protocolos y programaciones que intenten dominar lo más posible el azar, lo intempestivo y múltiple de la proliferación experiencial, pues es necesario para solucionar cuestiones instrumentales, en la exploración de los fenómenos humanos con la finalidad de la creación de conocimiento y pensamiento, así como de una aprehensión sensible y afectiva de dichas experiencias, más bien se trata de todo lo contrario. Dejarse llevar, entonces, por lo que las propias experiencias tienen para enseñarnos, es el primer haz de sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea. La cuestión de cómo llevar esto a cabo, nos remite a lo mejor de la tradición etnográfica en sus diversas vertientes histórico-regionales. Y ello, reiteramos, implica tanto al proceso de análisis y síntesis del material generado, o sea, a “la mesa” (Velasco y Díaz de Rada 1997), como al trabajo de campo. De las discusiones heredadas del llamado posmodernismo todavía se insiste desde ciertas posiciones en que esta deriva conlleva un “esteticismo” carente de politicidad. Por el contrario, no hay nada más político que esta asunción y compromiso con la experiencia, en un realismo sofisticado donde todo tipo de acciones son parte de la dimensión de relaciones de fuerza.

Sabemos lo que parece ser el talón de Aquiles de todo ello en los términos de la teoría del conocimiento: lo precario de la generalización alcanzada por un conocimiento producido de tal forma. Pero ello ya ha sido debatido, fundamentado y puesto en marcha en diferentes programas de investigación a partir de la sociología comprensiva de Weber y sus descendencias. Más recientemente en el tiempo, y recordémoslo, sin querer volver a escribir una historia de lo experimental en la etnografía de estas últimas décadas, el interpretativismo de Geertz (1996) se sostuvo en esta tradición de pensamiento alemán sobre la subjetividad y lo que Dilthey llamó las “ciencias del espíritu”. La generalización se da a partir de la profundización en las particularidades de cada caso, siempre en articulaciones múltiples con otros, en redes con sus densidades relativas. Generalización por tanto existe; no es que nos perdemos en una suerte de fragmento aislado de experiencia humana. Como se reconoce que la condición general es esta singularización, sostenida en lo irrepetible de cada acontecimiento, el problema gnoseológico no es tal.

Dentro del espíritu ecléctico de la etnografía, afirmado cada vez más durante las últimas décadas en cuestión, otros abordajes teóricos-metodológicos donde

la generalización se da en forma horizontal más que vertical, extensiva más que intensiva, también pueden combinarse con la forma más asociada a lo cualitativo de la exploración de los sentidos en lo experimental. Cuadros y diagramas, todo tipo de formalización más o menos funcional proveniente de la tradición científica, son componentes indispensables de la experimentación, nuevamente, tanto en su ejercitación por parte del etnógrafo y otros sujetos involucrados en la pesquisa, como en la forma de procesar lo que ello nos brinde. Lo que sí debemos reconocer, desde nuestro punto de vista, es la preminencia de la cualidad frente a la cantidad sea esta la que sea, pues esta última sólo cobra valor a partir de lo que tiene para informarnos en relación a la primera. La etnografía como producto, es concebida como una cartografía, en el sentido en que Deleuze y Guattari (1997b) lo postulan como principio rizomático. Esta etnografía cartográfica posee componentes variados. En otras ocasiones los hemos identificado como provenientes de las tradiciones científica, filosófica y artística respectivamente: los planos de coordenadas con sus funciones y la abstracción de los cuadros y sus referencias, la problematización conceptual que hace de lo anterior algo relativo y transitorio a la vez que lo proyecta o le da profundidad, y la aprehensión estética que permite captar, transmitir y generar nuevas experiencias sensibles (Álvarez Pedrosian 2011b, 2014b).

A la búsqueda de la bifurcación insospechada

Un segundo haz de sentidos que consideramos está en juego en la caracterización de la etnografía experimental, o del ejercicio experimental de la etnografía, hace referencia a las direcciones que se buscan promover explícitamente en la investigación de este tipo. Junto al ponerse en sintonía en las experiencias de producción de conocimiento en todas sus instancias, siendo por demás sensible y percibiendo cada alteración, aparición de componentes de variada índole desde todas las subjetividades y entidades involucradas como oportunidades a ser exploradas, el etnógrafo experimental busca reflexivamente, e incluso provoca en forma deliberada alteraciones en los procesos que permitan abrir nuevas sendas. En este aspecto es quizás donde mejor se pone en discusión la diferencia entre lo experimental heredado de las ciencias naturales y de las artes, y la cercanía de la antropología etnográfica a estas últimas. Al respecto existen buenos e interesantes antecedentes en la teoría del pensamiento y el conocimiento, así como en la epistemología profesional, encontrándonos en la llamada nueva filosofía de la ciencia con debates muy intensos desde unas décadas previas a las correspondientes a la aparición de estos debates en el campo de la antropología y demás ciencias humanas y sociales donde la etnografía fue ganando terreno.

En este segundo tipo de sentidos de lo experimental, la propuesta de Feyerabend (1994) es la que más se acerca al quehacer etnográfico. Incluso promovió los

puentes entre las ciencias naturales y las artes, apostando por un cambio radical de concepción, con ejemplos tomados de la historia de las ciencias, donde el dogmatismo defendido con virulencia por aparentes progresistas como Kuhn es dinamitado. La repetición como base del método, la anulación de la imaginación y la creatividad, se condice con una ontología donde los elementos que pueblan el universo siguen siendo aquellos átomos primarios cartesianos. Sosteniéndose en el empirismo de Mill, Feyerabend recurre a la noción de “proliferación” como fundamental para la comprensión de la naturaleza estudiada, sea esta humana o no-humana, incluyendo la naturaleza de la investigación científica sobre y dentro de ellas.

Uno de los puntos centrales en este debate es el papel que ocupar el error. La vieja teoría del ensayo-y-error, retomada y alzada como base de su propuesta por parte de Popper, si bien reintegra la crítica en el corazón de la empresa científica ante las simplificaciones lógicas del verificacionismo, mantiene una perspectiva lineal del proceso. Pero bien, el aprender de los errores es sustancial, incluso buscar su generación para poder aproximarse a lo que sea lo verosímil en la construcción de nuestras explicaciones. Recordemos que en el planteo kuhneano no hay lugar para el error, pues su holismo relativista es de un tipo dogmático, lo que lleva a una suerte de disolución entre lo que se cree conocer y lo que se conoce efectivamente (para no confundir con falsos problemas derivados de oposiciones mal planteadas entre lo teórico y lo práctico, entre los contextos de justificación y descubrimiento). Feyerabend retoma el falsacionismo intentando complejizarlo, aceptando las cadenas de ensayos-y-errores pero abriéndolas como una red a múltiples direcciones, en tanto las “reglas” tarde o temprano son “infringidas”, y deben serlo para estimular el desarrollo del conocimiento científico (Feyerabend 1994: 14).

Cuando se trabaja a partir de los sentidos de lo experimental aquí propuestos en primer término, presente tanto en la concepción de lo acontecimental nietzscheano como en lo experiencial jamesiano, los errores no son algo tan fácil de identificar. Pero esto no quiere decir que la alternativa sea ir hacia delante ciegamente. Esta problemática encuentra en el racionalismo aplicado de Bachelard y la reflexividad cultivada por Bourdieu una salida productiva ante lo que consideramos puede ser un callejón sin salida. Se trata en definitiva de aprender sobre la marcha, una marcha llena de tropiezos, de “obstáculos epistemológicos” más que de errores, en los sentidos tradicionales y comunes en que se planteó en nuestra cultura. Los obstáculos nos interpelan profundamente, son consustanciales al propio conocimiento, nos obligan a innovar, a ensayar, a experimentar, buscando posibles caminos para su superación. Son siempre “confusos” y “polimorfos”, no se superan de una vez sin más (Bachelard 2004).

Precisemos más este conjunto de sentidos de lo experimental, y su relación con las ciencias y las artes, pues es aquí donde se concentra lo más denso del debate, o donde creemos que debe hacerse el foco para avanzar en la dilucidación de la problemática epistemológica más o menos explícita en la labor etnográfica contemporánea. El sentido tradicional de lo experimental, proveniente de las llamadas ciencias experimentales, tiene al laboratorio como espacio-tiempo primordial. Se trata de una disposición integral de agentes de variada índole donde se intenta mantener el mayor control posible sobre las variables en cuestión, de forma de poder identificar con la mayor precisión y discernimiento posible los componentes específicos que se pretende conocer. De esta forma se diferencia entre variables y constantes, se establecen las llamadas “condiciones iniciales”, así como los resultados obtenidos. El proceso es cuidadosamente diseccionado en etapas, donde las hipótesis son contrastadas con los hechos.

Gracias a las etnografías de laboratorio, consideradas aquí como experimentales, se llega a la constatación de que las perspectivas verificacionista y falsacionista no dejan de ser actos de construcción (Latour y Woolgar 1995). Esto no invalida para nada la producción de conocimiento en tales circunstancias, si se comprende la implicación entre los componentes puestos en juego en el acontecimiento del experimento. Si bien es cierto que en un primer momento, estos trabajos alimentaron una visión retórica y en especial “textualista” de la investigación al estilo de la antropología autocalificada de posmoderna (Bourdieu 2003), desde el pensamiento complejo generado por filósofos y científicos naturales se subraya este constructivismo sin caer en tales simplificaciones. Ya desde principios de siglo XX con la termodinámica, la física cuántica y la relatividad, se pone en jaque la actividad de dominio, pero no por ello desaparece lo experimental. Lo que ocurre es que sufre una importante mutación:

El diálogo experimental con la naturaleza, que la ciencia moderna se descubre capaz de llevar a cabo sistemáticamente, no supone una observación pasiva, sino una *práctica* [...] El paso experimental constituye entonces un *arte*, es decir, que reposa sobre una habilidad y no sobre reglas generales y se encuentra por ello sin garantía, expuesto a la trivialidad y a la ceguera; ningún método puede eliminar el riesgo de perseverar, por ejemplo, en una interrogación sin pertinencia. Arte de elección, de discernimiento progresivo, de examen exhaustivo de todas las posibilidades de respuesta de la naturaleza en una situación precisa, el arte experimental consiste en escoger un problema para formular una hipótesis teórica y en reconocer en la complejidad proliferante de la naturaleza un fenómeno susceptible de encarnar las consecuencias de este decreto general [...] Ciertamente, como subrayan los críticos, cualquiera que sea la respuesta, sí o no, la naturaleza se ve siempre forzada a confirmar el lenguaje teórico en el cual se le dirige la palabra.

Pero este mismo lenguaje evoluciona según una compleja historia en donde intervienen a la vez el balance de las respuestas obtenidas de la naturaleza, la relación con otros lenguajes teóricos y también la exigencia que renace sin cesar bajo nuevas formas, nuevas preguntas, de comprender la naturaleza según lo que cada época define como pertinente [...] El protocolo de diálogo experimental representa para nosotros una adquisición irreversible. (Prigogine y Stengers 1990: 67-70).

A pesar de querer abrirse a un nuevo diálogo con la naturaleza, la ciencia natural requiere de esa puesta en suspenso o proyección de “plano de coordenadas” que busca referenciar los fenómenos (Deleuze y Guattari 1997a: 203). Gracias a ello es posible el discernimiento y la formalización, como principal actividad cognoscente, lo que asegura a su vez la comunicabilidad de la experiencia, incluso su reproductividad por parte de otros en otros tiempos y espacios. Como es sabido, esto es casi imposible en la mayoría de las dimensiones de trabajo de las ciencias humanas y sociales, pues la naturaleza abordada en este sentido es la misma en la que está inserto el investigador, y por tal motivo la separación entre objeto y sujeto es de otra índole. Pero algo de científicidad persiste, por lo fértil que resulta. En tal sentido, donde ya la ciencia se reconoce íntimamente conectada con el arte, pero diferente a él, la etnografía encuentra los insumos necesarios para llevar a cabo esa misma operación de discernimiento, o sea, de identificación de los elementos, convertidos en variables y constantes, eso sí, en forma circunstancial y siempre desde la reflexividad que implica tener presente la operación misma de su construcción.

Desde las artes, las vanguardias estéticas contemporáneas a estos cambios de principios de siglo XX hicieron del experimento una suerte de *leitmotiv*. El dadaísmo y el surrealismo en concreto, son de extrema importancia para el desarrollo de la etnografía experimental (Clifford 1995), como el cine documental soviético revolucionario (Russell 1999). Podemos rastrear esta práctica en pensadores como Benjamin, tal como el propio Taussig (1995) lo reconoce enfatizando la utilización del “montaje” de tipo constructivista (Álvarez Pedrosian, 1999), o en movimientos como el situacionismo de los años sesenta y sus exploraciones urbanas en forma de “derivadas” tan influyente hasta nuestros días (Careri 2009).

El término “experimental” se difunde a partir de los años cincuenta, en particular en relación con la música [...] aparece como el uso de nuevas tecnologías de producción, grabación y reproducción [...] como una forma de liberación del sonido respecto a las intenciones del músico, de tal modo que la “música”, se hace a sí misma como John Cage diría, “indeterminada”, como resultado del azar [...] Para Cage, una acción experimental sería aquella de la cual no se pueden prevenir sus resultados, una acción necesariamente única. (Sansi 2016: 67-68).

Desde el arte, lo experimental se concibe en los sentidos más radicales de juego, manipulación, incluso de improvisación, donde se lleva al extremo la posibilidad de comenzar algo nuevo, *sui generis*, a pesar de saberse que esto es imposible. Como bien señala Sansi (2016) al respecto, este sentido parece diametralmente opuesto al científico antes planteado. Para la etnografía, constituye la estrategia de aprehensión de los fenómenos (Álvarez Pedrosian 2011b, 2014a), tanto en lo concerniente a los afectos presentes en las experiencias del trabajo de campo como en las del procesamiento y análisis de la información, dinámicas entre “el campo” y “la mesa” (Velasco y Díaz de Rada 1997) que son parte de la misma práctica singular de etnografiar tal o cual fenómeno en circunstancias concretas, solo posibles de ser reproducidas (en el sentido científico antes planteado) en dimensiones macro y a escalas de gran generalización, algo también importante como ingrediente de un abordaje etnográfico.

Un tercer componente, indispensable según nuestra perspectiva, es el proveniente de la filosofía, en tanto arte de “crear conceptos” (Deleuze y Guattari 1997a: 11). Al igual que las operaciones provenientes de las ciencias y las artes, se conjuga en la etnografía, en especial en aquella que aquí nos interesa (Álvarez Pedrosian 2011b). Quizás es en esta dimensión o vertiente cognoscente donde lo experimental ha sido menos abordado, sustentado y defendido, salvo en aquellas tendencias filosóficas más afines con las artes, dando lugar a “planos complejos difíciles de calificar” como reconocen los mismos Deleuze y Guattari (1997a: 219). Y es que como hemos afirmado también en varias oportunidades, esta composición heteróclita de la etnografía como estrategia de abordaje y construcción de conocimiento no pretende diluir las diferencias entre arte, ciencia y filosofía, o si se quiere, ese no es nuestro argumento. La etnografía fue constituyéndose de tal forma, que las operaciones cognoscentes del discernimiento científico, la aprehensión estética y el sobrevuelo de los conceptos filosóficos, se ensamblan conformando un tipo de saber con sus particularidades fruto de esta síntesis parcial (Álvarez Pedrosian 2011a, 2014b).

La etnografía es mucho más que un simple relevamiento de ejemplos concretos subsumidos a conceptos abstractos, donadora de materia prima para el filosofar: es “un modo de permanecer conectados con procesos sociales abiertos e incluso misteriosos y con incertidumbres” (Biehl 2016: 245). Se trata de una estrategia que al combinar la creación conceptual desde la experiencia del extrañamiento inmersa en los procesos dialógicos y polifónicos de producción de subjetividad (Álvarez Pedrosian 2011b), es capaz de desarrollar un conocimiento diferente pero ligado íntimamente a este esfuerzo de conceptualización desde la “inversión del platonismo” (Álvarez Pedrosian 2014a), superando la dicotomía esencia-apariencia o modelo-copia en pos de una apertura existencial radical, la de la fuerza de los simulacros más allá de lo representacional, más allá de la diferencia y lo Otro (Deleuze 1989: 263).

Cuando se concibe al pensar como acontecimiento, la tarea filosófica también es una cuestión de experiencia (que no es lo mismo que vivencia), y la experimentación cobra un rol primordial cuando el azar y la intemperividad asechan al concepto, más que quedar eliminados gracias a una trascendentalización al estilo del “mundo de las ideas” platónico. Esta experimentación, en su componente conceptual o filosófico, se expresa con fuerza en el tipo de gnoseología elaborada por Vaz Ferreira (1957) en el Uruguay de principios del siglo XX, en diálogo con el pragmatismo de James y el vitalismo de Bergson, en una suerte de antecedente casi desconocido más allá de Iberoamérica. Dinámicas cognitivas con sus respectivas técnicas y métodos de trabajo, se orientan en esta dirección, donde la conciencia es un *fluir*, y las ideas son entidades vivas. El pensar como acontecimiento, en medio de las prácticas vitales, implica la identificación de un “psiqueo afectivo” que marca las trayectorias y devenires, a partir de la calibración o “graduación de la creencia”, buscando los “fermentos pensantes” con los que se alimentan a su vez nuevos procesos creativos (Álvarez Pedrosian 2009). En este sentido, por tanto, la etnografía es experimental en tanto cada investigación es una oportunidad para replantearse lo más posible las cosas, para poner en crisis los presupuestos de partida reflexivamente, para buscar otras líneas de interpretación, tensionando los límites de lo considerado como lo real y los argumentos sobre sus características o cualidades definitorias.

Por último, esta experimentación no es solo epistemológica, sino ontológica, y allí radica el pliegue entre la metodología etnográfica y su objetivo de investigación (o su objeto de estudio en términos clásicos), el que podemos identificar como el análisis de los procesos de subjetivación, en un laboratorio de experimentación que no es otro que la propia existencia de lo humano en devenir (Rabinow 2009). Conlleva pensar el “diseño de ambientes para la vida” (Ingold 2012), más allá de debates también existentes entre las diferentes vertientes antropológicas en cuestión y el rol de la etnografía en todo ello (Ingold 2008). Esto se realiza según el “pluralismo cognitivo” (Lins Ribeiro y Escobar 2008) que ha caracterizado a las ciencias antropológicas por lo menos desde la gestación de la etnografía, a partir de “comunidades epistémicas” en entornos “para-etnográficos”: “El laboratorio científico es el ejemplo paradigmático, pero creemos que el *ethos* experimental es parte de la estructura contemporánea y se manifiesta en incontables lugares...” (Holmes y Marcus, citado en Estalella y Sánchez Criado 2016: 17).

Es, en tal sentido, de la articulación entre técnicas, métodos y teorías, que la etnografía experimental es coherente con sus intereses y finalidades, pues lo que se concibe como digno de ser estudiado e intervenido es una entidad abierta y múltiple, experimental. Lo que décadas atrás era identificado como las “diferencias experienciales a través de las fronteras culturales”, donde era “central el enfoque en la persona, el yo y las emociones” (Marcus y Fischer 2000: 110), se ha proyectado en todo el universo de creación y re-creación de formas de ser en tanto prácticas

y hacerlos productores de subjetividad. El interés por trabajar en medio de las relaciones de fuerza, lo que en su momento constituyó el intento por recuperar la crítica política tras los juegos de formas retóricas, ha dado resultados, al mismo tiempo que la etnografía se proyecta en vastas zonas del volumen epistemológico de las ciencias humanas y sociales y más allá de este.

Sostener un trabajo experimental desde la etnografía contemporánea puede ser una militancia constante para la superación del largo enfrentamiento entre dogmáticos y escépticos primero, entre racionalistas y relativistas más acá en el tiempo, en una historia del pensamiento occidental de fuerte presencia global, en un contexto de hibridación, solapamientos y eclecticismos varios con otras fuentes de pensamiento más o menos en resistencia. A lo largo de estas últimas décadas, como hemos planteado en este ensayo, los combates encarnizados entre diferentes formas de uno y otro de los polos del binomio en las ciencias humanas y sociales y la filosofía cercana a estas, ha dado paso a proyectos interesantes desde nuestro punto de vista. Si bien para muchos, y en muchos sentidos justamente, lo experimental puede volver a caer en el polo del escepticismo y más cercanamente, del relativismo epistemológico e incluso ontológico, solo puede llevarse a cabo junto a una dosis igual de fundamental de las mejores virtudes del racionalismo.

Similar a como Bachelard planteó su “racionalismo aplicado” como superación de las perspectivas del empirismo ingenuo y el racionalismo dogmático, es posible llevar a cabo la tarea investigativa desde un relativismo sofisticado, es decir, no peleado con lo real, lanzado por el contrario a la lucha por su conocimiento. Las duras críticas de Bourdieu a Latour y otros (Bourdieu 2003: 51-61), en un momento donde aún los “estudios de laboratorio” eran la punta de lanza, parecen no haber tenido mucho eco posteriormente. Creemos importante incorporarlos al debate epistemológico contemporáneo, pero desde una perspectiva a su vez diferente. En síntesis: habitar los intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas y sociales no solo es inevitable, sino necesario. De hecho, así lo venimos haciendo desde que las últimas se desprendieron de la primera, y pese a todo tipo de normas y prescripciones: las tentaciones no son solo cuestión de diversión e intensidad libidinal ante los abismos y peligros de lo inconcluso, sino una obligación ético-política.

¿Qué peso le damos a lo que existe *a priori* en nuestras experiencias y cómo se puede ir más allá de ello? El último Foucault (2002), al plantear una “ontología del presente o de nosotros mismos”, retomaba el proyecto kantiano pero para invertirlo: lo universal es ahora el punto de partida, para alcanzar lo singular y singularizante, lo que constituye un “franqueamiento de los límites de lo posible”. Y esto en los hechos que se investigan como desde la práctica de investigación que se involucra en estos, interviniendo en tal sentido. Ciertamente la reproducción de lo establecido es de una fuerza contundente, y muchas veces se olvida ello

en pos de esta búsqueda de las alternativas emanadas o emergidas del contexto de los fenómenos en cuestión. Pero incluso la repetición de lo que sea se lleva a cabo de formas variadas, lo que puede tener a su vez una lógica propia, como el estructuralismo lo planteara a mediados del siglo pasado. No se trata de un conjunto limitado de reglas de construcción, sino de múltiples, que si son seleccionadas, a las que se remite para las operaciones de producción de lo real. Es por esta razón que el conocimiento debe aventurarse más allá de estos límites, relativizando lo real en pos del laboratorio donde habitan entidades de variada índole, muchas de las cuales no tienen casi probabilidades para darse un lugar entre lo existente (Álvarez Pedrosian 2016). Llegar a ello, solo es posible si algo de todas formas logra asomar “rasgando el velo de las cosas familiares”, para retomar una expresión de Malinowski (1989: 56) en su diario íntimo póstumamente publicado, y que tanto revuelo causara en toda esta historia desde la reformulación del pensamiento antropológico de la segunda mitad del siglo XX.

Conclusiones: la madurez del trabajo experimental

Como hemos planteado, si bien podemos ubicar la utilización primaria de los términos “etnografía experimental” en la antropología norteamericana autoproclamada como posmoderna allá por los comienzos de la década del 80’ del siglo pasado, la cuestión es mucho más vasta y compleja. Incluso se entrecruzan otras tendencias regionales y locales, en el contexto contemporáneo de las “antropologías del mundo” que se definen en un horizonte poscolonial o decolonial (Lins Ribeiro y Escobar 2008). La experimentación también hace a este aspecto, a la existencia de otras tradiciones de pensamiento y conocimiento. Esto incluso se da más allá de la dicotomía norte-sur, en el entendido de que si bien siguen existiendo fuertes condiciones estructurales de dominación entre los nodos y redes de producción académica, las relaciones transversales e intersticiales subalternas desbordan incesantemente y en forma creciente los viejos esquemas occidentales de hegemonía y subalternidad.

La etnografía experimental, por tanto, es muchísimo más que lo representado por aquellos trabajos identificados en su momento por Reynoso (1991: 36-37), producidos en la órbita norteamericana en su gran mayoría, principalmente entre 1977 y 1982. Uno de sus argumentos de por entonces sigue siendo desde nuestro punto de vista por demás importante: “La idea misma de una etnografía experimental es contradictoria, porque implica continuidades, progresos y vanguardias típicos de la modernidad” (Reynoso 1991: 38). Esa contradicción, creemos, puede ser superada, el pos de una lógica de la investigación para las ciencias humanas y sociales que pone en tela de juicio teorías epistemológicas más o menos establecidas aún, pero que nos obliga a ir más allá de la discusión entre modernidad y posmodernidad. Los esfuerzos por articular la explicación

comprensiva sobre el oficio interpretativo y reflexivo a un mismo tiempo han ido madurando paralelamente a esta otra historia, y en un contexto inter y transdisciplinario inevitable de ser considerado para captar la magnitud del fenómeno epistemológico (Hastrup y Hervik 1994, Rodríguez Victoriano 2004, Atkinson, Delamont y Housley 2007).

Se trata de abrir el juego, romper el conjunto cerrado, ver qué sucede en los límites. Este arriesgarse, donde el deseo sostiene la confianza en el proceso, es equipado por una caja de herramientas valorada para tales fines. Dichas herramientas genéricas son puestas en uso de forma singular. Poder hacer esto explícito, incluso buscar que suceda al tomarlo como regla, es lo que define lo experimental. No existe la inocencia absoluta: una versión de una creatividad extrema no es lo que define a la etnografía como estrategia de producción de conocimiento. Es una creatividad regulada, una apertura llevada a cabo de la forma más favorable posible para aprender de lo que allí acontece. Sí existe un salto al vacío, una “ruptura” con la doxa tanto interna como externa al propio campo, a pesar de todo lo *a priori* que existe y se lo reconoce como fundamental. Por ello se trata siempre de un “ensayo”, tanto en los términos científicos naturales como artísticos, en especial literarios.

Nada de esto es significativo, para los directamente involucrados así como para otros agentes de otros contextos sociales, políticos y culturales, si no hay una “reconstrucción racional” del proceso, *a posteriori*, donde se pierda lo menos posible de lo valioso de la experiencia suscitada en “el campo”, ahora en “la mesa” (Velasco y Díaz de Rada 1997). La experimentación continúa, cada vez en forma más “transmediacional” (Walley 2015). En esto es, quizás en lo que más se insistió en las décadas pasadas (Russell 1999), pasándose ahora a pensar más en lo primero, en “el campo”. De allí la proliferación de etnografías “colaborativas”, como nuevo “imperativo” (Marcus 2013). Esto es algo que en el contexto de las universidades latinoamericanas hermanadas por la Reforma de Córdoba de 1918 tenemos presente desde hace casi un siglo, y que en los últimos años venimos trabajando en la Universidad de la República como la “integralidad” entre la investigación, los procesos de enseñanza-aprendizaje y la extensión o actividades en el medio social, teniendo a la etnografía como una de sus protagonistas (Álvarez Pedrosian 2011a).

La necesidad de perfeccionar o potenciar la calidad de la estrategia investigativa no es sinónimo de estandarización. Por el contrario, se trata de no caer en ello. La “revolución permanente”, a partir de rupturas continuas como lo planteaba Bachelard (Bourdieu 1999) constituye el ideal o la tendencia de una disposición para la creación de conocimiento de este tipo. No se trata de dialectizar la oposición, sino de envolver un elemento en el otro, y así intentar, con constancia, superar la dualidad: trabajar rigurosamente con creatividad y creativamente buscando el rigor. Por el grado de delicadeza o fragilidad de esta operación, en el umbral mismo

de conversión de las fuerzas de poder en formas de saber, en la disputa sobre qué es lo real, la etnografía experimental que nos parece interesante desarrollar se encuentra necesariamente asediada. La experiencia del extrañamiento como soporte existencial del investigador, y los conocimientos producidos en nuevas experiencias derivadas de ello, desencadenan posteriormente nuevas realidades, más o menos materializadas, encarnadas en nuevas relaciones de fuerza y sentidos posibles (Álvarez Pedrosian 2011b).

Por tal motivo, en un último sentido de lo experimental aquí enunciado, este tipo de estrategias cognoscentes se asumen desde la implicancia como práctica de desnaturalización y creación conceptual, durante y después de cada proceso de investigación-intervención. La experimentación sigue, de alguna manera, en los efectos que pueden irse identificando y las nuevas conexiones posibles de prácticas a partir y mediada por la labor y el producto etnográfico, en una pregunta ética que obliga a evaluar lo experimental antes, durante y después del proceso en la medida de nuestras posibilidades (Irwin 2007), lo que afecta las vidas e incluso las muertes de los sujetos partícipes de las experiencias en cuestión (Biehl 2016).

¿No son los llamados “clásicos”, aquellas obras que lograron conmocionar su tiempo y/o el tiempo por venir? En una dinámica de “revolución permanente”, no hace falta o es incluso perjudicial pretender la actitud vanguardista de la ruptura por la ruptura misma, lo mismo que pretender conservar los conocimientos previos a todo precio, como finalidad en sí. Y los llamados productos “clásicos” de la cultura, cada vez más mediatizados en los diversos territorios civilizatorios del planeta y sus flujos transversales (entre ellos escritos y películas etnográficas emblemáticas) siguen vivos, en la medida que siguen siendo aprehendidos y utilizados, y con ello, generando efectos insospechados, nuevos sentidos para quienes habitan el presente respectivo.

Quizás lo que más interpela la etnografía experimental al resto de campos o espacios más o menos autonomizados de la producción de conocimiento en ciencias humanas y sociales contemporáneas, así como en otras áreas más aplicadas donde ha ido ganando terreno, sea esta forma de trabajo donde tradición e innovación se fusionan. Una crítica de la crítica, que procura generar proliferaciones y procesar bifurcaciones de forma aprehensible y con el mayor rigor posible para su incorporación, puede encontrarse con abundancia en el arte, en particular en la música. Lo que hizo Piazzolla con el tango es un claro ejemplo de ello. Interminables polémicas en su propio tiempo ante presuntos defensores de la mejor tradición rioplatense, que suscitó incluso “batallas campales” en conciertos, con sillas volando por los aires. Según sus propias reflexiones (Piazzolla citado en Montes-Baquer 2007), la autenticidad de su trabajo no fue para él un fin en sí mismo; ello llegó como consecuencia del despliegue de una obra sincera con una búsqueda acorde a un devenir singular, trazado sobre la marcha. Que el proceso haya

abierto un nuevo camino, reinterpretando y renovando al tango al mismo tiempo que se nutrió de las mejores tradiciones directamente, es un tipo de experimentación que en vez de negar las herencias máspreciadas lo que hizo fue proyectarlas al futuro: “Hay sí una transformación (que nos hace percibir los cambios y el parentesco con el tango anterior), pero también una mutación (que nos muestra la distancia infinita, lo incomparable que tiene Piazzolla con el tango anterior)” (Kuri 2008: 18). De forma similar, la experimentación etnográfica no constituye necesariamente una negación de la etnografía clásica, sino su consumación o elevación potencial dentro de una dinámica de revitalización constante.

Referencias citadas

- Álvarez Pedrosian, Eduardo. 2016. Atrévernos a pensarnos a nosotros mismos: un legado foucaultiano. *Athenea Digital* 16 (1): 291-304.
- _____. 2014a. “Práctica teórica en emergencia permanente: creación conceptual desde el ejercicio de la etnografía contemporánea”. En: Pablo Melogno (comp.), *Cambio conceptual y elección de teorías. Actas del II Coloquio de historia y filosofía de la ciencia*. pp. 273-299. Montevideo: II-FIC-UdelaR.
- _____. 2014b. Siglo deleuziano, siglo de los mapas. Cualidad, procesos y sentidos puestos en juego en las cartografías de la subjetividad. *Ra e ga. O espaço geográfico em análise* (30): 11-40.
- _____. 2011a. “Crear, aprender y compartir: apuntes epistemológicos sobre la integralidad”. En: R. Arocena et al. *Integralidad: tensiones y perspectivas*. pp. 61-83. Montevideo: CSEAM-UdelaR.
- _____. 2011b. *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Montevideo: Liccom-UdelaR.
- _____. 2009. Para no morir se con tantas cosas adentro. Tres operaciones vazferreirianas. *Encrucijadas. Diálogos y perspectivas*. 1 (3): 185-189.
- _____. 2008. Los efectos de la epistemología kuhneana en las ciencias humanas. En: Jorge Rasner (comp.), *Ciencia, conocimiento y subjetividad*. pp. 21-38. Montevideo: CSIC-UdelaR.
- _____. 2005. *Hacer ciencias humanas. Ensayos epistemológicos*. Montevideo: Servicio de Publicaciones-FHCE.
- _____. 1999. “La creatividad como objeto, el montaje como metodología. El cine de Greenaway la antropología contemporánea”. En: *Actas electrónicas de la III RAM*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones.
- Atkinson, Paul, Sara Delamont y William Housley. 2007. *Contours of culture: complex ethnography and the ethnography of complexity*. Lanham: AltaMira Press.
- Bachelard, Gastón. [1938] 2004. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.

- Biehl, João. [2013] 2016. La etnografía en el camino de la teoría. *Etnografías contemporáneas*. 2 (3): 226-254.
- Bourdieu, Pierre. [2001] 2003. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- _____. [1976] 1999. “El campo científico”. En: *Intelectuales, política y poder*. pp. 75-110. Buenos Aires: Eudeba.
- Careri, Francesco. [2002] 2009. *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Clifford, James. [1988] 1995. “Sobre el surrealismo etnográfico”. En: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. pp. 149-188. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James y George Marcus. (eds.) [1986] 1991. *Retóricas de la antropología*. Barcelona: Júcar.
- Deleuze, Gilles. [1969] 1989. *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. [1991] 1997a. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- _____. [1976] 1997b. “Rizoma”. En: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II* (9-32). Valencia: Pre-textos.
- Estalella, Adolfo y Tomás Sánchez Criado. 2016. Experimentación etnográfica: infraestructuras de campo y re-aprendizajes de la antropología. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 71 (1): 9-30.
- Favret-Saada, J. [1990] 2005. Ser afetado. *Cadernos de campo* 14, (13): 155-161.
- Feyerabend, Paul. [1970] 1994. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Foucault, Michael. [1983-1984] 2002. *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción Editora.
- Geertz, Clifford. [1973] 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. [1983] 1989. El yo testifical: los hijos de Malinowski. En *El antropólogo como autor* (83-110). Barcelona: Paidós.
- Hastrup, Kirsten y Peter Hervik (eds.) 1994. *Social experience and anthropological knowledge*. London-New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2012. “El diseño de ambientes para la vida”. En: *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. pp. 19-34. Montevideo: CSEAM-UdelaR-Trilce.
- _____. 2008. Anthropology is *not* ethnography. *Proceedings of the British Academy* (154): 69-92.
- Irwin, Katherine. 2007. En el oscuro corazón de la etnografía. Ética y desigualdades en las relaciones íntimas al interior del campo. *Apuntes de investigación del CECYP* (12): 133-163.
- James, William. [1909] 2009. *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Kuri, Carlos. 2008. “Agonía del género, potencia del nombre. Constitución de la estética piazzolleana”. En: Omar García Brunelli (coord.), *Estudios sobre la obra de Astor Piazzolla*. pp. 13-18. Buenos Aires: Gourmet Musical.

- Latour, Bruno y Steve Woolgar. [1979] 1995. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. [2006] 2008. "Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 11-40. Popayán: The Wenner-Gren Foundation-Enviación-CIESAS.
- Malinowski, Bronislaw. [1967/1914] 1989. *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona: Júcar.
- Marcus, George. [2012] 2013. Los legados de *Writing Culture* y el futuro cercano de la forma etnográfica: un boceto. *Antípoda*. (16): 59-80.
- _____. [2007] 2008. El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco. *Revista de Antropología Social*. (17): 27-48.
- Marcus, George y Michael Fischer. [1986] 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montes-Baquer, José. 2007. *El próximo tango. Astor Piazzolla: en diálogo y en concierto*. Hamburg: Deutsche Grammophon.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. [1979] 1990. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Rabinow, Paul. 2009 [2006]. Pasos hacia un laboratorio antropológico. *Revista de Antropología Experimental*. (9): 137-151.
- Reynoso, Carlos. 2015. *Crítica de la antropología perspectivista. Viveiros de Castro. Philippe Descola. Bruno Latour*. Buenos Aires: Sb.
- Reynoso, Carlos. (comp.) 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- Rodríguez Victoriano, José Manuel. 2004. "El oficio de la reflexividad. Notas en torno a Pierre Bourdieu y la tradición cualitativa en la sociología crítica española". En Luis Enrique Alonso, Enrique Martín Criado y José Luis Moreno Pestaña (eds.), *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. pp. 299-315. Madrid: Fundamentos.
- Russell, Catherine. 1999. *Experimental ethnography. The work of film in the age of video*. Durham: Duke University Press.
- Sáez Rueda, Luis. 2002. *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Sansi, Roger. 2016. Experimentaciones participantes en arte y antropología. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 71 (1): 67-73.
- Taussig, Michael. [1992] 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Vaz Ferreira, Carlos. [1938] 1957. *Fermentario*. Montevideo: Cámara de Representantes de la ROU.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta
- Walley, Christine. 2015. Transmedia as experimental ethnography: The exit Zero Project, deindustrialization, and the politics of nostalgia. *American Ethnologist*. 42 (4): 624-639.

Ciencia -no- hecha y trabajadores del arroz en Uruguay¹

SANTIAGO ALZUGARAY

Introducción

En las páginas que siguen se presentan algunas discusiones y el análisis de algunos elementos de un proceso de construcción e interacción de conocimiento desarrollado entre investigadores y trabajadores del arroz uruguayos. El proceso tuvo su centro en problemáticas de salud identificadas por estos últimos y vinculadas por ellos con su trabajo: el uso de agroquímicos, las excesivas cargas físicas, los accidentes por falta de elementos de seguridad y el mal uso de la maquinaria.

El colectivo de investigadores universitarios en cuestión estuvo compuesto por once personas en distintas etapas de formación. Las procedencias disciplinares eran diversas: psicología, sociología, trabajo social, geografía, medicina, agronomía. Todos tienen en común su vínculo con el Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio (SCEAM) de la Universidad de la República (UdelaR). Centraron su investigación en el territorio de la cuenca de la Laguna Merín,² vinculándose con trabajadores sindicalizados y no sindicalizados de todo el territorio.

El eje central del trabajo del que aquí se da cuenta en forma muy parcial fue el acompañamiento del mencionado proceso de construcción de conocimiento, mediante el método etnográfico, durante dos años y medio (2012-2014). Se realizaron actividades de observación y participación de la vida cotidiana del proceso de investigación (reuniones de trabajo, plenarios, actividades de

1 Original tomado de: Alzugaray Ribeiro, Santiago. 2016. Ciencia -no- hecha y trabajadores del arroz en Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, (43): 95-114.

2 Ubicada en el noreste del territorio uruguayo, es la principal área de cultivo de arroz en el país.

investigación con trabajadores, talleres de discusión, situaciones de entrevista, aplicación de encuesta, salidas de campo).

En una segunda etapa se realizaron estadías de investigación en la localidad de Río Branco.³ Se realizaron entrevistas formales semiestructuradas a integrantes del equipo de investigación y a trabajadores activos y retirados del arroz. Se procuró mantener una aproximación al campo con referencia constante al dispositivo de implicación-reflexividad propuesto por Althabe y Hernández (2005) y por Althabe (2006).

La selección de este proceso como caso de estudio responde al interés por comprender las formas en que los grupos más postergados de la sociedad interaccionan con la producción formal de conocimiento, para convertir sus problemas y necesidades en problemas de investigación con el fin de buscar soluciones alternativas para resolverlos.

El equipo de investigación que llevó adelante el proceso aquí analizado tiene un vínculo con el territorio desde el año 2002. La relación con el sindicato de trabajadores del arroz se remonta a 2007. El desarrollo del proyecto de investigación financiado que llevó adelante el colectivo de investigadores (2011-2013) constó de tres grandes etapas de trabajo de campo, dos etapas de elaboración de informes (de avance y final) y una etapa de devolución de resultados a los trabajadores del arroz, ya culminada la ejecución del proyecto. Lo que aquí se expone es fruto de la observación y participación del desarrollo del proceso a partir de 2012 y de la reconstrucción del proceso previo a partir del diálogo con los sujetos que tuvieron parte en él.

Del conjunto de trabajadores con los que el equipo universitario estableció vínculos se seleccionaron para esta investigación a aquellos vinculados al sindicato en la localidad de Río Branco. La delimitación estuvo dada por los siguientes elementos: 1) la definición del problema de investigación se realizó en un proceso conjunto entre parte del equipo de investigación y el grupo de base "Río Branco" del Sindicato Único de Trabajadores del Arroz y Afines (SUTAA). 2) estos trabajadores participaron activamente de distintas etapas del proceso y por un lapso mayor de tiempo que los trabajadores de otras localidades.

Debido a las restricciones de espacio que impone este artículo, la descripción del proceso aparecerá en pequeños fragmentos. El foco estará puesto en la reflexión

3 Segunda población en tamaño del departamento de Cerro Largo, ubicada al noreste del territorio, en la frontera con Brasil. Dista cuatrocientos treinta kilómetros de Montevideo y tiene 14.604 habitantes según el Censo 2011 (INE 2012). Concentra actividad molinera y agrícola en su entorno.

sobre algunos aspectos de lo observado en el campo y no en la construcción de conocimiento en sí.

El trabajo se divide en cinco secciones luego de esta introducción. La primera discute algunos conceptos relevantes para comprender el proceso analizado. La segunda presenta algunos datos de contexto sobre la producción de arroz y los trabajadores del ramo en Uruguay. La tercera analiza la construcción del problema de investigación. En la cuarta se presentan cuatro ejes de discusión y análisis del proceso investigado, para llegar en la sección final a algunas conclusiones.

Conceptos vertebrales

En esta sección se presentan algunos conceptos que han sido centrales al abordaje. Dos conceptos desarrollados por David Hess (2007, 2013, 2015) fueron particularmente inspiradores: “ciencia no hecha” y “modernización epistémica”. La bibliografía que discute la vinculación entre conocimiento, tecnología y desigualdades sociales, así como aquella que explora distintas alternativas de disminución de estas desigualdades a partir del conocimiento y la innovación también ha servido como base y guía de este trabajo (Arocena y Sutz 2003, Arocena y Sutz 2009, Arocena, Göransson y Sutz 2015).

Agendas en tensión(es)

La ciencia no es una a lo largo de la historia, ni es tampoco una en un corte sincrónico. Las formas y modos de producción de conocimiento científico han sufrido cambios a lo largo del tiempo y, a su vez, experimentaron variantes locales de distinto tipo. Diversos autores han analizado estos cambios, con mayor o menor profundidad histórica.

Hace tiempo quedaron atrás las ideas de neutralidad y objetividad como valores absolutos de la ciencia. Las explicaciones únicas, el valor de verdad y el poder absoluto del dato objetivo han sido largamente cuestionados. Sin embargo, el poder –en muchos sentidos– de la ciencia en las sociedades occidentales y más allá es incuestionable.

Como institución social, la ciencia es enormemente importante, porque configura el escenario de la política moderna circunscribiendo los horizontes de lo posible. Proclama con autoridad qué es y qué puede ser el casi, y sustenta proyectos normativos de política pública e innovación tecnológica en un realismo de lo posible y lo imposible. Los científicos no necesitan hacer recomendaciones de política para ser políticamente

influyentes. Al dibujar las líneas entre la verdad y la falsedad, así como entre lo posible y lo imposible, pueden eliminar de consideración propuestas normativas que están basadas en presunciones juzgadas como inválidas y futuros considerados imposibles. Aunque la legitimidad de la ciencia como institución depende de su proclama de ser relativamente inocente de la influencia directa de posiciones políticas, la autonomía del campo científico es precaria. El campo científico y la doxa que produce es más un jardín cuidadosamente cuidado que una reserva ecológica. Cada vez más la pregunta crucial para el jardín de la ciencia en la era de la globalización es ¿quién decide qué plantas son cultivadas? (Hess 2007: 21).

La decisión acerca de qué plantas cultivar (cuándo y dónde) ha estado y está en distintas manos según el contexto histórico y geográfico. El interrogante planteado sobre quién decide qué plantas son cultivadas se vuelve crucial a la hora de pensar en una ciencia que contribuya a disminuir las desigualdades sociales en vez de reproducirlas y profundizarlas (Hess 2007).

En los países desarrollados la alianza de la ciencia se ha dado principalmente con la producción, y en particular con la industria. Rápidamente esa alianza incluyó a los intereses militares. Estas asociaciones no son, por supuesto, unidireccionales. Si bien el poder político y económico es ostentado por los actores extra-académicos, el poder del conocimiento no es de menor valía. El término “alianza” implica poder de negociación de ambas partes.

Estas tendencias observadas en los países desarrollados contribuyen indirectamente a moldear las agendas de investigación en contextos de subdesarrollo. Las dinámicas locales están fuertemente marcadas por las agendas globales, por ejemplo a través de los mecanismos de publicación y difusión de los resultados de las investigaciones. De esta manera, las alianzas generadas en los países centrales así como las prioridades marcadas por los intereses económicos y políticos de esos países, se reflejan en las agendas de investigación de nuestros países, financiadas principalmente con fondos públicos (Bianco, Gras y Sutz 2014).

Estas agendas y los sistemas de evaluación, premio y estímulo no sólo incluyen los temas y problemas que efectivamente se abordan, sino también aquellos que activamente no son explorados. Sin embargo, ni en el norte ni en el sur las fuerzas que condicionan las agendas de investigación provienen exclusivamente del sector productivo o del poder político, sino que también y en forma creciente los sectores subalternos dirigen sus demandas a la ciencia (Hess 2007).

Hess (2007, 2013, 2015) habla de “modernización epistémica”, refiriéndose a lo que denomina “tendencia compensatoria” en las políticas de ciencia y tecnología:

la respuesta del campo científico a agentes externos a sí mismo y que ostentan posiciones menos privilegiadas y dominantes. El proceso de *modernización epistémica* estaría dado por tres factores: la diversificación de la composición social del campo científico, la acción de organizaciones de la sociedad civil y la apertura de caminos alternativos en la ciencia, que con frecuencia incluyen la incorporación de conocimiento lego.

Estos movimientos generan a su vez que se cuestione el modelo unidireccional de transmisión de conocimiento a la sociedad mientras emerge como alternativa un modelo interactivo de ida y vuelta. En la medida en que este cambio se expanda en la academia y provoque cambios significativos en las agendas de investigación, puede hablarse de *modernización epistémica* (Hess 2007). El proceso que aquí nos ocupa podría ubicarse sin dificultad en este tipo de tendencia.

El concepto de “ciencia no hecha”, por otra parte, refiere al tipo particular de ignorancia que es producto de las tendencias generales en la producción de conocimiento a nivel global. La búsqueda de respuestas a esta *ciencia no hecha* puede derivar, a su vez, en el hallazgo de *ciencia no hecha* de segundo y tercer orden, es decir, nuevas preguntas nunca formuladas, descubiertas una vez abordada la *ciencia no hecha* inicial (Hess 2015).

En un sistema de ciencia, tecnología e innovación como el uruguayo, la *ciencia no hecha* en los países centrales será a su vez muy probablemente *ciencia no hecha* a nivel local. Si el sistema incentiva por sobre todas las cosas la publicación en revistas arbitradas extranjeras, los temas de interés y las formas de investigar a nivel local serán los pautados por la agenda de investigación en los países centrales, y por tanto la *ciencia no hecha* allí será *ciencia no hecha* aquí. Existen también instrumentos de política y tradiciones institucionales a nivel nacional que van en contra de esa tendencia, pero que viven en constante tensión con el sistema de incentivos dominante.

Por otra parte, la *ciencia-hecha* en países centrales puede llevar a la existencia de *ciencia no hecha* en países periféricos; ya que las respuestas a preguntas en contextos de relativa abundancia de recursos pueden no ser válidas en contextos de escasez, pero su mera existencia puede derivar en que la pregunta no sea formulada o reformulada en el contexto local por los mismos motivos que llevan a la existencia de *ciencia no hecha* en términos absolutos.

Conocimiento y desigualdad social

Resulta importante y necesario a los efectos de la comprensión de lo que aquí se presenta situar al conocimiento científico como uno de los factores de desigualdad

más potentes, tanto entre regiones y países como entre sectores sociales al interior de cada uno de ellos. Es un arma de doble filo, puede colaborar con mejorar las condiciones y calidad de vida de las personas, y al mismo tiempo puede profundizar las brechas de desigualdad. El mismo conocimiento puede a un tiempo ser factor de mejora en la calidad de vida de unos o de disminución para otros.

Tanto el acceso desigual al conocimiento como las desigualdades en el control sobre su producción y distribución generan a su vez otras clases de desigualdades. El control del conocimiento otorga ventajas políticas, financieras y existenciales a quienes lo ostentan, contribuye a sostener y a reproducir las instituciones y relaciones que producen y reproducen la desigualdad. Las aplicaciones de conocimiento en salud, alimentación, calidad ambiental o formas de producción influyen en gran medida en que haya quienes disfruten de altos niveles de calidad de vida y quienes vean su supervivencia sumamente comprometida (Tilly 2005).

Es, a su vez, un recurso con retornos incrementales a su uso:

Cuánto más conocimiento se construye y utiliza, más conocimiento se tiene y se demanda. Las políticas de innovación dominadas por el mercado atienden las demandas comerciales de conocimiento y tienden así a favorecer países y sectores sociales que ya son fuertes en términos de conocimiento; de este modo incrementan las diferencias asociadas al poder social que de él se deriva. Dado que el conocimiento es ya la principal fuente de poder en las relaciones sociales contemporáneas, las políticas de conocimiento que hoy prevalecen no son democráticas (Arocena, Göransson y Sutz 2015: 14).

Al ser recursos de creciente importancia económica en perspectiva histórica, la acumulación de capacidad de innovar y de producir conocimiento reproduce desigualdades sociales.

Los postulados recientes (y no tanto) que proponen una ciencia y una tecnología orientadas a las necesidades de los sectores sociales más desfavorecidos forman parte de las tendencias de la ciencia descritas anteriormente. En las décadas del sesenta y setenta, en el contexto latinoamericano, ya se alzaban posturas desde la academia sosteniendo la necesidad de un mayor vínculo entre la producción de conocimiento y las problemáticas sociales (Sábato y Botana 1968, Herrera 1973). Otros abordajes surgieron también en esas décadas (Singer *et al.* 1970, Schumacher 1973). Discusiones y sistematizaciones sobre estas perspectivas más recientes pueden encontrarse en Iizuka y SadreGhazi (2011), Sutz y Tomassini (2013) Heeks, Kintu y Shah (2013), Heeks, Foster y Nugroho (2014) Chataway, Hanlin, y Kaplinsky (2014).

El poder de control sobre la producción, la reproducción y el uso del conocimiento es uno de los elementos fundantes de la desigualdad social. La producción inequitativa de conocimiento en sociedades desiguales con trayectorias tecnológicas que reproducen la desigualdad son factores que no podrán modificarse sin apuntar a elementos desencadenantes de esas trayectorias: las agendas de producción de conocimiento y desarrollo tecnológico así como la privatización del conocimiento.

Arroz y trabajadores del arroz en Uruguay

El arroz es uno de los principales rubros de exportación del Uruguay. En 2014 se exportaron 506 millones de dólares de ese producto, representando un 5,5% del total de exportaciones, sólo superado por soja y carne (SIE 2013). El país en 2012 ocupó el octavo lugar a nivel mundial en exportaciones de este producto con un 3% del mercado global (Uruguay XXI 2013).

Las primeras plantaciones de arroz se iniciaron a comienzos del siglo pasado. A mediados del siglo se crearon las gremiales patronales, la Asociación de Cultivadores de Arroz (ACA) y la Gremial de Molinos Arroceros (GMA). En la década de noventa se produjo un crecimiento sustantivo del área sembrada y también de los rendimientos obtenidos, lo que fue de la mano, en parte, de desarrollos provenientes de la ciencia y la tecnología nacionales, fundamentalmente localizados en el Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIA). En pocos años se pasó de sembrar la casi totalidad del área con una variedad introducida a sembrar una extensión cercana al 100% con variedades nacionales de mejor rendimiento. El Programa Nacional de Investigación en Producción de Arroz del INIA ha sido un actor clave en ese proceso.

En cuanto a los trabajadores asalariados, se los puede caracterizar como población de recursos económicos escasos. Los trabajadores del arroz de la fase agrícola han percibido históricamente salarios inferiores a los del resto de los trabajadores rurales, que a su vez han sido inferiores a los salarios urbanos. En época de zafra (siembra y cosecha) la jornada laboral se extiende considerablemente. Es frecuente que se trabaje de lunes a sábado entre doce y dieciséis horas diarias. En épocas posteriores a la zafra aquellos que son trabajadores estables tienen jornadas laborales de ocho horas.

Los trabajadores rurales uruguayos, en general, han gozado de escasos derechos laborales efectivos hasta tiempos muy recientes y han tenido enormes dificultades para consolidar procesos de organización colectiva (Piñeiro 2002). Los primeros intentos de organizar a los asalariados rurales en sindicatos datan de la década del veinte. Estuvieron vinculados a las actividades productivas de características más intensivas, en las que la concentración de trabajadores permitía por un lado

la organización y por el otro la acción colectiva (Piñeiro y Moraes 2008). Sus derechos laborales fueron sistemáticamente violados por las patronales (Riella 2006).

Una de las razones que explican este fenómeno es el extraordinario poder que han detentado los grupos dominantes del medio rural y sus organizaciones (Asociación Rural del Uruguay, Federación Rural del Uruguay, gremiales por rubro). Alberto Riella y Alexandra Andrioli señalan a la imposición de una “visión de mundo rural” que borra simbólicamente los conflictos entre capital y trabajo como sostén de esa hegemonía (Riella y Andrioli 2004, Riella 2006).

Los movimientos de corte reivindicativo por parte de asalariados del arroz comenzaron en la década del treinta. Recién dos décadas después se creó el Sindicato Único de Arroceros. La represión y persecución de todas las organizaciones sindicales de los trabajadores del arroz por parte de las patronales –con la complicidad activa o pasiva del Estado– fueron una constante desde ese momento; los sindicatos duraron en general poco tiempo en actividad, con largos períodos de inexistencia de organización sindical (González Sierra 1994).

Luego del cambio de correlación de fuerzas ocurrido en la política uruguaya en la elección nacional de 2004 se aprobaron diversas modificaciones a la legislación laboral y sindical. Estos cambios, junto con modificaciones administrativas y de aplicación efectiva de otras leyes y reglamentos, colaboraron con un clima general favorable a la organización de los trabajadores en colectivos sindicales. En ese contexto ocurrió el resurgimiento de un sindicato de asalariados del arroz, Sindicato Único de Trabajadores del Arroz y Afines (SUTAA).

La organización, si bien ha logrado un número importante de afiliados, ha tenido una participación efectiva fluctuante. Los despidos de trabajadores con responsabilidades en el sindicato, la discriminación en las tareas y en la asignación de horas extras a delegados sindicales, el hostigamiento más o menos explícito a afiliados y militantes o el ofrecimiento de mejores arreglos laborales a delegados fueron algunos de los mecanismos mediante los que algunos patrones buscaron el debilitamiento de la organización.

¿Qué plantas regar? La construcción de un problema de investigación

El vínculo entre el SUTAA Río Branco y la Universidad comenzó en 2007, cuando la unidad local del Servicio de Extensión de la UdelaR inició un relevamiento de las problemáticas sociales en el Departamento de Cerro Largo. Esta tarea culminó a fines de 2009 y se decidió realizar una actividad con el incipiente SUTAA, ya que algunas de las problemáticas identificadas tenían que ver con el trabajo en el arroz. La demanda de conocimiento sobre la salud de los trabajadores, que estructuró

la investigación desarrollada a partir de 2011 (proyecto con financiación por dos años), surgió de esa serie de actividades.

El equipo de investigación basó su abordaje en la epidemiología crítica de Jaime Breilh (2003), en las ideas de salud ocupacional de Óscar Betancourt (2007), y en el Modelo Obrero Italiano (MOI) como metodología de trabajo con los asalariados (Oddone 1977). Se comenzó a trabajar con el sindicato durante 2010 con una adaptación del MOI a la realidad local, buscando reconstruir el ciclo de trabajo en el arroz (en chacra y en molino), procurando identificar procesos protectores y destructores de la salud de los trabajadores. El MOI es una metodología participativa que se basa en el conocimiento de los trabajadores sobre su trabajo y sus consecuencias.

Esta etapa de trabajo sirvió para dar cierre a la elaboración de una cartilla sobre los riesgos de las actividades laborales, las formas de prevención y la legislación vigente (GESTA 2012) que fue publicada y distribuida gratuitamente a los trabajadores al año siguiente del inicio del proyecto financiado.

Sería simplista afirmar que un único elemento como la demanda de conocimiento por parte de los trabajadores sobre su salud fue condición suficiente para que el proceso de investigación que aquí se analiza se desencadenara. El proceso debe ser analizado como un conjunto de elementos que culminaron configurando un problema de investigación.

El prestigio académico del campo seleccionado no puede ser señalado como disparador, ya que la mayor parte del equipo no tenía particular experiencia previa en el campo ni éste no gozaba en sí de un particular prestigio. Sí puede afirmarse que la temática y el abordaje son particularmente relevantes en lo que podemos denominar en forma genérica y esquemática “ámbito extensionista” de la universidad. Claramente tampoco el aspecto económico fue en ningún momento un elemento de estímulo. Incluso con el proyecto financiado las remuneraciones fueron magras en términos absolutos, e irrisorias si se tiene en cuenta el trabajo desempeñado.

Las políticas universitarias asociadas al impulso de la Segunda Reforma en la UdelaR (Arocena, Bortagaray y Sutz 2008, Randall y Sutz 2009) proveyeron un marco de posibilidad ya que: 1) favorecieron y jerarquizaron el desarrollo de la extensión universitaria; 2) dieron nuevo impulso al desarrollo de la universidad en el interior del país; 3) instituyeron un espacio de fomento a la investigación orientada a la búsqueda de soluciones a problemáticas sociales.

Las trayectorias individuales o de colectivos menores preexistentes al grupo de investigación llevaron a una postura de búsqueda de *ciencia no hecha*. Los

distintos integrantes del colectivo de investigación, en diversas etapas de su vida y formación académica, buscaron aportar desde el conocimiento a la resolución de problemáticas sociales, y en esa empresa dieron con un espacio de *ciencia no hecha*. Por otra parte, al estar todos los integrantes en etapas distintas de formación académica, el costo de abordar un campo en el que casi ninguno tenía antecedentes específicos fue menor si lo comparamos con el que debería asumir un grupo consolidado o investigadores individuales con trayectorias más extensas.

Las historias de vida de los investigadores, que los hacen confluír en determinado territorio y momento histórico con determinadas ideas políticas constituyen un elemento central para comprender la construcción del problema de investigación. Las ideas individuales y compartidas con el grupo sobre cambio social, las relaciones sociales de producción, el capitalismo y sus consecuencias sociales, el rol de los trabajadores, del conocimiento y de la universidad en el marco del sistema capitalista y en los procesos de cambio, el rol del Estado, etc., configuraron los límites demarcatorios de la vía de indagación seleccionada.

Los puntos de contacto de esas ideas con las necesidades, intereses e ideas de los trabajadores organizados contribuyeron a conformar la base del vínculo generado. Estas mismas ideas generaron tensiones en distintos momentos del proceso de investigación y vinculación ya que, cómo es esperable en cualquier grupo humano, las diferencias existieron.

Por otra parte, si bien la universidad ha tenido políticas activas de apoyo para agendas que abordan problemáticas sociales –que de otra forma quizá no serían afrontadas–, la agenda nacional de producción de conocimiento en torno a la cadena agroindustrial del arroz se orienta principalmente hacia la búsqueda de tecnologías más eficientes en las condiciones locales y al aumento de la productividad del sector. Mientras lo que invierte la universidad en las mencionadas políticas (no específicas a un problema determinado) es marginal al presupuesto de investigación nacional, lo que el país invierte en investigación en arroz es significativamente mayor.

El desarrollo del proyecto financiado (2011-2013) constó de tres grandes etapas de investigación en campo (aplicación del MOI y validación del conocimiento mediante talleres con trabajadores en toda la cuenca, entrevistas a personal de salud en todo el territorio y aplicación de una encuesta de morbi-mortalidad a trabajadores del arroz), dos etapas de elaboración de informes y una etapa de devolución de resultados a los trabajadores del arroz.

No se profundizará en el análisis del desarrollo de la investigación ni se hará mayor mención al conocimiento construido por razones de espacio. En lo que sigue se discutirá el proceso de vinculación y construcción de conocimiento desde

distintas perspectivas analíticas. Se analizará el trabajo que dio lugar a la cartilla en tanto proceso de codificación de conocimiento tácito; la apropiación y uso de parte de éste en el proceso analizado, que fue plasmado y materializado en una publicación (cartilla) de distribución gratuita entre los trabajadores; el lugar que ocupa el conocimiento en la configuración de las estructuras de poder presentes en el territorio y el efecto (real o potencial) del desarrollo de la investigación y del producto en la disminución de la brecha de desigualdad.

Análisis y discusión(es)

Explicitación y codificación de lo tácito

Partiremos en este apartado de una obviedad: tanto trabajadores como investigadores tienen y construyen conocimiento. El saber construido por los trabajadores sobre el trabajo y su salud, con todos los elementos conexos (organización de los trabajadores, condiciones de trabajo, ciclo vital del arroz, enfermedades y dolencias, etcétera) está fundamentalmente ligado a su experiencia directa; lo que incluye conocimiento sobre el *qué* (conocimiento proposicional) y el *cómo*, también en algunos casos conocimiento del *por qué*. Este conocimiento se construye por experiencia directa (aprender haciendo y usando) o por experiencias compartidas (aprender interactuando) (Lundvall y Johnson 1994).

Mucho de este conocimiento puede ser catalogado de “tácito” (Polanyi 1966), conocimiento que no se puede explicitar o que no ha sido explicitado. Harry Collins lo define como “Conocimiento o habilidades que pueden ser traspasadas por contacto personal pero que no pueden ser, o no han sido, expresadas o traspasadas en fórmulas, diagramas o descripciones e instrucciones para la acción” (Collins 2001: 72).

El proceso desarrollado en conjunto entre el equipo universitario y los trabajadores al comienzo de su vinculación (2009-2011) puede ser analizado como uno de explicitación y codificación de conocimiento tácito.

T1⁴: Porque nosotros no tenemos estudio. Lo que sabemos es de trabajo, pero la parte de donde entra parte escrito lo que sea, ahí se terminó la inteligencia de nosotros, ¿no? Pero del trabajo tenemos un conocimiento que no lo tiene nadie. No venga ingeniero, no venga nadie a decir “esto se hace así”. No, usted es ingeniero pero esto lo sabemos nosotros.

4 Las voces de los entrevistados serán referidas como T (trabajador) y número correlativo de aparición en el texto. El entrevistador será siempre E.

Respete que esto lo sabemos nosotros. Incluso los ingenieros, la mayoría de los ingenieros vienen y le dicen: “nosotros venimos a aprender a trabajar con ustedes”. En general todos los ingenieros vienen así. Nunca vienen con prepotencia porque saben bien que ellos van a perder. Y alguno se ha tirado de vivo y le ha ido mal, y algunos se tuvieron que ir. Usted viene con parte que sabe, bueno, ¿cómo se hace esta cosa?, ¿cómo se hace esto? Y ahí nomás se acalabró, porque no sabe por dónde va a empezar. Y si hace lo hace mal, él sabe de medidas, de cantidad de veneno, lo que haya que dar, pero prepararlo y hacer el trabajo, no lo saben hacer. Entonces ahí precisa del obrero. El ingeniero sin el obrero no es nadie, él tiene que tener obreros del lado de él de confianza, y confiar en el trabajo del obrero, si no él no va para adelante.

La cita precedente contiene tres claves que colaboran con la comprensión de esos primeros momentos del proceso de vinculación. En primer lugar la conciencia del alcance del saber propio, el orgullo que éste representa y la humildad ante lo desconocido (“ahí terminó la inteligencia de nosotros”). En segundo término, la conciencia de la ignorancia del otro, por más educación formal que tenga. Tercero, la resistencia a la prepotencia, a la soberbia del que “sabe”.

En distintos momentos del trabajo de campo se pudo apreciar el “capital” de confianza acumulado por el equipo universitario entre los trabajadores con los que mantuvieron un vínculo de más larga data, capital acumulado con base en la humildad en el acercamiento, en la valorización del conocimiento del “otro” y en la apertura a la consideración e intento de solución de los problemas identificados por el “otro”. Ese vínculo generado permitió en el inicio del proceso, mediante prolongadas jornadas de trabajo, la explicitación y codificación de parte del saber de los trabajadores sobre su trabajo, sus riesgos y manifestaciones corporales adversas así como también sus aspectos favorables:

T2: Y conocimiento más de, por ejemplo de, así como, conocimiento que teníamos de chacra y eso. Del trabajo esforzado y eso, de mucho pasar en el trabajo y eso. Les fuimos aportando. Y fueron mirándonos haciendo. Cómo se sembraba y ese trabajo que había en las chacras y eso, y ya fueron conociendo un poco.

E: ¿Y cómo fue ese trabajo con ellos?

T2: Y ellos fueron allá a visitar una arrocera, y vieron en Charqueada, fueron viendo el movimiento, todo. Se fue en siembra y en el riego, todo. Un tiempo vimos todo el proceso del arroz, todo.

T3: De eso hablábamos también con los *gurises* de la universidad. Ellos han hecho libros, han hecho cosas. Pero muchas cosas es difícil uno contarle, como nosotros lo explicábamos. Tienen que vivir, venir en el período que los trabajadores están pasando ese tipo de cosas para que ellos vean. Ahora es la época de la *aguación*, que aplican ese tipo de venenos en el agua y todo. Cómo tiene que andar el aguador.

Los fragmentos precedentes son particularmente gráficos sobre el proceso de explicitación del conocimiento de los trabajadores: hay cosas que son difíciles de contar, que las tienen que vivir para conocer. El proceso de diálogo tuvo sustento en una relación de confianza y respeto por el otro. La confianza permitió replicar un proceso de transmisión de conocimientos similar, salvando las distancias, al que podría experimentar un trabajador que recién comienza a trabajar en el sector.

La mención de Hess a una suerte de epistemología nativa, basada en variantes locales del *cogito ergo sum* con relación a los modelos de transmisión unilineal o transferencia del conocimiento científico a la sociedad tiene relevancia en este contexto:

Mientras que el modelo de transmisión desestima el conocimiento del otro por no tener sustento científico, ellos operan desde una autoridad epistémica alternativa sustentada por la experiencia personal. Sus propias variantes del “*cogito ergo sum*” –“estoy enfermo, por lo tanto dudo”, “Puedo oler la contaminación en el aire, por lo tanto dudo”, y así sucesivamente– proveen la base para su confianza al cuestionar la autoridad experta, y para su necesidad de involucrarse en detalle. (Hess 2007: 56).

Esta duda, basada en el conocimiento propio, es la base que sustenta el proceso completo. A la explicitación y codificación de parte del conocimiento de los trabajadores se sumó en ese trabajo la reflexión conjunta sobre éste, la sistematización del proceso y el conocimiento formal preexistente. La cartilla publicada (GESTA 2012) es la combinación de estos elementos.

Apropiación y uso

Semanas después de comenzar mi participación en el proceso de investigación, fue publicada en *Revista Agrópolis* una entrevista al entonces presidente del SUTAA. El trabajador fue presentado por el periodista como “uno de los que más ha investigado las condiciones de salubridad en el campo y los principales problemas que enfrentan las familias que trabajan con la tierra” (Silva 2012: 28).

El periodista afirma que

[...] en los últimos meses, el SUTAA ha participado activamente en recorridas por establecimientos de la zona este del Uruguay junto a la Unidad de Extensión de la Universidad de la República, con el propósito de diagnosticar, entre otras cosas, cómo impacta el uso de agrotóxicos sobre la salud de las poblaciones rurales [Y cita a continuación palabras del trabajador]: Todavía no están los resultados finales del informe, pero encontramos similitudes en diferentes lugares que visitamos; por ejemplo, resulta llamativo cómo se repiten problemas de aprendizaje de los niños en la escuela que podrían estar vinculados a los agroquímicos. (Silva 2012: 28).

El equipo universitario supo de esta entrevista al ver la versión impresa de la revista, es decir que las declaraciones no fueron coordinadas con el equipo. El trabajador allí apeló a su conocimiento y a la colaboración con la UdelaR como sustentos de su discurso político. Presentó el proceso de investigación como propio, resaltó el conocimiento de los trabajadores en el proceso e incluso ofreció interpretaciones de lo observado en las recorridas de campo.

El proceso que concluyó con la publicación de la cartilla (publicada y presentada tiempo después de la citada entrevista) y la cartilla en sí son elementos fundamentales para analizar la apropiación y uso por parte de los trabajadores del conocimiento construido. En las entrevistas formales, al indagar sobre el proceso de construcción de conocimiento, la referencia a la cartilla como materialización de ese proceso y ese conocimiento fue siempre espontánea:

T2: Y mejoró *en pila*, después que entró la Universidad mejoró *en pila*. Con eso que anduvimos por todas las arroceras ahí, por Rocha y todo. Ahí mejoró *en pila* porque la gente tomó conciencia, porque nadie sabía nada, ¿no? Y ahí la gente empezó a tomar conciencia, ¿no? Y a ver cómo era las cosas. De las enfermedades y eso, ¿no?

E: ¿y cómo se hizo esa toma de conciencia?, ¿qué tuvo que ver la universidad?

T2: Y... tuvo que ver porque ellos fueron dando charlas, y a ver lo de la gente, ¿no? Y explicándole. Y la gente fue... porque al haber una comunicación así, es que la... Ya conocen las leyes y todo. Y después que hicieron una cartilla que ellos hicieron, que ayudó *en pila*, porque están todas las leyes allí y todo. Y ahí mejoró *en pila*, porque ya fue... y fue varias arroceras, ¿no? No fue sólo una, fueron varias. Y ahí fueron tomando conciencia, y muchas de ellas hoy tienen sindicato. Y ha ayudado mucho, porque se ha logrado mucha cosa, al haber mucho sindicato. Cuanto más fuerza *baiga*, mejor. Y ahí ha mejorado *en pila*.

E: ¿Y se usa la cartilla?, ¿la usan los sindicatos?

T2: Sí, se la usa, sí. Se la usa. Y ha sido mucha ayuda, ¿no? Sobre los herbicidas, todas esas cosas. Todo eso cambió *en pila* después que se hicieron esas charlas, que se salió a la prensa y todo. Mejoró *en pila*.

E: Y esa cartilla se hizo con ustedes. Ustedes fueron los que les contaron el proceso de trabajo y todo eso.

T2: Sí, nosotros sí. Se empezó acá, y después por todas las arroceras se fueron haciendo las mismas charlas. Y anduvimos en Charqueada, en todos lados anduvimos. Y fue una mejora porque todo el mundo estaba consciente, ¿no? Y ya se empezó a charlar y la gente empezó a saber sus derechos, ¿no? Antes no sabían nada de eso.

Se le asigna a la universidad, en su trabajo junto con el sindicato, un rol central en una transformación identificada. El conocimiento producido en conjunto, el trabajo compartido en el proceso que dio lugar a la publicación de la cartilla y ésta como objeto son elementos en esa toma de conciencia.

Convive también una visión del conocimiento como *objeto finalizado*, como elemento con valor de *verdad*: la universidad da charlas, transmite su conocimiento, enseña, explica. Los trabajadores adquieren conciencia. El nuevo conocimiento construido es identificado como herramienta para la defensa del trabajador contra “agresiones” que también provienen de parte del conocimiento formal y de la tecnología. La transmisión de este nuevo conocimiento a los demás trabajadores, para que *tomen conciencia*, es un elemento fundamental en esa batalla desigual.

La universidad aparece también como sello legitimador. No sólo es el conocimiento generado y su materialización en la cartilla lo que actúa en defensa de los trabajadores sino que la intervención de la institución universitaria da carácter de *inapelable* a lo que se dice:

T4: Pero en cuanto a los compañeros de la universidad que estuvieron trabajando, que estuvieron en la investigación, en la parte, el tema de la cartilla quizá fue el tema que más resaltó. La investigación de los agrotóxicos, la prevención de ciertas enfermedades que de repente las conocemos y las desconocemos a la vez, porque no se tratan, no se habla. Y quizá si ellos no hubieran hecho esa investigación con trabajadores que trabajan en zonas rurales, que están más expuestos que otros, quizás la cartilla, la investigación, no habría tenido el éxito... Para nosotros es un éxito porque es una cartilla que te habla de cómo trabaja hoy el peón rural, cómo está expuesto, y quizás por ahí en un medio de prensa no se habla, o no hay un libro para decir determinadas cosas. Y bueno, fue

toda una investigación que llevó más de dos o tres años, porque no se hizo sólo acá en la zona ésta, que se fue a Rocha, a la zona de Cebollatí, a toda la costa de la Laguna Merín, y bueno, a través de esa investigación, lo dijo [nombre investigador] en aquel momento cuando presentaron la cartilla y se habló de los resultados que había, que bueno, que eso se iba a ver después con el tiempo si realmente servía de algo. Yo pienso que sí, quizá por ahí hay compañeros que no dicen, no dan una opinión, o no dicen porque son un poco tímidos, o no quieren hablar, pero pensamos que aquí los que tuvieron la oportunidad de leerlo o trabajar con ellos, hubo muy buenos resultados. Y eso, bueno, yo siempre digo y ellos también decían, no quedarnos sólo en eso. De continuar y sabemos que se puede trabajar en otras áreas, que quizá hoy no se trabajan. Pero para eso, como yo digo, nos tenemos que juntar los trabajadores y ver en qué áreas hoy queremos trabajar.

Conocimiento y desconocimiento a la vez, conocimiento de sí, conocimiento del compañero o del vecino, desconocimiento del por qué o del cuánto; conocimiento de los trabajadores para marcar el camino, para guiar la indagación; conocimiento académico para proveer explicaciones *legítimas*, para dar una visión de conjunto.

El resto del proceso de investigación analizado consistió en la construcción de conocimiento codificado sin un vínculo directo con el conocimiento de los trabajadores. Ese conocimiento fue encapsulado en informes, documentos y publicaciones, y no ha sido incorporado por los trabajadores. Está ahí, en teoría “disponible”, pero su disposición en la práctica es más compleja.

El lapso entre la culminación del informe final del proyecto y el trabajo de campo del que emerge este artículo no fue suficiente para que los trabajadores pudieran acceder a él, más allá de las dificultades inherentes al soporte y al formato en que ese conocimiento fue encapsulado. A pesar de esto, se puede apreciar que la apropiación por parte de los trabajadores del proceso en su conjunto así como de sus resultados previos sientan las bases para futuras interacciones de conocimiento.

Poder y estrategias

Esta sección apunta a discutir sintéticamente el lugar que ocupa el conocimiento en la configuración de las estructuras de poder presentes en el territorio así como en las estrategias de los sujetos con respecto a aquellas.

Previamente se presentó una aproximación extremadamente somera a la actualidad del complejo agroindustrial del arroz y a sus raíces históricas. A pesar de lo

esquemático del apartado, puede apreciarse la enorme disparidad de poder que ha existido históricamente entre trabajadores y empleadores.

Las relaciones de poder, como se mencionó con anterioridad, son factores de peso en la definición de agendas de investigación, desarrollo tecnológico e incorporación de tecnología a la producción. El modelo de producción implementado en el sector arrocero es altamente dependiente del conocimiento y la tecnología, orientados fundamentalmente al aumento de la productividad y, por tanto, intensivo en capital.

El conocimiento y la tecnología aplicados al sector, si bien en muchos casos tiene efectos favorables para los trabajadores (maquinaria que disminuye las cargas físicas, protección contra los agentes climáticos, evolución de la tecnología que mejora las condiciones de trabajo), con frecuencia produce efectos negativos (agroquímicos, dolencias asociadas al uso de maquinaria, disminución de puestos de trabajo, accidentes). En particular, la dependencia del modelo con respecto a la aplicación de agroquímicos, y la ineludible exposición directa por parte de los trabajadores en determinados momentos del ciclo productivo, constituye un nudo problemático en el que se hacen particularmente evidentes las configuraciones de poder en el sector.

El conocimiento, materializado en la tecnología aplicada y en los profesionales universitarios que emplea el sector –que en algunos casos son dueños de establecimientos productivos–, es identificado como “enemigo” de los trabajadores. Los discursos en este sentido fueron frecuentes en las actividades colectivas presenciadas, en conversaciones informales con trabajadores y en entrevistas formales:

T4: Y bueno, eso es una limitante que creo que tenemos tanto los trabajadores como también creo que tiene la universidad; conseguir gente que empiece a mirar el desarrollo rural como algo más integral, tenemos dificultad en los técnicos en ese sentido, porque están acostumbrados al modelo que tenemos hoy; [...] pero esperemos que eso le sirva a la cátedra para que también forme técnicos para otro tipo de cosas, no para esto. Los técnicos que fueron formados o para ser gerentes o para servir como la repetidora de los libritos. Y salen a vender los productos químicos con esa tarjetita. Y yo creo que el aporte que puedan hacer los técnicos es invaluable, en investigación, en un cambio de modelo agrícola del país, que logre que el país se pueda desarrollar de otra manera en el medio rural.

Es frecuente también en el discurso de los trabajadores la referencia al conocimiento formal aseverando la inocuidad de los agroquímicos utilizados en la producción, y administrándolos según ese saber. La sensación de desigualdad e impotencia en esas situaciones es la regla, la frase de “ahí termina la inteligencia de nosotros” grafica plenamente esa sensación.

El conocimiento formal, del lado de los patrones, ha sido utilizado sistemáticamente como elemento a la hora de desestimar y deslegitimar los reclamos de los trabajadores. En ese marco, la búsqueda de una alianza con el conocimiento formal para la generación de una agenda de construcción de conocimiento que defienda los intereses de los trabajadores puede ser interpretada como una forma de romper, o al menos horadar, la hegemonía del conocimiento asociado a los intereses del capital por maximizar la ganancia.

Esta estrategia colectiva puede identificarse en el discurso de los individuos, incluso en aquellos más alejados del sindicato o sin vínculo directo. La frase “que bueno que se investiguen nuestros problemas” es una fórmula repetida a lo largo de toda la experiencia de participación que tiene, a su vez, la contracara del enunciado “nunca se investigaron nuestros problemas”.

Esta visión del conocimiento como enemigo de los trabajadores tiene como parte del trasfondo una visión un poco idílica de un pasado del trabajo en el que “el agua se podía tomar de la chacra misma”, que contrasta con los relatos de trabajadores retirados que recuerdan un trabajo arduo, sufrido, físico, expuesto a las inclemencias del tiempo y a las picaduras de insectos. En ese sentido el cambio técnico ha beneficiado también a los trabajadores en algunos aspectos. Aquí se puede observar claramente el doble filo del arma del conocimiento y la tecnología.

Este conjunto de estrategias analizadas aquí no constituye la única vía de acción de los trabajadores en el marco de la configuración de poder imperante. Tampoco es mayoritaria considerando el conjunto de los trabajadores; la alternativa de la organización y acción colectiva es francamente minoritaria. Las estrategias individuales de supervivencia, resistencia u oposición no serán analizadas aquí, ya que requerirían esfuerzos de investigación mayores y distintos a los empleados para este trabajo.

Conocimiento, desigualdad y solución

Llegando a este punto próximo al final del texto, corresponde introducir el interrogante acerca de si el conocimiento construido contribuye efectivamente a la disminución de la situación de desigualdad en la que se encuentran los

trabajadores del arroz, tanto con respecto a su situación de salud en relación al resto de la población como en lo que a su situación general de vida refiere.

La respuesta a este interrogante evidentemente no es sencilla. La inmensa mayoría de los trabajadores de la fase agrícola del arroz no se han enterado del producto de conocimiento construido. ¿Constituye esto un elemento para sustentar la afirmación de que, por tanto, no se ha logrado modificar su situación de desigualdad? Una respuesta afirmativa sería quizá un poco apresurada.

Si se considera la tesis esgrimida tanto por trabajadores como por universitarios de considerar al conocimiento como herramienta para la acción colectiva, puede concluirse sin dificultad que en esta coyuntura, si bien existe cierta organización de los trabajadores, es poco probable que pueda constituirse en un movimiento de oposición a la aplicación de las tecnologías más nocivas. Sin embargo, el conocimiento construido sí podría servir de catalizador, provocando la aglutinación de más trabajadores en acciones colectivas que busquen transformar esa realidad.

La construcción en sí de este conocimiento y su divulgación pública constituye un elemento que podría desencadenar acciones que mejorasen las condiciones de los trabajadores. Estas acciones podrían provenir de los propios trabajadores –identificando los riesgos y evitando exponerse a ellos–, de los poderes del Estado –que mejoren la aplicación de la legislación vigente o elaboren una nueva–, e incluso de los propios dueños del capital, que buscando cuidar la imagen de sus marcas, mejoren las condiciones de trabajo.

Estas “soluciones” tienen distinto grado de probabilidad y alcance potencial. El cuidado de sí por parte de los trabajadores, si bien es probable, tiene la limitante de que algunas tareas no son realizables sin exponerse a riesgos para la salud. El más efectivo accionar del Estado en defensa de los trabajadores es quizá esperable en esta coyuntura pero los mismos poderes que influyen en la conformación de la agenda de investigación e innovación seguramente actúen en dirección contraria. Una combinación de las dos primeras alternativas sería la demanda del cumplimiento de la legislación vigente en cuanto a protección de los trabajadores y la presencia activa o pasiva del Estado como garante de ese cumplimiento. La tercera alternativa sería viable en caso que el trabajador de chacra sea visible para quienes adquieren el producto como consumidores finales y las prácticas de las empresas fueran un factor de discriminación entre productos en el mercado final.

Un elemento recurrente en el discurso de los trabajadores que han participado activamente en el vínculo con la universidad es la representación del proceso mismo de vinculación como un factor instituyente de un cambio en su realidad, siendo frecuentes las menciones acerca del inicio de esta vinculación y de la

difusión de la cartilla como puntos de inflexión a partir de los que se identificaron cambios favorables en las condiciones de trabajo.

El foco puesto aquí en el proceso de construcción de conocimiento no debe hacer perder la perspectiva de conjunto con respecto al proceso completo de vinculación entre la universidad y trabajadores, más amplio y con mayor alcance. Ese proceso continuaba al finalizar el trabajo de campo del que emerge este artículo y es esperable que su repercusión en la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores continúe siendo favorable. Por último, la *ciencia-hecha* en el proceso señala nuevos espacios de *ciencia-no-hecha*.

Conclusiones

El proceso aquí analizado se enmarca en procesos de cambio en las formas de hacer ciencia, identificables en el contexto global de las últimas décadas. El conocimiento formal se ha visto crecientemente demandado, cuestionado e interpelado por otros tipos de conocimiento así como por actores externos a la ciudadela de expertos. La torre de marfil, si alguna vez existió realmente, ha sido tomada por asalto. A su vez se inscribe en un contexto de conceptualizaciones diversas que evidencian la necesidad de la acción directa del conocimiento y promueven la innovación hacia la disminución de desigualdades sociales, la inclusión social o el alivio de la pobreza.

El conocimiento formal y la tecnología en el complejo agroindustrial del arroz han estado históricamente orientados a satisfacer las demandas del polo más poderoso en las relaciones sociales de producción. El muy tímido ejemplo que constituye el proceso analizado no es más que una excepción histórica. Basta con percibir que el costo total del proceso de investigación y vinculación analizado representa apenas una fracción de lo que cuesta una sola cosechadora de arroz en el mercado local. Con el costo total del proyecto de investigación se podrían plantar trece hectáreas de arroz (un 0,008% del área sembrada en el país), sin considerar los costos de compra o arrendamiento de la tierra.

El bienestar y la salud de los trabajadores del arroz, engranaje fundamental en la cadena de producción, han permanecido como espacios de *ciencia-no-hecha*. El proceso de construcción de conocimiento analizado no soluciona el problema de fondo, aunque tampoco fueron esos sus objetivos.

La identificación de esa *ciencia-no-hecha* no fue casual, o una suma de casualidades. Respondió a la confluencia de intereses académicos y políticos de los sujetos que formaron parte de él, en determinado contexto del país y de la universidad,

con una organización incipiente de trabajadores que señaló los problemas que identificaban y puso su conocimiento a disposición.

El hecho de que los trabajadores reclamaran la generación de conocimiento con relación a su situación de salud no puede ser tomado como único elemento disparador del proceso de investigación. Fue sí un elemento fundamental que además aseguró la contribución de los trabajadores al proceso con su conocimiento, sus vínculos sociales y con apoyo logístico.

Sin embargo, otros factores como la existencia de políticas universitarias basadas en conceptos similares al de *ciencia-no-becha* y que apuntan a la compensación de las tendencias de la construcción del conocimiento, las políticas universitarias que fomentaron el desarrollo de la universidad en el interior del país y las actividades y estructuras de extensión, el contexto general del país –más favorable que contextos históricos previos a la organización de los trabajadores–, la existencia misma de la organización de trabajadores y sus estrategias, las ideas políticas y filosóficas de los sujetos que intervinieron en el proceso de construcción de conocimiento, entre otros, fueron elementos que delimitaron el camino, favorecieron el tránsito por él y contribuyeron a alcanzar el destino al que arribaron.

El conocimiento formal, habitualmente identificado como agresor de los trabajadores –tecnologías nocivas para la salud, técnicos asalariados de los empleadores que sostienen la inocuidad de esas tecnologías o que definen sus aplicaciones sin considerar la salud de los trabajadores, modelo de producción que atenta contra la salud de los trabajadores y contra el ambiente– por una vez fue identificado como aliado.

El proceso completo de producción de conocimiento, desde todo punto de vista, fue apenas una pequeña isla en un mar de arroz, puesto que las tendencias prevalecientes hasta el momento en las trayectorias de construcción de conocimiento e innovación en el sector continúan y las estructuras de poder no han sido modificadas sustantivamente.

El conocimiento generado y el proceso en sí han contribuido y pueden contribuir de diversas formas a que los trabajadores del arroz disminuyan la brecha de desigualdad que los separa, por ejemplo, de un trabajador urbano en un empleo formal. La inserción de uno y otro en las configuraciones de poder locales y en las estrategias de los sujetos contribuyó en alguna medida a contrapesar la marcada desigualdad de poder entre trabajadores y empleadores.

La “toma de partido” del conocimiento formal en favor de lo que los trabajadores saben, con la legitimidad implícita de la universidad como respaldo, constituye

un elemento significativo en la configuración de las relaciones de poder en el complejo productivo del arroz.

Tanto el proceso como sus productos pueden generar a su vez nuevos interrogantes científicos que iluminen nuevos espacios de *ciencia-no-hecha*. La posibilidad de que esto suceda dependerá del interés académico que estos espacios despierten, de las políticas de ciencia y tecnología que generen áreas para el desarrollo de procesos de investigación en ese sentido y de la disposición de los investigadores para abordar estas cuestiones.

Un hilo conductor de este trabajo ha sido la elaboración en torno a la idea de que los caminos recorridos por el conocimiento y la tecnología no son naturales, sino que responden a interacciones sociales en distintos momentos del recorrido. Las opciones no son neutras. Las relaciones de poder, los intereses y las estrategias individuales y colectivas van delineando los caminos.

No obstante, los caminos alternativos frecuentemente son posibles. Transitarlos, abordar esos interrogantes, puede llevar a que emerja un nuevo modelo productivo más amigable con los trabajadores y el ambiente pero igualmente rentable. Es cuestión, fundamentalmente, de buscar respuestas a las preguntas adecuadas y; en última instancia, de regar las plantas más igualitarias e inclusivas.

Referencias citadas

- Althabe, Gérard. 2006. Hacia una antropología del presente. *Cuadernos de antropología social*. (23): 13-34.
- Althabe, Gérard y Valeria Hernández. 2005. "Implicación y reflexividad en antropología". En: C. Hidalgo y A. Stagnaro (eds.), *Etnografías globalizadas*. pp. 71-88. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Arocena, Rodrigo, Isabel Bortagaray y Judith Sutz. 2008. *Reforma universitaria y desarrollo*. Montevideo: Trádinco.
- Arocena, Rodrigo, Bo Göransson y Judith Sutz. 2015. Knowledge Policies and Universities in Developing Countries: Inclusive Development and the "Developmental University". *Technology in Society*. (41): 10-20.
- Arocena, Rodrigo y Judith Sutz. 2009. "Sistemas de innovación e inclusión social". *Pensamiento Iberoamericano*. (5): 99-120.
- _____. 2003. Inequality and Innovation as Seen from the South. *Technology in Society*. 25 (2): 171-182.
- Betancourt, Oscar. 2007. *Enfoque alternativo de la salud y seguridad en el trabajo. Prevención es desarrollo*. Quito: IESS.
- Bianco, Mariela, Natalia Gras y Judith Sutz. 2014. "Reflexiones sobre la práctica de la evaluación académica". En: M. Bianco y J. Sutz (eds.). *Veinte años de*

- políticas de investigación en la Universidad de la República: aciertos, dudas y aprendizajes.* Montevideo: Trilce.
- Breihl, Jaime. 2003. *Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad.* Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Chataway, Joanna, Rebecca Hanlin y Raphael Kaplinsky. 2014. Inclusive Innovation: An Architecture for Policy Development. *Innovation and Development.* 4 (1): 33-54.
- Collins, Harry M. 2001. Tacit Knowledge, Trust and the Q of Sapphire. *Social Studies of Science.* 31 (1): 71-85.
- González Sierra, Yamandú. 1994. *Los olvidados de la tierra.* Montevideo. Fundación Friedrich Ebert Uruguay.
- Heeks, Richard, Mirta Amalia, Robert Kintu y Nishant Shah. 2013. "Inclusive Innovation: Definition, Conceptualization and Future Research Priorities". Centre for Development Informatics Institute for Development Policy and Management, University of Manchester, Arthur Lewis Building, Manchester.
- Hekks, Richard, Christopher Foster y Yanuar Nugroho. 2014. New Models of Inclusive Innovation for Development. *Innovation and Development.* 4 (2): 175-185.
- Hernández, Valeria. 2006. Estudiando el orden jerárquico a través del dispositivo implicación-reflexividad. *Cuadernos de Antropología Social.* (23): 57-80.
- Herrera, Amílcar O. 1973. Los determinantes sociales de la política científica en América Latina: política científica explícita y política científica implícita. *Desarrollo Económico.* 13 (49): 113-134.
- Hess, David. 2015. "Undone Science and Social Movements: A Review and Typology". En: *Routledge International Handbook of Ignorance Studies.* Londres: Taylor & Francis.
- _____. 2013. Epistemic Modernization and Social Movements. *Mobilizing Ideas.* <https://mobilizingideas.wordpress.com/2013/04/01/epistemic-modernization-and-social-movements/> (Fecha de acceso: 5 de febrero, 2015).
- _____. 2007. *Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization.* Massachusetts: MIT Press.
- Iizuka, Michiko y Shuan Sadreghazi. 2011. "Understanding Dynamics of Pro-Poor Innovation: Mapping the Disputed Areas". *Final DIME Conference.* <http://swepub.kb.se/bib/swepub:oai:services.scigloo.org:160615?tab2=abs&language=en> (Fecha de acceso: 8 de marzo 2015).
- Lundvall, Bengt-åke y Björn Johnson. 1994. The Learning Economy. *Journal of Industry Studies.* 1(2): 23-42.
- Oddone, Ivar. 1977. *Ambiente di lavoro: la fabbrica nel territorio.* Roma: Editrice Sindacale Italiana.
- Piñeiro, Diego. 2002. Violencia, conflicto e integración rural en el Uruguay rural. *Sociologías.* (8): 206-219.

- Piñeiro, Diego y María Moraes. 2008. "Los cambios en la sociedad rural durante el siglo XX". En: B. Nahur (dir.). *El Uruguay del siglo XX. Tomo III: La Sociedad*. pp. 105-136. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Polanyi, Michael. 1966. *The Tacit Dimension*. Nueva York: Doubleday.
- Randall, Gregory y Sutz, Judith. 2009. "Investigación para la inclusión social". En: *Hacia la reforma universitaria 5. La investigación en la reforma universitaria*. pp. 35-48. Montevideo: Universidad de la República.
- Riella, Alberto. 2006. "Los frenos a la construcción de ciudadanía en el campo: el caso de los asalariados rurales en Uruguay". En: H. Grammont (comp.). *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.
- Riella, Alberto y Alexandra Andrioli. 2004. The Symbolic Power of Cattle Raisers' Associations in Contemporary Uruguay. *Sociologías*. (11): 184-218.
- Sábato, Jorge y Natalio Botana. 1968. La ciencia y la tecnología en el desarrollo futuro de América Latina. *Revista de la Integración*. 1(3): 15-36.
- Schumacher, Ernst Freidrich. 1973. *Small is Beautiful: A Study of Economics as If People Mattered*. Londres: Blond and Briggs.
- Silva, Lucas. 2012. La salud de los trabajadores rurales es un tema todavía en discusión. *Revista Agrópolis*. 4 (5): 28-29.
- Singer, Hans W., Hans Cooper y Christopher Freeman. 1970. *The Sussex Manifesto: Science and Technology to Developing Countries during the Second Development Decade*. Brighton: Institute of Development Studies at the University of Sussex.
- Sutz, Judith y Cecilia Tomassini. 2013. "Knowledge, Innovation, Social Inclusion and Their Elusive Articulation: When Isolated Policies Are Not Enough". En: *International Seminar "New Models of Innovation for Development"*. Manchester: Manchester University.
- Tilly, Charles. 2005. *Identities, Boundaries, and Social Ties*. Boulder: Paradigm Publisher.

Fuentes primarias

- GESTA (Grupo de Estudios sobre Salud y Trabajo Agroindustrial). 2012. Cartilla para trabajadores y trabajadoras del arroz. Riesgos, prevención y reglamentaciones sobre salud en el trabajo. Montevideo: Extensión Libros.
- INE (Instituto Nacional de Estadística). 2012. *Censo Nacional 2011*. <http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html>. (fecha de acceso: 4 de mayo de 2015).
- Uruguay XXI. 2013. *Sector Arrocero*. <http://www.aca.com.uy/wp-content/uploads/2014/08/Informe-arrocero-Dic-2013-Uruguay-XXI.pdf> (fecha de acceso: 4 de mayo de 2015).
- SIE 2013 [Sistema de Información de Exportaciones], Uruguay XXI: <http://aplicaciones.uruguayxxi.gub.uy/uruguayxxi/inteligencia/sie/> (fecha de acceso: 4 de mayo de 2015).

Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay¹

BIANCA VIENNI BAPTISTA, LUCÍA ABBADIE GAGO Y PABLO GATTI BALLESTERO

Introducción

Actualmente, en Uruguay se contabilizan 265 egresados de grado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas especializados en Antropología Social, de los cuales 12² se desempeñan en el Departamento de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) (Universidad de la República, Udelar) y otros 10 trabajan en el marco de la facultad en otros institutos o unidades.

El presente artículo busca profundizar en el análisis de los espacios laborales de los antropólogos³ sociales en el Uruguay actual, utilizando evidencia empírica cualitativa y cuantitativa sistematizada a partir de la investigación “Trayectorias de los egresados de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en el período 1996-2010”, financiada por la Comisión Sectorial de Investigación Científica y la Comisión Sectorial de Enseñanza de la Udelar. Este proyecto, desarrollado entre los años 2014 y 2015, se centró en el estudio de las trayectorias laborales y académicas de egresados de seis carreras de la FHCE (Historia, Filosofía, Letras, Lingüística, Ciencias de la Educación y Ciencias Antropológicas) y buscó contribuir

1 Original tomado de: Vienni Baptista, Bianca, Lucía Abbadie Gago y Pablo Gatti Ballester. 2018. Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay. *InterCambios*. 5 (1).

2 Fuente: <http://www.fhuce.edu.uy/index.php/ciencias-antropologicas/departamento-de-antropologia-social/docentes-investigadores>.

3 El uso del lenguaje que no discrimine entre hombres y mujeres es una de las preocupaciones de nuestro equipo de investigación. Sin embargo, no hay acuerdo entre los lingüistas sobre la manera de cómo hacerlo en nuestro idioma. En tal sentido, y con el fin de evitar la sobrecarga que supondría utilizar en español *o/a* para marcar la existencia de ambos sexos, hemos optado por emplear el masculino genérico clásico, en el entendido de que todas las menciones en tal género representan siempre a hombres y mujeres.

a la discusión presente en nuestro medio que contrapone la práctica académica a la profesional.

Las preguntas que guían este trabajo son: 1) ¿Cuál es el desempeño profesional y académico de los antropólogos que no tienen un espacio laboral dentro de la facultad?, 2) ¿Cómo aplican su conocimiento profesional?, y 3) ¿Continúan formándose?

El artículo comienza presentando brevemente el desarrollo de la antropología como disciplina en Uruguay como forma de conceptualizar el contexto temporal y espacial que la influye y determina como área de conocimiento. Seguidamente, se explicitan las dimensiones seleccionadas para el análisis que fundamentan este trabajo así como del análisis de la evidencia empírica recogida durante el estudio mencionado. Luego se brindan algunos elementos como aproximación a las conclusiones con el objetivo de abrir un espacio específico de reflexión para futuros estudios sobre la temática.

La antropología social en el contexto de las humanidades en Uruguay

Un hito fundamental para las humanidades y las ciencias y, por lo tanto, para la reflexión antropológica es la creación en 1945 de la Facultad de Humanidades y Ciencias (FHCE) como parte de la Universidad de la República. La facultad tenía como finalidad esencial la enseñanza superior y la investigación en filosofía, letras, historia y ciencias. Sus cometidos principales eran fomentar la especialización y la investigación superiores así como extender la cultura por medio de la divulgación oral o escrita. Se buscaba programar todo cuanto se considerase indispensable para propender al acrecentamiento de la cultura superior de la República. Ejemplo de ello son los cursillos de especialización que abarcaban cuestiones científicas, históricas, artísticas, filosóficas y pedagógicas o la organización de conferencias o cursos especiales.

Ya en sus inicios la facultad se encuentra marcada por la tensión entre las posturas profesionalizantes y las academicistas. En esta discusión, la institución toma partido explícitamente por la investigación y por el valor intrínseco del conocimiento académico.

En el mismo momento en que se inaugura la FHCE, Daniel Vidart⁴ creaba el Centro de Estudios Antropológicos y Arqueológicos Americanos Dr. Paul Rivet. Tras la visita de Paul Rivet al Uruguay, en 1955, se intentó sin éxito fundar la

4 Antropólogo uruguayo *amateur* que impulsó la antropología en Uruguay desde la década de los sesenta. Autor de numerosos libros. Sus últimas obras son: *Uruguayos* (2012), *Tiempos de carnaval* (2013), *Maribuana, la flor del cáñamo* (2014).

carrera de antropología en la facultad. Solamente se logró organizar un Coloquio sobre las Ciencias del Hombre, con la participación de Vidart, Petit Muñoz⁵ y Carvalho Neto⁶, entre otros. La creación del Centro Paul Rivet constituyó un antecedente relevante hacia el objetivo de institucionalizar la disciplina en Uruguay (Pi Hugarte 1997).

Un segundo hito en la historia de la antropología en el país fue la llegada de Darcy Ribeiro⁷ (Abbadie *et al.* 2015). Llega exiliado tras el golpe de Estado contra João Goulart en Brasil en el año 1964 y comienza a dar charlas y cursos en la FHCE; se acercó así a la intelectualidad uruguaya e influyó fuertemente en su formación. Pi Hugarte consideraba que, a pesar de la influencia que ejerció en el ambiente intelectual y de los cursos que dictó en nuestro país, estos “no redundaron en la organización de una Licenciatura, seguramente a causa de la falta de un número suficiente de docentes e investigadores con la formación necesaria para componer el necesario plantel” (1997: 53).

A la influencia que ejercieron Darcy Ribeiro y el enfoque de la antropología brasileña en la intelectualidad uruguaya se suma la influencia de los investigadores argentinos que llegaron a nuestro país, como Menghin,⁸ Bórmida⁹ y el primer director de la licenciatura en Uruguay, Antonio Austral (Abbadie *et al.* 2015).

En 1976, se crea la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la FHCE, en plena dictadura cívico-militar. Este hecho se relaciona con la orientación de la disciplina, enfocada en el estudio de culturas exóticas, lenguas, vestimentas, fisonomías y rituales que resultaban “inofensivos” para la continuidad del régimen.

5 Eugenio Petit Muñoz fue un historiador uruguayo, docente de la FHCE, dedicado a temas vinculados con la educación, en especial la educación superior, y con la historia del Uruguay y sus figuras. Algunas de sus obras: *El camino. Etapas de una política educacional vivida* (1932), *Hijos libres de nuestra universidad* (1943), *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*, tomo 1 (1948), *El derecho de nuestra universidad a darse su propio estatuto* (1961).

6 Paulo de Carvalho Neto fue un antropólogo brasileño que dictó clases en la FHCE durante la década de cincuenta. Su tema de investigación fue el folclore latinoamericano. Algunas de sus obras: *Concepto de folklore, Folklore y psicoanálisis, Folklore y educación, La obra afro uruguaya de Ildelfonso Pereda Valdés* (1955), *El negro uruguayo y estudios afros* (1965).

7 Darcy Ribeiro fue un antropólogo brasileño que estuvo exiliado en Uruguay en la década de sesenta. Fue docente en FHCE. Algunas de sus obras son: *Culturas e idiomas indígenas de Brasil* (1957) y *Configuraciones histórico-culturales de los pueblos americanos* (1975).

8 Osvaldo Menghin fue un antropólogo austríaco profesor de la Universidad de Buenos Aires. Estuvo dentro de la lista de criminales de la Segunda Guerra Mundial.

9 Marcelo Bórmida fue un antropólogo-arqueólogo italiano que se desempeñó en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires. En Uruguay trabajó los complejos catalanense y cuareimense.

Para llevar adelante la dirección de la licenciatura y elaborar el primer programa, la universidad contrató al arqueólogo argentino Antonio Austral, continuador, en Buenos Aires, de la escuela histórico-cultural difundida por Imbelloni, Bórmida y Menghin. Como sostiene Pi Hugarte: “[...] se puede afirmar que si quienes estuvieron en esa época al frente de los estudios oficiales de Antropología hubieran cultivado otras posturas teóricas [...] no se hubiera conformado la licenciatura” (1997: 54).

Luego del retorno de la democracia, la facultad cambió sus planes de estudio, los cuales resultan en los planes del año 1987. Buena parte de los docentes de las otras disciplinas regresan a la facultad y vuelven a ocupar los cargos de los cuales habían sido retirados como parte del proceso de la dictadura (Oddone 2010, Paris de Oddone 2010).

Posteriormente, en 1990, ocurre una escisión en el seno de la Facultad de Humanidades y Ciencias y como resultado surgen dos servicios universitarios: la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) y la Facultad de Ciencias. Dentro de este marco, en 1991 se aprueban los nuevos planes de estudio para las carreras de la FHCE, que, con un enfoque renovado, están alineados con las políticas centrales de la Universidad de la República. El objetivo de estos planes era que:

[...] el egresado, combina idoneidades para la investigación (sin lo cual no hay conocimiento digno de ser transmitido) y/o para la enseñanza (en sus múltiples modalidades y para variados receptores). De tal forma el egresado resulta habilitado para generar conocimiento y difundirlo, en un esfuerzo comunicativo que reconoce como canales posibles la docencia (formal e informal), la consultoría y el asesoramiento técnico, las prácticas de extensión cultural y promoción social [...] (FHCE 2005: 157).

El surgimiento de la carrera y su desarrollo posterior inmediato se encuentran íntimamente relacionados con las aspiraciones intelectuales de quienes participaron en dichos procesos. No se encuentra en ellos un énfasis concreto en la actividad profesional del antropólogo fuera del ámbito académico.

Profesionalización y legitimación de la antropología en Uruguay

El concepto de profesionalización en el marco disciplinario hace referencia al proceso por el cual una disciplina adquiere determinado lugar en el campo científico y social. Este proceso se encuentra íntimamente relacionado con la

legitimación que la disciplina logra desarrollar en el espacio académico, con el contexto sociohistórico y, en nuestro caso, en el diálogo con el Estado.

Las profesiones constituyen una modalidad de hacer y pensar sedimentada en el tiempo en forma de regularidades institucionales. Como tales, son un producto social e histórico, el resultado de un proceso de construcción de campos acotados que define quiénes están fuera y quiénes están dentro (Ziman 2003). Un proceso en continua creación que es resuelto en sus diversas fases mediante conflictos, negociaciones, acuerdos, componendas e imposiciones. Ello refleja la relación entre las visiones ortodoxas y heterodoxas dentro de cada campo y las estructuras y relaciones de poder académico existentes en él.

Dos de los rasgos más relevantes de las profesiones son la presencia de mecanismos de control ejercidos por quienes integran y delimitan el campo disciplinario sobre la formación y el acceso a él, y la configuración de un código disciplinario relacionado con un saber y un saber hacer concreto (Viñao 2012). Las disciplinas y campos disciplinarios son, en última instancia, construcciones sociales y, por tanto, humanas. Aún más, constituyen espacios académicos y profesionales que existen gracias a que son ocupados por seres humanos.

La condición profesional en Uruguay presenta desarrollos diferentes para cada disciplina o profesión, pues es la resultante de una historia de logros colectivos e institucionales específicos, y por ende adquiere configuraciones diversas para los diferentes grupos profesionales. En este sentido, algunas de las profesiones han logrado suficiente prestigio y reconocimiento social, lo cual les ha otorgado la valoración del Estado en determinada área de competencia, y a la vez les ha permitido obtener el amparo estatal ante la aspiración de ejercer ciertas prestaciones socialmente entendidas como profesionales.

Tener acceso privilegiado a una porción específica del mercado de trabajo es por ello un logro histórico de diferente data. Un proceso de evolución y lucha por el reconocimiento y el prestigio que solo algunas profesiones han logrado en Uruguay. El caso de la medicina es célebre en este sentido, pero ocurre lo mismo con otras profesiones como las de escribanos, arquitectos, ingenieros o abogados (Errandonea 2005).

Con relación a la antropología, un momento fundamental de la búsqueda de profesionalización está marcado por la creación de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS). Fundada en 2005, tiene como principal objetivo dar visibilidad profesional y consolidar la antropología social y cultural en el país. Este espacio de encuentro de los antropólogos uruguayos busca regular el ejercicio de la profesión, enriquecer la formación técnica de los afiliados y brindar asesoramiento para el ejercicio laboral. También promueve y apoya la producción

de investigaciones antropológicas así como la difusión de sus resultados a nivel nacional e internacional (Asociación Uruguaya de Antropología Social 2015). Además de dar apoyo a sus asociados para asistir a congresos nacionales y en el exterior, y de coorganizar jornadas, AUAS cuenta con un código de ética profesional aprobado en el año 2012.

Desde el año 2009, AUAS publica la revista *Trama*, que nace como un proyecto seleccionado por los Fondos Concursables para la Cultura (Ministerio de Educación y Cultura). Hasta el año 2013, se publicaron cuatro números en formato impreso y a partir de 2014 se da continuidad al proyecto en formato digital. El espíritu de la revista es el de contribuir a la difusión del conocimiento antropológico a nivel nacional y regional, aportar al crecimiento de la masa crítica y al afianzamiento de la disciplina en Uruguay, creando un espacio de calidad para los autores que allí publiquen (Abbadie *et al.* 2015).

En la actualidad, existen varios espacios donde el egresado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas desarrolla su profesión. Además del ámbito de la propia carrera de Antropología, otros servicios universitarios aparecen como salida para el ejercicio de la docencia. Entre los servicios universitarios en los que la disciplina integra el currículo de la formación podemos mencionar: la Licenciatura en Comunicación de la Facultad de Información y Comunicación (UdelaR), en la que se dicta la asignatura Antropología Cultural en forma anual; la Licenciatura en Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales (Antropología Social); el Centro Universitario Regional Este y el de la Regional Norte, en los que se dictan asignaturas en la Licenciatura en Turismo.

Fuera de la Universidad, en el Consejo de Formación en Educación en la carrera de Educador Social, la asignatura Antropología Cultural se dicta en forma semestral. Y en el Consejo de Educación Técnico Profesional dentro del Tecnólogo en Diseños de Circuitos Turísticos y la Tecnicatura en Conservación y Gestión de Áreas Naturales.

En cuanto al ejercicio liberal de la profesión, en los últimos tiempos se han realizado llamados a fin de incorporar antropólogos en varios ministerios y en otras dependencias del Estado (Ministerio de Desarrollo Social, Ministerio de Educación y Cultura; Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca; intendencias, entre otros) y en estudios de evaluación de impacto sociocultural.

Cabe mencionar, como parte del contexto de esta investigación, que la Licenciatura en Ciencias Antropológicas que se dicta en la FHCE, que consta de cuatro años y se rige por un plan de estudios que fue reformado en el 2014, es la única en Uruguay.

Pertinencia de este trabajo y contextualización histórica y socioeconómica

La FHCE decidió apoyar la idea de un Programa de Seguimiento de Egresados en el año 2011 con el objetivo de encontrar patrones de trayectorias, comportamientos y devenires, que ayudaran a esta institución en un doble sentido: 1) repensar los perfiles de egreso y 2) generar herramientas que permitieran una mayor inserción académica y profesional de aquellas personas que obtenían el título.

En un contexto mundial de deslegitimación y subestimación de las humanidades, consideramos esencial revalorizar el aporte de estas y dar a entender por qué es importante incluir dimensiones en la discusión que valoren el cruzamiento de variables cuantitativas y cualitativas (Johnson *et al.* 2007, Panaia 2015).

Tan solo pensar en la importancia de la dimensión humana en los procesos de desarrollo, concebido este en forma integral (Arocena y Sutz 2003, Arocena *et al.* 2015), no como una mera consecuencia mecánica del desarrollo económico, justifica la relevancia de comprender cómo están implicados los aspectos sociales y culturales.

En este sentido, y siguiendo a Sen (1999), consideramos esencial entender el rol del individuo como agente y no como paciente. Como hacedor de trayectorias y generador de espacios de poder, de oportunidades y de redes de interacción social, dentro de las cuales se encuentran los vínculos y las redes académicas y profesionales.

Lo que la gente puede lograr positivamente es influenciado por las oportunidades económicas, las libertades políticas, los poderes sociales y las condiciones propicias de una buena salud, la educación básica y el estímulo y el cultivo de iniciativas. Los arreglos institucionales para que estas oportunidades también se den, están influidos por el ejercicio de las libertades populares, a través de la libertad de participar en la elección social y en la toma de decisiones públicas que impulsan su progreso (Sen 1999: 5).

Sin duda esta acción, este hacer, implica también la existencia de un contexto que facilite la participación social, profesional y académica, en este caso de los egresados de la FHCE. Un espacio tanto simbólico como real proclive al desempeño de quienes han estudiado carreras que implican la tríada crítica, reflexión y debate.

Mordecki (2015) proponen una periodización que denominan de *crisis* para el período 2000-2002, de *salida de la crisis* entre los años 2003 y 2004, entre 2005-2009 de *crecimiento*, y de *continuidad del crecimiento* entre los años 2010 y 2014. Con base en estos autores y en Olesker (2001), propusimos una periodización en tres etapas para el desarrollo de nuestro proyecto: 1) el período 1996-1999

definido como la década de las reformas neoliberales; 2) la crisis de los años comprendidos entre el 2000 y el 2004; y 3) la fase de crecimiento entre el 2005 y el 2010.

Esta periodización fundamenta la elección de las cohortes analizadas por el proyecto “Trayectorias de los egresados de la FHCE (1996-2010)”, que contempló los egresos correspondientes al período de 1996 a 2010. Nuestra contribución y el análisis subsiguiente buscan relacionar los elementos coyunturales y contextuales de la antropología como disciplina con el desempeño de los egresados de la carrera y sus trayectorias laborales y profesionales. Si bien existen algunos antecedentes al respecto en Uruguay (Diconca, comunicación personal), los estudios anteriores no exploran el abordaje vincular que aquí hacemos y que consta de tres dimensiones: 1) el contexto socioeconómico; 2) el desarrollo de la disciplina en el país; y 3) la valorización de las humanidades como campo científico.

Metodología

La investigación constó de las siguientes etapas de trabajo: 1) relevamiento bibliográfico y documental; 2) construcción de la base de datos y contactos; 3) formulación y aplicación de la encuesta; 4) realización de entrevistas; y 5) triangulación y ajustes metodológicos.

En una primera instancia se realizó un relevamiento bibliográfico y documental y se sistematizaron fuentes existentes vinculadas a la temática del egreso disponibles en Uruguay y en el exterior. Este relevamiento derivó en la necesidad de incluir el rol de las humanidades en el plano científico y su desarrollo en el presente siglo en el análisis contextual de la temática del egreso de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas.

A partir del relevamiento de experiencias y manuales que analizan el abordaje de proyectos de seguimiento a egresados (Instituto Politécnico Nacional 2011, Ramos 2006, Schomburg 2004, Vidal 2003), se normalizaron estos estudios con el objetivo de realizar comparaciones de prácticas y trayectorias *a posteriori*. Se contemplaron tanto las particularidades propias de nuestro objeto como las exigencias metodológicas de los estudios de egresados a nivel internacional para obtener datos que pudieran ser comparados en futuras investigaciones con otras muestras similares en profundidad.

Desde el punto de vista metodológico, hay dos características importantes a analizar para la construcción del objeto de estudio: 1) la diversidad de carreras que abarcó el estudio y 2) el recorte temporal a partir del cual se conformó la muestra investigada. Las herramientas utilizadas para recabar la información necesaria para

este primer abordaje fueron una encuesta a una muestra aproximada de egresados y, complementariamente, entrevistas en profundidad.

Construcción de la base de datos y contactos

Para conocer el universo de egresados de la FHCE se realizó un análisis y depuración de las distintas bases de datos existentes. La institución carecía de una base sistematizada y actualizada que reuniera los datos personales y de egreso de los estudiantes desde sus inicios. Ello constituyó el primer obstáculo para llevar adelante la investigación, que requirió implementar ciertos criterios de sistematización de la información y armado de la mencionada base.

El total de egresados, según el libro de títulos, comprendidos en el período 1996-2010 es de 652. Para definir la fecha de egreso, tomamos como dato el mismo que utiliza la bedelía de grado de la UdelAR, es decir, la última fecha en la cual la persona rindió examen o realizó la entrega de un trabajo.

En el correr del desarrollo de la aplicación del formulario, fuimos actualizando e incorporando otros datos. Esto lo hicimos a partir de la readecuación de la base de datos en función de: 1) búsqueda sistemática en internet, en la que se encontraron datos de contacto de egresados de los cuales no teníamos correo electrónico; 2) uso de redes sociales, en particular la creación de una cuenta en Facebook para contactar a los egresados, y 3) llamadas telefónicas a los egresados de los cuales disponíamos de ese dato.

Formulación y aplicación de la encuesta

Se diseñó un formulario de exploración que fue aplicado a una muestra de egresados para testarlo. Veintiséis egresados fueron convocados en primera instancia, con lo cual se reunió información sobre su grado de efectividad, tanto en su receptividad como en su estructura (tiempo de llenado, facilidad-dificultad de llenado, formulación y orden de las preguntas) y se abrió un espacio para sugerencias, críticas y recomendaciones en torno a la herramienta. Posteriormente, se construyó el formulario definitivo que fue aplicado al total de egresados en el período 1996-2010. La muestra total consistió en 652 egresados para el período 1996-2010 de las seis licenciaturas dictadas en la FHCE.

A partir del octavo mes de ejecución del proyecto realizamos un análisis preliminar de los datos que nos permitió sistematizar la información cuantitativa que habíamos obtenido durante la instancia de aplicación de la encuesta. Simultáneamente, diseñamos la pauta de entrevista para ser aplicada a una selección de los

egresados que habían completado la encuesta. Los datos recabados en la encuesta nos permitieron: 1) diseñar las preguntas para profundizar y/o complementar la información recabada, y 2) determinar las variables para elegir una muestra de egresados que pudieran ser informantes calificados.

El formulario de encuesta definitivo estuvo compuesto por 40 preguntas y una sección destinada a observaciones. Las preguntas fueron organizadas en cuatro secciones diferentes: 1) datos personales, 2) datos de egreso, 3) formación y trayectoria académica y 4) trayectoria profesional.

La encuesta tuvo dos etapas de aplicación. Una primera en que se envió el formulario electrónico vía correo electrónico, y una segunda que consistió en el planteo de preguntas vía telefónica. En ambos casos la población objetivo fue la misma.

En cuanto al comportamiento de las respuestas, en el primer envío se obtuvieron respuestas de 51 egresados en 10 días; la mayor parte de las respuestas se concentraron en los dos primeros días (21 respuestas en el primero y 18 en el segundo). En los siguientes días disminuyó la cantidad de respuestas; por ejemplo, el día siguiente se recibieron cinco. Luego se realizaron dos envíos posteriores y uno personalizado primero por carrera y luego dirigido a nombre de las personas. Posteriormente nos contactamos telefónicamente con los egresados que aún no habían contestado. Mediante este formato se respondieron 160 formularios, tanto por los egresados directamente como por el equipo, en función de las respuestas brindadas. En total la encuesta fue respondida por 288 egresados (44,17 % del total de la muestra).

Realización de entrevistas

La pauta de entrevista fue elaborada en función de las variables definidas durante las etapas anteriores de la investigación. Esta tarea consistió fundamentalmente en cotejar las dimensiones incluidas en la encuesta y ampliar aquellas que por sus características y su relevancia dentro del estudio requerían mayor profundización. En el grupo de trabajo se discutió la viabilidad de diagramar una pauta de entrevista que fuera completa pero a la vez dinámica para que el entrevistado brindara su percepción de su trayectoria con suficiente detalle. La pauta respetó los módulos definidos para la encuesta sin agregar nuevos, lo que resultó sustancial para dar coherencia y robustez lógica a la triangulación de datos efectuada en la etapa posterior.

Se eligieron los entrevistados en función de la encuesta. De la base total de respuestas recibidas al envío de la encuesta, se tomó una muestra que incluyó a

29 potenciales entrevistados (10 % de las respuestas obtenidas en la encuesta) y que contemplaba todas las licenciaturas, tomando en cuenta un *pool* de variables para la selección. A saber:

1. Salario percibido: se optó por tomar los cuatro encuestados que habían respondido que su salario: se ubicaba en el nivel superior (más de \$ 70.000), combinaba bajos ingresos teniendo hijos (menos de \$ 15.000), que percibía bajos ingresos y tenía una segunda formación (menos de \$ 15.000).
2. Participación en el programa Incubadora de Egresados de la Unidad de Egresados de FHCE.
3. Pertenencia a una organización o asociación profesional.
4. Aspiración a tener dedicación total en su trabajo.
5. Egresados conocidos por los medios de comunicación o con cargos públicos o cargos políticos de relevancia.
6. Egresados con residencia en el interior del país.
7. Egresados con residencia en el exterior.

La concreción de las entrevistas resultó más dificultosa que la realización de la encuesta, entre otras cuestiones porque implicó mayor disponibilidad de tiempo de los egresados. Una vez realizado el primer contacto con los 29 candidatos y sin haber logrado concretar todos los casos, continuamos contactando egresados contemplando siempre las mismas variables. Finalmente se contactó a 45 egresados y se concretaron 22 entrevistas (7,64 % de la muestra que había respondido la encuesta y 3,37 % de la muestra completa). Estas entrevistas fueron sistematizadas y analizadas con la ayuda del programa Atlas-ti (R).

Triangulación y ajustes metodológicos

Posteriormente, se realizó una triangulación para cotejar la información obtenida en las etapas de investigación y profundizar en algunos aspectos específicos que complementaban las observaciones más relevantes del estudio. Se dedicó un tiempo extenso a analizar el total de los datos recabados para intentar cumplir con todos los objetivos fijados, haciendo énfasis en la importancia del cruce y la complementariedad de la información obtenida.

Siguiendo a Panaia, coincidimos en lo siguiente: “La idea que se pretende abrir es cómo trabajar con el sujeto objetivamente y qué dimensiones hay que crear para que siendo el sujeto la base de nuestra información tengamos un parámetro de

referencia lo suficientemente objetivo, que sin estar centrado en la subjetividad, tampoco lo esté en el análisis de la estructura narrativa” (2015: 6-7).

En la misma línea de reflexión, Saltalamacchia (1992) considera la existencia de conceptos ordenadores que parten de una desagregación de distintas teorías seleccionadas y son tratados en su función epistemológica. Se trata de instrumentos adecuados para lograr percibir las múltiples facetas de un objeto integrando ópticas diferentes. De esta manera, en el análisis de las percepciones de los egresados en particular, no se parte de hipótesis para ser verificadas al final de la investigación sino de “modelos de relaciones posibles” para reconstruir aquel segmento de la realidad seleccionada (Saltalamacchia citado en Panaia 2015). En el análisis que sigue, el dato no será tomado como dado sino como resultado de la aprehensión simbólica que el sujeto realiza para poder comprender el medio y darle un sentido que pueda ser transmitido verbalmente (Panaia 2015).

La conformación del antropólogo como sujeto del mundo del trabajo en Uruguay

El estudio “Trayectorias de los egresados de la FHCE (1996-2010)” contempló los egresos pertenecientes a las cohortes de 1996 a 2010. En este período la FHCE otorgó 652 títulos, de los cuales 186 corresponden a egresados de Antropología Social y Arqueología: dos pertenecen al plan de estudios de 1976, 38 al plan 1987 y 146 al plan 1991.¹⁰ Lo que significa que, del total de la muestra, los egresos de Antropología en este período representan un 28,53 %, un porcentaje extremadamente alto si se tiene en cuenta que se están midiendo seis licenciaturas.

Los egresados de Antropología (Antropología Social y Arqueología) conforman un total de 279.¹¹ Lo que significa que un 18,75 % de los egresos totales de las licenciaturas que se imparten actualmente en la FHCE son de Ciencias Antropológicas, un 18,97 % si lo tomamos sobre las seis licenciaturas mencionadas. Cuarenta egresos pertenecen al plan de 1976, 51 al plan de 1987, 185 al plan de 1991 y los tres restantes son reválidas. Esto tiene incidencia, ya que los planes moldean el perfil de egreso.

De los 186 encuestados de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, 72 son egresados con perfil Antropología Social, y son estos datos los que se analizan en

10 El detalle de los planes de estudio representados en la muestra se traduce en un universo de antropólogos que fueron formados en contenidos y formatos diferentes. El plan de estudios de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la FHCE fue modificado sustancialmente en el año 2014 a partir de lo dispuesto por la llamada segunda reforma Universitaria de la UdelaR (Arocena 2014).

11 Egresos a diciembre de 2016.

el presente artículo. En promedio, a los antropólogos les tomó 10 años de estudios lograr el egreso; un solo egresado de Antropología Social obtuvo el título en los cuatro años reglamentarios y uno lo obtuvo en un máximo de 20 años, lo que provoca un aumento del promedio general en la edad de egreso.

Un alto porcentaje de los egresados de Antropología Social hicieron trayectorias previas en otras carreras u otros servicios universitarios de la UdelaR; 38 % dicen haber tenido una experiencia en una carrera distinta de aquella de la que egresaron. Los servicios que se destacan por la cantidad de egresados que hicieron una trayectoria previa son: Facultad de Ciencias Económicas (14,8 %), Facultad de Derecho (11,11 %), Facultad de Ciencias Sociales (11,11 %), Facultad de Psicología (11,11 %) y Facultad de Medicina (11,11 %).

Con respecto a la inserción laboral, el 65,3 % de los egresados expresan tener un empleo público. Un 4,2 % dicen estar desempleados, mientras que un 16,7 % poseen un empleo privado y un 4,2 % trabajan por cuenta propia. Un 1,4 % de los egresados encuestados no están trabajando y no buscan empleo.

En cuanto a la profesionalización, en la actualidad la docencia y el desempeño técnico se conforman como las áreas de actuación más relevantes. Constatamos que un 41,7 % de los egresados encuestados poseen un cargo docente en la UdelaR. Esto contempla cargos en proyectos, cargos de gestión académica y cargos de docencia directa en otros servicios universitarios (tales como Facultad de Información y Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Centros Regionales del Interior de la Universidad de la República, Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio, entre otros).

Si consideramos las tareas en diversos centros educativos (educación primaria, educación secundaria, educación técnica profesional), los resultados muestran que el 72,2 % de los encuestados llevan a cabo tareas de docencia. Menos de la mitad, un 45,8 %, dicen realizar tareas técnicas profesionales, principalmente mediante contratos como técnicos de alguna organización (4,2 % [9,1 %]), desarrollo de consultorías (5,6 % [12,1 %]), ejercicio libre de la profesión (5,6 % [12,1 %]), cargo público profesional (23,6 % [51,5 %]) o una conjunción de las anteriores (6,8 % [15,2 %]).

Este hecho se constata en las entrevistas. En palabras de una entrevistada:

Yo estudié antropología porque quería trabajar de antropóloga, yo me puse esa meta. No lo veía tanto para estar en la academia. Yo quiero hacer antropología aplicada. Cómo te desempeñas como antropóloga, dónde podés insertarte en el mercado laboral. Y fue la meta, egresé y enseguida empecé a buscar trabajo. Intenté llevar a la práctica las

herramientas que había adquirido en metodología de la investigación, en técnicas, o sea, en esas materias que fueron un semestre, superintensas [...] Esto es lo que hace el diferencial de ser antropóloga. Y enseguida conseguí trabajo, enseguida supe cómo aplicar las herramientas que tenía y me ha ido muy bien. Enseguida tuve trabajo. (Egresada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Antropología Social).

El mayor porcentaje de los egresados de Antropología Social no quisieron responder la pregunta sobre los ingresos que perciben por su actividad laboral (23,6 %). De los que sí contestaron, el mayor rango de ingreso se encuentra entre \$ 15.000 y \$ 22.000 (pesos uruguayos) (18,1 %). En el año 2014, cuando fue realizada esta encuesta, el sueldo ficto más bajo que manejaba la Caja de Jubilaciones y Pensiones de Profesionales Universitarios (CJPPU) correspondía a \$ 25.630. Si acumulamos quienes ganan menos de \$ 15.000 (2,8 %) y quienes ganan entre \$ 15.000 y \$ 22.000, nos da que al menos 21 % de nuestros egresados percibían en ese momento una remuneración por debajo del ficto mínimo que fija la cjppu. Si acumulamos a estos la franja de egresados que ganaban entre \$ 22.001 y \$ 30.000 (15,3 %), obtenemos que un tercio de los egresados percibían ingresos menores de \$ 30.000 (36,2 %). La segunda franja con más respuestas de ingresos fue de entre \$ 30.001 y \$ 40.000 (16,7 %), y la última franja significativa se encontró entre \$ 40.001 y \$ 50.000 (15,3 %). Esto nos da como resultado un rango de ingreso más elevado que el del resto de los egresados de la FHCE que acumulaban el 50 % de las respuestas por debajo de \$ 30.000.

De acuerdo con las entrevistas, se pudo constatar que los egresados de esta facultad y de Antropología Social en particular poseen una alta vocación por el estudio y valoran positivamente la formación académica. Quizás esto sea un dato para analizar por qué un alto porcentaje de egresados cursan o finalizan un posgrado (76 %).

Más de tres cuartos de los encuestados (76 %) coinciden en que la formación recibida se adecua al perfil de egreso de su licenciatura. En general, hay alta conformidad con la formación recibida, aunque estas visiones son complementadas por las percepciones vertidas en las entrevistas que se plasman en opiniones relacionadas con la visión dicotómica que contrapone lo profesional y lo académico.

Y de la antropología lo que veo es que podría hacer muchas más cosas de las que está haciendo, dentro de la rama. La antropología se presta para millones de cosas y creo que podría contribuir a la sociedad en muchas más cosas de las que contribuye hoy por hoy. Creo que es una especialización que tiene Humanidades que realmente no la explota a beneficio de la sociedad como podría y con los beneficios que eso

podría redundar a nivel social. (Egresada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Antropología Social).

En cuanto a la formación, también se enuncia la importancia de incorporar herramientas que permitan un anclaje e inserción laboral mayor. Se constató como herramienta propia de la disciplina la *versatilidad temática*, la capacidad para abordar más de un tema y profundizar en él. Ejemplo de ello es la siguiente cita:

Mis intereses son varios. Yo intenté siempre vincular la disciplina con el trabajo que estaba realizando. Intenté trabajar solo en educación [...] intenté vincular la disciplina con los temas, con los nudos problemáticos que ocurren o se desarrollan en la educación. En un momento era la violencia contra las demás poblaciones. Los derechos humanos. Cómo la gente de diferentes profesiones trabaja en un mismo lugar, ¿no? [...] Después por gustos personales me fui acercando a temas relacionados a la medicina. Entonces, he trabajado sobre la relación médico-paciente con un comunicador social. Ahora estoy trabajando sobre medicalización. (Egresado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Antropología Social).

Los egresados también perciben el aporte de lo “exótico” como parte de las fortalezas de la disciplina y cómo eso enriquece los trabajos que realizan.

Considero que las profesiones nos dan una visión del mundo, vemos al mundo a través de lo que fuimos aprendiendo en esos años de carrera. Y empezamos a ver el mundo desde ese lugar. Y yo tengo como una mirada en ese sentido diferente, y aporta a los trabajos que hago esa mirada diferente. (Egresada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Antropología Social).

Si bien el “estudiar por estudiar” es parte constituyente de la actual FHCE, esta visión convive con la de aquel que egresa de la licenciatura para dedicarse a aquello para lo cual se preparó y vivir de ello.

Con respecto a las debilidades identificadas por los egresados según datos de la encuesta, la representada en más alto porcentaje es la *inserción laboral* (40 %), aunque es bastante menor que en el promedio tomando toda la muestra de FHCE (68 %). La segunda respuesta más elegida fue la *capacidad de elaboración de proyectos* (12,5 %), que también fue la segunda más identificada por el resto de los egresados de la FHCE (29,86 %), pero en un porcentaje menor, para lo cual la facultad brinda un curso de educación permanente sobre formulación de proyectos a través de la Unidad de Egresados, en conjunto con la Unidad de Proyectos y Cooperación, y la Unidad de Extensión. Esta variable también

está altamente vinculada al desempeño profesional de los egresados, ya que para acceder al financiamiento para realizar investigaciones en general es necesario saber elaborar y presentar proyectos. En palabras de una egresada de Antropología Social:

Bueno, me licencié, tengo una de las mejores escolaridades de mi generación y nunca conseguí trabajo de antropóloga. Es decir, ahora creo que me equivoqué rotundamente en la carrera. Porque se levantó un Ministerio de Desarrollo Social [...] y trabajan asistentes sociales. Humanidades nunca pudo, nunca pudo derribar eso, nunca pudo hacer que la gente de Humanidades entrara. Lo más que pudo hacer es que cuando te ponen asistente social, psicólogo, sociólogo y antropólogo. (Egresada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Antropología Social).

Si tomamos los egresados que se han desempeñado durante los primeros cinco años de carrera en trabajos vinculados a la profesión, obtenemos que de los 72 antropólogos sociales relevados, solo 16 tienen trayectorias vinculadas en lo laboral.

Algunas reflexiones en torno a las dimensiones estructurantes de las trayectorias académicas y profesionales

Vidal García (2003) sostiene que los principales parámetros a evaluar, en nuestra sociedad, corresponden al éxito en la transición de la educación superior al mundo laboral, en las condiciones de trabajo y en el desarrollo profesional. A partir de esto nos cuestionamos sobre un *saber hacer* de la antropología como disciplina –un saber en acción– conformado a través del saber universitario y la *historia de vida* (Bourdieu 1989) de los sujetos que se convierten en profesionales.

Teniendo en cuenta este concepto de profesionalización, consideramos las siguientes dimensiones como ejes estructurantes del análisis. En primer término, la vocación y opción por la formación universitaria. En la trayectoria de los entrevistados se registra un alto número de egresados que eligieron o realizaron otros estudios antes de llegar a la FHCE. En este sentido, parece una constante –también confirmada por los datos cuantitativos de la encuesta– el hecho de que existe cierto desconocimiento de los perfiles de los egresados de las licenciaturas que imparte la FHCE que redundaría en que no se elijan estas vocaciones como primeras opciones en un recorrido académico.

Ello se repite con los egresados de antropología, quienes perciben un cambio en la consolidación de su vocación en la medida en que el campo laboral se ha

diversificado y permite el trabajo en áreas más especializadas de la antropología social, como por ejemplo la antropología de las organizaciones, la antropología de la educación o los estudios sobre patrimonio inmaterial. A pesar de lo antedicho, hay egresados que siguen identificándose con los grandes temas y problemas que aborda la disciplina y ello es lo que define una fuerte motivación por la carrera. Algunos egresados visualizan la falta de espacios laborales claros y definidos para los antropólogos así como un déficit en la formación en cuanto a brindar herramientas para lograr una inserción laboral y/o académica más allá de la FHCE, donde los espacios son muy acotados y reducidos.

En general, los egresados que han logrado insertarse de manera exitosa valoran positivamente las capacidades disciplinares construidas tales como la versatilidad temática, la capacidad de análisis reflexivo y crítico o el aporte distinto que brinda la formación en ciencias antropológicas y específicamente en antropología social.

En segundo lugar, destacamos la dimensión de la trayectoria académica. La percepción de mejoría en el campo laboral de los antropólogos durante la última década en Uruguay consolida, a su vez, la trayectoria académica luego del egreso. Ello se ve reflejado, sobre todo, en la continuidad de la formación y en la elección de posgrados para especializarse en áreas de novel aparición¹² en el campo académico como profesional. Si bien Uruguay aún no posee una oferta de posgrado suficientemente diversa para hacer frente a estas demandas, los egresados han logrado reubicarse y la mayoría optaron por cursar un posgrado en el exterior. Esta dimensión se vincula directamente con las carencias identificadas en la formación y las formas de superarlas. En gran parte de los egresados entrevistados, la posibilidad de continuar su formación también busca suplir ciertas dificultades de la formación de grado.

La necesidad de abordar un trabajo en el que los antropólogos sociales fuéramos el objeto de estudio surge de problematizar nuestro rol y nuestro lugar en el espacio académico y profesional uruguayo. Este trabajo es parte de un proceso de reflexión a partir de la actividad académica y profesional interdisciplinaria y de campo llevada adelante por los autores. Se gesta en la necesidad de extrañamiento frente a las prácticas propias y ajenas en el mundo del trabajo de los egresados universitarios y de observar cómo ciertas prácticas y cosmovisiones profesionales dialogan, a veces entrecruzándose, otras complementándose y convergiendo en procesos de superposición, desplazamiento y apropiación de espacios laborales.

12 Desde 2015 se cuenta con una Maestría y recientemente un Doctorado en Humanidades, opción Antropología de la Cuenca del Plata. Ambos programas se dictan en la FHCE. Cabe mencionar que al momento no existen posgrados de carácter profesional para los egresados de FHCE.

Consideramos que el contexto de formación del antropólogo como profesional o académico constituye el principal insumo para el análisis realizado, en particular lo que tiene que ver con las trayectorias laborales.

Referencias citadas

- Abbadie, Lucía *et al.* 2015. Reflexión sobre la profesionalización de la Antropología en el Uruguay. *Revista Trama*. (6): 57-67.
- Arocena, Rodrigo y Judith Sutz. 2003). *Subdesarrollo e innovación. Navegando contra el viento*. Madrid: Cambridge University Press.
- Arocena, Rodrigo, B. Göransson y Judith Sutz. 2015. Knowledge Policies and Universities in Developing Countries: Inclusive Development and The “Developmental University”. *Technology in Society*. (40): 10-20.
- Asociación Uruguaya de Antropología Social. 2015. Asociación Uruguaya de Antropología Social. Disponible en <http://www.AUAS.org.uy/> (5 de julio de 2016).
- Bourdieu, Pierre. 1989. “La ilusión biográfica”. *Historia y fuente oral* (2), Memoria y Biografía, 27-33.
- Cabrera, Leonel. 2011. *Patrimonio y arqueología en la región platense*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de UdelAR.
- Errandonea, Gabriel. 2005. “La heterogeneidad de lo profesional”. En: Ulrich Teichler (ed.), *Graduados y empleo: investigación, metodología y resultados. Los casos de Europa, Japón, Argentina y Uruguay*. pp.271-299. Buenos Aires: Miño y Ávila.
- Esteva, Gabriela y Antonio Romano. s.f. *El no egreso en seis carreras de la FHCE: tendencias y percepciones de los estudiantes de su relación con las monografías*. Montevideo: FHCE.
- FHCE (2005). *Guía 2006*. Montevideo: Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- INE. 2014. Encuesta Continua de Hogares 2014. Disponible en <http://www.ine.gub.uy/microdatos/microdatosnew2008.asp#ech> (11 de abril de 2015).
- Instituto Politécnico Nacional. 2011. *Metodología para realizar estudios de seguimiento de egresados en el Instituto Politécnico Nacional*. Sistema Institucional de Seguimiento y Actualización de Egresados. México D. F.: Dirección de Egresados y Servicio Social. Instituto Politécnico Nacional. Disponible en <http://sistemas.cenac.ipn.mx/SISAE/Docu/metodologia.enc.egresados.pdf;jsessionid=F9D597D63001E992C6000D6348EF932D> (1.º de abril de 2014).
- Isola, Nicolás José. 2014. Algunas notas sobre la profesionalización académica de la educación. *Trabajo y Sociedad* (22)

- Johnson, R. B.; A. J. Onwuegbuzie y L. A Turner. 2007. Toward a Definition of Mixed Methods Research. *Journal of Mixed Methods Research*. 1 (2): 112-133.
- Kagan, Jerome. 2009. *The three cultures. Natural Sciences, social sciences and the humanities in the 21st century*. Londres: Cambridge University Press.
- Mordecki, Gabriela. 2015. *Crisis, recuperación y auge: 15 años de política económica en Uruguay (2000-2014)*. Montevideo: IECON-FCEYA (UdelaR).
- Oddone, Juan. 2010. *Historia de la Universidad de la República*. Montevideo: Universidad de la República. Departamento de Publicaciones.
- Olesker, Daniel. 2001. *Crecimiento y exclusión. Nacimiento, consolidación y crisis del modelo de acumulación capitalista en Uruguay (1968-2000)*. Montevideo: Trilce.
- Panaia, Marta. 2015. El ser estudiante universitario en el campo de fuerzas institucional. *Revista de Docencia Universitaria*. 13(2): 52-72.
- Paris de Oddone, Blanca. 2010. *La Universidad de la República desde la crisis a la intervención: 1958-1973*. Montevideo: Universidad de la República. Departamento de Publicaciones.
- Parlamento Uruguayo. 1943. Decreto ley N° 10.358 del 11 de febrero de 1943. Creación Facultad de Humanidades.
- Pi Hugarte, Renzo. 1997). Sobre la antropología en el Uruguay. *Horizontes Antropológicos*. 3 (7): 36-61.
- Ramos, Teófilo (coord.). 2006. *Manual de instrumentos y recomendaciones sobre el seguimiento de egresados*. Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- Ribeiro Coelho, Haydée. 2002. O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*. 9 (1).
- Santos, Carlos y Serra, Carlos. s.f. “Una posible historia del pensamiento antropológico social en Uruguay”. (Mimeo). Montevideo.
- Schomburg, Harald. 2004. *Manual para estudios de seguimiento de graduados universitarios*. Alemania-Kassel: Centro para la Investigación sobre la Educación Superior y el Trabajo Universidad de Kassel.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as freedom*. Nueva York: Oxford University Press.
- Teichler, Ulrich. 2003. “Aspectos metodológicos de las encuestas a graduados universitarios”. En: Javier Vidal García (coord.): *Métodos de análisis de la inserción laboral de los universitarios*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-Universidad de León.
- Thompson Klein, Julie. 2005. *Humanities, culture and interdisciplinarity. The changing American Academy*. Albany: State University of New York Press.
- Vaz Ferreira, Carlos. 1946. Acto Inaugural de la Facultad de Humanidades y Ciencias. *Anales de la Universidad*, año 55 (158). Montevideo: Universidad de la República.

- Vidal García, Javier (coord.). 2003. *Métodos de Análisis de la inserción laboral de los universitarios*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-Universidad de León.
- Viñao, Antonio. 2012. Historia de las disciplinas, profesionalización docente y formación de profesores: el caso español. *Pro-Posições*, 23, 3 (69): 103-118.
- Ziman, John. 2003. *What Is Science and What It Means?* Oxford: Cambridge University Press.

Imperativos de la profesión: la identidad como demanda de profesionales de la agronomía¹

MARÍA EMILIA FIRPO Y GERARDO RIBERO

Antecedentes

El siguiente trabajo surge a partir de una demanda realizada por integrantes de la Comisión Directiva actual de la Asociación de Ingenieros Agrónomos (AIA) a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación –y específicamente al Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL)– por indagar en los rasgos de identidad del Ingeniero agrónomo. Es entonces que se enmarca como línea de trabajo en el proyecto de investigación “La identidad de la profesión agronómica en la historia de la Asociación de Ingenieros Agrónomos (AIA). Una perspectiva interdisciplinar (1903-1925)”.² Existen antecedentes de investigación que consideran la profesión agronómica en Uruguay desde una perspectiva de la historia de la Facultad de Agronomía (Ruiz 2007, Olivero, Cruz e Izaguirre 2012, Olivero 2013), el vínculo del agrónomo en la historia de la AIA (Henry s.f.) o trabajos que analizan el origen de la profesión en otros países como el caso de Pacheco Tronconis (2011) de Venezuela, Pan Montojo (2007) de España y otros. Para nuestro país y en particular en relación a la AIA no existen antecedentes que aborden la temática en cuestión, por lo tanto se trata de un tema de interés que permita abordar algunos aspectos que hacen a la profesión y su vínculo con la sociedad.

-
- 1 Original tomado de: Firpo, Emilia y Ribero, Gerardo. 2017. Imperativos de la profesión. La identidad como demanda de profesionales de la agronomía. *Revista uruguaya de antropología y etnografía*. 2 (1): 87–100.
 - 2 Esta línea aporta y permite el trabajo de acumulación de conocimiento desde diferentes perspectivas, al trabajo que viene coordinando el Dr. Alcides Beretta Curi del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, “Uruguay en la región: agricultura, nodos de innovación, enseñanza agraria, agrónomos, dieta y consumo de productos agrícolas (1860-1914)”.

Objetivo de estudio

Considerando las preguntas que la AIA formuló al equipo de investigación –¿quiénes son los ingenieros agrónomos?, ¿qué papel cumplen en la sociedad? ¿cuál es la imagen que la sociedad tiene de ellos?– se entendió pertinente considerar un abordaje metodológico dirigido a la consecución de los siguientes objetivos: 1) analizar los discursos emergentes de integrantes de la AIA al proponerse centrarse en la identidad de la profesión agronómica y de la propia institución en este momento histórico; 2) dotar de contenido a la categoría nativa de identidad, estudiando las formas de expresión en su práctica; 3) ver cómo se imbrican estos discursos con las estrategias de relacionamiento que se entablan en diferentes escenarios.

Marco teórico: identidad o la permanente revisión de una aporía

Estudiar la identidad como categoría de análisis es una tarea compleja por el carácter polisémico y ambiguo del término.³ En las últimas cuatro décadas se ha producido una incesante discusión dentro del ámbito de las ciencias sociales y humanas acerca de su definición. A pesar de las producciones de sentido común, dentro de las disciplinas, a las que ha llevado este concepto. Sigue siendo utilizado más o menos indiscriminadamente. La identidad es un concepto que ha tenido un desarrollo prolongado en el pensamiento occidental. Se ha supuesto a esta expresión como “[...] a la vez un término nebuloso y omnipresente” (Restrepo 2007: 24), de larga trayectoria tanto en el ámbito académico, como en el discurso político y estatal, además de representar el fundamento y razón de ser de varios movimientos sociales. Eso hace que se haya convertido en un término al que se recurre una y otra vez, dado que resulta necesario para hablar de aquello que caracteriza y representa históricamente a un sujeto o a un colectivo (Navarrete y Cazales 2015). Siguiendo las teorizaciones de Brubaker y Cooper (2001), la pretendida amplitud del término provoca bajo el “sentido fuerte” que le dan los autores, el significar demasiado; lo mismo con el “sentido débil”, el que estaría diciendo demasiado poco o nada dada su total ambigüedad. Esta diferenciación conceptual entre posturas “suave” y “dura” del constructivismo y esencialismo respectivamente no permitiría, según estos autores, estudiar la cuestión de las cristalizaciones identitarias. Tempranamente Goffman y Berger –trabajando desde la periferia del interaccionismo simbólico y el constructivismo social respectivamente– popularizaron el término. Sobre esta base, a mediados de los años setenta, Mackenzie y Cole debaten llamándolo “desquicio excesivo y cliché”.

3 En este trabajo estudiamos dos dimensiones de la identidad: su relación con la producción como categoría de práctica social y desde la teorización como categoría de análisis.

Durante los años ochenta la crisis de la representación, el nacimiento de los estudios culturales y la lectura de Foucault en Estados Unidos permitió que una serie de tópicos como raza, género, religión, etnicidad, nacionalismo, entre otros, ingresara al campo de los estudios sobre identidad. La larga lista de autores que se ubican en este tiempo incluye a Bauman, Bourdieu, Braudel, Lévi-Strauss, Giddens, Habermas, Taylor, Tilly, y otros. Una historia más local –pero imbricada en este proceso– es formulada por Briones (2007), en la que indaga los procesos en que la sofisticación y multiplicación de los estudios de identidad como categorías fragmentadas, fluidas, y disputadas se han ido convirtiendo en una “[...] moda que paulatinamente inscribe asertos de sentido común en la práctica antropológica en particular [...]” (Briones 2007: 57). El énfasis en el análisis de este autor en definitiva radica en la crítica a la lógica de “[...] leer las teorías de la identidad como mero antagonismo entre posturas esencialistas y constructivistas es una disyuntiva tan falsa como pensar que la oposición nosotros/otros es inevitable [...]” (Briones 2007: 79). Habiendo realizado este planteo, podemos presuponer que la identidad como categoría analítica puede ser vista como producto de categorizaciones y etiquetado social (Romero 1993) o como fondo virtual sin consistencia real (Lévi-Strauss 1981, Tani y Guigou 2001) como marco ideal normativo (Butler 1993), o ser estudiada como concepto bajo borradura (Hall; 1998), plenamente relacional (Bourdieu 2006) siempre necesario pero a la vez imposible (Navarrete 2015).

Siguiendo a Somers (1993) las identidades son construidas a través de las narrativas y formadas en escenarios relacionales particulares penetradas de “historidad”, para ello se nutre de algunas conceptualizaciones de Paul Ricoeur, en *The Human Experience of Time and Narrative*, al que volveremos más adelante. Por lo tanto, la omnipresencia del concepto, así como la versatilidad y variabilidad de significados que se le adjudican, resultan en el debilitamiento de los límites que la distinguen como categoría de análisis, y la alejan de la esencialidad de sus expresiones reificadas. La falta de reconocimiento del carácter dual del término, (cuestión que puede ser discutible) como categoría de la práctica y como categoría analítica, ha llevado a que el análisis dentro de esta última reproduzca y refuerce la reificación de las primeras, adoptándola de forma acrítica como categorías de análisis (Brubaker y Cooper 2001).

Marco metodológico

Teniendo presente las disquisiciones teóricas planteadas en el apartado anterior –que hacen conflictivo el empleo de la noción de identidad– y con la intención de buscar una salida al atolladero que representa para nosotros abordarla; entendemos que no podremos ahondar en las preguntas que nos planteaba la AIA anteriormente en tanto no le asignemos contenido, a fin de hacer incursionar el sentido común que lo significa. Con esto estaríamos incurriendo en un ejercicio

metodológico que –si bien ha dado lugar a extensas discusiones– que se entiende predominante en la construcción de conocimiento en antropología, esto es, adentrarnos en la comprensión de los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus propios actores. Sin embargo, siguiendo a Balbi (2012), no es nuestra intención desconocer las contradicciones y desencuentros entre esta enunciación sobre la práctica de la etnografía y lo que efectivamente se practica, por tanto, se apuesta idealmente a un proceso de integración dinámica –siempre incompleto– de las perspectivas nativas⁴ a la descripción etnográfica.

De esta forma, el abordaje metodológico determinado, implica una reelaboración de las inquietudes de la AIA para no correr el riesgo de desestabilizar el frágil equilibrio entre, categorías nativas o de prácticas sociales y categorías de análisis equilibrio que da sentido a la investigación. En tal sentido, el antropólogo norteamericano Geertz retoma conceptos del psicoanalista Kohut, cuando incorpora la idea de los riesgos metodológicos que se corren al entregar nuestro proceso de investigación a una u otra de estas categorías; afirmando que: “la reclusión en conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez, enmarañado en lo vernacular. En cambio, la reclusión en conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones y asfixiado en la jerga” (Geertz 1994: 75). De esta forma, la cuestión para el investigador/a se centra en:

[...] cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra. (Geertz 1994: 75).

Entonces, el riesgo fundamental para el desempeño de toda investigación de corte antropológico es no caer en la pretensión etnocéntrica de las ciencias del hombre, ni en la auto-referencialidad del sujeto narcisista. Nuestras primeras incursiones a campo, brindan insumos que colaboran en la determinación de las formas de abordaje al problema en cuestión, sin desconocer la posibilidad de reelaboraciones al respecto si las inminencias del trabajo de campo así lo requieran. Atendiendo a la intención de la AIA de que este grupo de investigación pueda conocer y dar a conocer la “identidad del ingeniero agrónomo”, nos preguntamos ¿por qué, en un momento dado, un colectivo quiere pensar y explicitar su “identidad”? En esta línea, consideramos que el término debe ser abordado en dos dimensiones –que a pesar de estar estrechamente vinculadas– entienden el concepto desde lugares diferentes. La primera dimensión pretende situar el contenido que se

4 Término acuñado por la antropología científica del siglo XX y que refiere a las categorías de los propios sujetos en cuestión.

le adjudica a “la identidad” desde los discursos⁵ –en el marco de la demanda del colectivo– para que esta sea explicitada por los investigadores. La segunda versará sobre la forma en la que se entiende “identidad” en relación a las prácticas concretas y expresiones que las vehiculizan, en el marco de la pregunta ¿qué o quiénes somos?⁶

Discusión

Al abordar los discursos relativos al contenido que los interlocutores otorgan a la identidad como demanda, se encontraron aproximaciones vinculadas a tres aspectos: el apelar a la memoria como dimensión temporal de la identidad, los elementos disciplinares que hacen a la pretensión de demarcación con otros profesionales o actividades, y la irrupción de cuestiones de género en un escenario masculinizado.

Agronomía, memoria e identidad

Siguiendo a Ricoeur (1996), la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad –como idea de *sí* mismo, contraria a “lo mismo”– puede incluir el cambio y la mutabilidad en la cohesión de la vida. “La identidad narrativa acepta re-elaboraciones diversas, en cuanto reconfiguraciones del tiempo y es por eso mismo, que tiene sus límites en lo inenarrable: los sujetos no son dueños de su discurso” (Guigou 2008: 15). La construcción de sentido –un sentido social– sería imposible sino se despliegan un conjunto de tramas relacionales que conforman la identidad narrativa, que se encuentra en relación permanente entre memoria y olvido.

5 Teniendo en cuenta siempre que la identidad de los sujetos es siempre asumida e imaginada, es decir “pensada”. Se la imagina desde los dispositivos de recrear el tiempo; en la memoria (Guigou 2008).

6 A finales del mes de agosto de 1907 se funda la Asociación de Estudiantes de Agronomía (AEA) que instaura por cometido la lucha contra la estructura rígida y autoritaria que se estaba imponiendo en la institución académica. La agremiación estudiantil se manifestó como promotora de importantes cambios dentro de la universidad, se obtuvieron recursos fundamentales para el acceso (rebajas en el precio del boleto, dictado de clases prácticas, revisión del plan de estudios, etc.) y, también, se edita una revista denominada “Agros” donde se publica información de carácter científico para los productores rurales interesados.

En este contexto, es que el 25 de agosto de 1912 un grupo de profesionales universitarios, pertenecientes a la AEA, funda lo que hoy se denomina “Asociación de Ingenieros Agrónomos del Uruguay” (AIA). En la actualidad la AIA cuenta con los Centros Regionales Agronómicos y con una importante nómina de socios del todo el país: Canelones, Colonia, Dolores, Durazno, Flores, Florida, Paysandú, Río Negro, Rivera, Rocha, Salto, San José, Soriano, Treinta y Tres.

Para los sujetos de esta investigación ese diálogo con la memoria implica una serie de relatos fundantes vinculados a la historia de la disciplina en Uruguay y a su propia historia personal. Sin embargo, esta narrativa no es fácilmente asimilable en los relatos de los demás integrantes y de los directivos, en los que la invención de las tradiciones corre en el sentido de la ciencia agronómica y en aspectos de relacionamiento interinstitucional.

Apelar a los sentidos que genera la memoria por parte de algunos integrantes de la AIA es generar un campo discursivo en disputa y en constante negociación, donde se establece, según Ricoeur, la difícil relación entre la propia continuidad identitaria y el trabajo del tiempo, que suministran coordinadas espacio-temporales a la propia memoria, “[...] hay que citar como primera causa de la fragilidad de la identidad su difícil relación con el tiempo, dificultad primaria que justifica precisamente el recurso a la memoria, en cuanto componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro” (Ricoeur 2004: 111).

Es precisamente en este “recurrir a la memoria” donde la identidad, como demanda de la AIA, se torna inteligible, en el sentido de que nos brinda mayores elementos para comprender los procesos que fundamentan el deseo de la Asociación de explicitar su identidad. Esta se relata a través de lo que son, lo que hacen, cómo son y, sobre todo, lo que no son los ingenieros agrónomos. La identidad “pensada” que los ingenieros agrónomos narran, no parecería remitir a vínculos forjados desde la carga afectiva hacia aquello que “somos”, como parte de un colectivo. En esta reflexión, no se debe ignorar un presente que nuestros interlocutores entienden como crítico –en cuanto a las dificultades para el trabajo colectivo, escasez de socios, carencia de diálogo, entre otras problemáticas que dificultan el accionar colectivo de la asociación. Podría entenderse que esta necesidad de rememorar el pasado y pensar el presente para poder explicitar y dar a conocer lo que “somos”, apela a la memoria como la posibilidad de poder acceder a una forma “tangible” de “lo colectivo”, que esta supone. A este respecto, al asistir al plenario (órgano de decisiones de la AIA) y al dar inicio a la actividad, se informa a los asistentes que un grupo de investigadores de la Facultad de Humanidades comenzaría a indagar sobre la historia de su asociación y la identidad del Ingeniero Agrónomo, “¡ellos nos van a decir quiénes somos los ingenieros agrónomos!” dice enfáticamente quien realizó tal presentación.

Lo inusual de este acontecimiento es que la respectiva presentación se realiza ante una audiencia que no mostraba expresiones de concordancia, parecía no estar al tanto de la realización de esta investigación. Esta situación se enfrenta a los presupuestos mantenidos hasta el momento, admitiendo que el deseo por historizar su asociación y pensar su identidad partía de la voluntad del colectivo. Por otra parte, la idea de historizar el campo que es de la memoria, remite a la idea

de valorar los aspectos formales de la Historia como disciplina. En este sentido, en el relato de integrantes de la AIA se valoriza el conocimiento del pasado, o el pasado personal, cuando dice:

Porque quien desconoce el valor de algo, lo ve como un papel viejo y sucio. Y quién conoce, quién valora, ve que hay una historia, una historia muy rica. Entonces lo que nosotros quisimos es que esa historia no se perdiera, que quede documentada, que salga a la luz. Porque está ahí y la conoce el que se toma el trabajo de leer esos papeles, el resto no le da importancia. Entonces entendemos que hay una riqueza muy grande [...] (P. 54 años).

Y prosigue más adelante, “[...] esa historia hace a nuestra realidad, al hoy, a lo que somos como Ingenieros Agrónomos [...] [queremos] mostrarnos a la sociedad” (P). También los apuntes del diario de campo recogen esta idea de la importancia adjudicada al pasado, incluso a personas mayores como relevantes para la construcción de la memoria colectiva:

En un momento dado P vuelve sobre sus palabras y dice que se olvidó de hacer mención e invitar a participar a Teófilo Henry, de resaltar su participación. “Es un pilar”, afirma. Para E. la posibilidad de que se escriba esa historia de la AIA es una “posibilidad de que tenga vida y de que se continúe...” Porque se destaca, porque es la persona misma la que se encarga de anunciar que la “Asociación encaja en una historia que ellos mismos (refiriéndose al grupo de investigación) vienen investigando” en la que “de a poquito van apareciendo nombres de personas que vienen investigando” en base a los materiales relevados en la AIA”. (Apuntes de diario de campo, 30 de mayo 2016).

Esta idea de pasado podría encontrarse vinculada con “lo mítico”, porque esta actividad fundante de la AIA se encuentra en un pasado que está en *Illo tempore*. Aunque pueda generarse la idea opuesta. Por tratarse justamente de un campo discursivo con intereses diversos. A este respecto nos plantea un integrante varón la idea de qué es lo verdaderamente importante en la construcción de la identidad del Ingeniero agrónomo:

Seguramente que los cambios importantes van a quedar afuera de este período que están estudiando ¿no? (1912-1935) Como que ese periodo está, centrado en lo que es la reafirmación primaria de la identidad del ingeniero agrónomo. Que es distinta hoy, me parece, [hablando más fuerte sobre otros] ¡pero principios que quedan todos! (J. 49 años).

Dentro de los contenidos que forman parte del relato de la identidad pensada se suman además, expresiones tradicionales con arraigo en lo disciplinar. Para varios ingenieros agrónomos pertenecientes a la AIA los elementos disciplinares surgen en múltiples momentos, sobre todo cuando se conectan con la cuestión de la formación profesional. Un entrevistado nos decía:

Es tan amplia la formación que tenés que después alguien te habla de algo y algo cachás, algo entendés, capaz que no es en lo que vos después afirmás de tus conocimientos, pero, no te suena raro, y bueno, si tengo que aprender de esto y leer algún libro, lo aprendo o si tengo que hablar con alguien, lo entiendo, entonces eso nos da mucha cintura. Ustedes se van a encontrar Ingenieros Agrónomos trabajando en todos lados y decís acá hay.... te da muchísima cintura, y en la medida que Facultad quiera formarnos, más tipo, bueno, lo específico a esto, a lo otro, te da menos flexibilidad, te da menos capacidad de adaptación cuando las cosas cambian, porque cuando la situación cambia, vos profesionalmente tenés que cambiar, tenés que adaptarte y cuanto más amplia es tu formación, más posibilidades de adaptarte tenés. (D).

En este diálogo se alternaban las representaciones propias de la profesión entre varios participantes en el diálogo;

R: Después están los camaleones, como yo, puedo estar de botas y después así. ¿No? [interrumpe D].

T: 4 x 4 los agrónomos, las agrónomas somos 4 x 4. Podemos estar un día así, [se mira la ropa] de pantalón, de botas y subirte al caballo a recorrer. Es parte de nuestra profesión.

V: ¡Y andar en tractor! [en voz alta]

T: También. Muchas mujeres que trabajan así.

A diferencia de lo expresado más arriba con respecto a la debilidad de los vínculos afectivos hacia el colectivo de la AIA, podemos encontrar en la narración acerca de los límites disciplinares, fuertes elementos demarcatorios que nos hablan de lo que hace un ingeniero agrónomo, en qué espacio, de qué forma y con qué objetivos. En este relato, a pesar de que se reconocen los efectos del tiempo, la adaptación a diferentes condiciones políticas, económicas y ambientales, nos remite a una identidad referida a lo estrictamente disciplinar, que habla de un *deber ser* en el ejercicio profesional. Que denota firmeza en el establecimiento de sus límites, sobre todo, de lo que debe quedar fuera de ese *nosotros*. Explica un agrónomo:

Nos pasa muchas veces, y lo hemos vivido en carne propia y en discusiones en nuestro agrupamiento, y a mí me toca vivirlo muchas veces por tema de mi profesión actual, de que te enfrentas a un colega que dejó de ser colega y pasó a ser productor, o sea, cuando vos vas y mirás las cosas que está haciendo, no está usando su raciocinio y no está... o sea, pasó, dejó de ser el ingeniero agrónomo para ser un productor más.[...] Conozco muchos ingenieros agrónomos que hoy están al mismo nivel que un capataz de campo, pero no es porque sea malo, ojo, no es denostando... (R. 35 años).

Esta identidad “pensada” del ingeniero agrónomo como profesional cuyo espacio de acción e intervención sería el agro, y lo que lo distingue de otros oficios y profesiones que allí se desempeñan, estaría representado por la posesión de “la razón”, en tanto conjunto de conocimientos que abarcan un amplio espectro, adquiridos en Facultad de Agronomía y que son empleados para el mejoramiento de las condiciones de producción del agro. Y, en consecuencia, reconociendo la importancia del mismo para el crecimiento de la economía nacional. Es preciso señalar, sobre todo, los importantes efectos demarcatorios de este fin último, ejemplificado en el siguiente fragmento de una conversación que los investigadores mantienen con varios agrónomos:

L: ¿Y el agrónomo que tiene una chacrita, que produce para consumo propio y vende en la feria...?

K: ¿Ese es ingeniero agrónomo? La verdad que un desperdicio.

P: Esos son los “agronomitos” de huertas familiares que durante un largo período de la facultad de agronomía fue lo que hizo. Durante un período de post dictadura, hasta unos 10 o 12 años después, la facultad de agronomía se encargó de criar “agronomitos” de huertas familiares.

L: ¿Agronomitos? ¿Y por qué agronomitos?

P: Sí, y lo digo despectivamente, es una forma de decir despectivamente que su formación no era como agrónomos para el perfil de un país agropecuario, agroexportador...

S: Ah, ¡bien! Estoy de acuerdo.

[...]

P: Capaz fue muy extremista lo que yo dije, es decir, es extremista para ser provocador, a lo que me refiero es, si de lo que se trata es de tener una formación amplia e integral, que nos permita abarcar diferentes tipos de producciones y demás, no está mal para nada que sepamos también de agricultura familiar, de la que va desde la huerta hasta la granja, ponéle, no está mal, es decir, nosotros tenemos que intervenir también

en esos sectores porque también merecen y necesitan conocimiento, a lo que voy es que el agrónomo no puede tener un perfil que está completamente por fuera de la realidad económica del país donde las empresas agropecuarias que tienen menos de 3 hectáreas son inviables económicamente para el país.

La idea de domesticidad anclada en discursos relativos a estereotipos de género

La asociación metafórica con el acto doméstico de ordenar la casa captura el momento en que se establecen nuevas configuraciones de relacionamientos dadas por la irrupción de mujeres en espacios con fuerte presencia masculina, donde una serie de resortes sociales, simbólicos de significación y sentido se habilitan, abriéndose espacios discursivos de negociaciones más o menos permanentes. Ordenar la casa es una actividad propia de la vida doméstica tratándose tradicionalmente de una actividad femenina, en cualquier ámbito, sea rural o urbano. Se comprende con este término a las actividades de tipo *no-productivas* que tienen que ver estrictamente con la posibilidad de tomar una “base” y de alguna manera mejorarla. En esta actividad se entiende el deseo implícito de sentir propio el espacio que se ordena, es decir, se reconfigura, se reposicionan los elementos de ese espacio siguiendo un orden que es personal.

Esto implica muchas veces realizar actividades que no agradan, que trastocan y recodifican la *normalidad* instaurada, y pueden llegar a herir sensibilidades de las personas que viven en esa casa al ver socavados sus ámbitos tradicionales de poder. Esta actividad que generalmente es realizada por la o las mujeres de la casa, parecería estar desplegándose en el seno de la AIA, donde esta idea construida desde el género se encuentra operando en las relaciones estratégicas. Ya que en todos sus años de creación es la primera vez que hay una presidenta de la Comisión Directiva.

Nos contaba M. presidenta de la Institución:

Como toda mujer que le dan una casa nueva -o al menos yo soy así- le dan una casa nueva y la ordeno. Abro los cajones, veo lo que hay adentro, adentro de los armarios. Ya te va a pasar algún día [hablándole a una compañera nuestra mujer] que entrás a una casa nueva. Que no era tuya y empezás a ver que hay adentro y más cuando te dicen... “Bueno, mirá que por dos años va a ser tu casa”. Te tenés que sentir como que sí, que realmente es tu casa. Bueno entonces nosotras mujeres, abrimos los cajones. [hay risas] ¡Sí!! Yo cuando estuve en [...] [nos dice el país y el tiempo de estadía], me dieron...nos dieron una

casa. Una casa compartida con otra gente, de otros países y le dije a una uruguaya un día: “Si no adoptamos esta casa como nuestra, no, no vamos a salir”. Y entonces empezamos a abrir y no entendíamos la letra y le preguntábamos para que nos tradujeran y nos decían: “Pa esto tiene seis años de vencido” [Risas] No te puedo decir la cantidad de comida que tiramos. Pero empezamos en una casa que nos apropiamos y la sentíamos nuestra. La gente entraba y decía: “Qué lindo esto, da gusto”. ¡No se querían ir! Ta, se sentían cómodos. Lo mismo con Fxxxxx, lo que tratamos de hacer acá. (M)

Estas asociaciones surgen también al consultar por las relaciones que se establecen con los centros agronómicos del país y sobre las gestiones ante los diferentes actores, entonces nos cuentan que la relación con los centros debe ser como:

B: Viste que si vos descuidas la relación con tu pareja fuiste. Y estaba descuidada. Cuidar la relación implica, y bueno, destinarle un tiempo, escucharla, acordarte de vez en cuando de comprarle un re-ga-li-to. Es todo un trabajo. ¿No? Ta sí, si a vos no te interesa, porque estás porque alguien tiene que estar. [...] Y estás descuidando la relación. Y acá la relación se descuidó. [...] Se había perdido el amor y yo hice un trabajito de recuperar ese amor de nuevo.

B: ¡Y sí!

La mayor dificultad a la hora de administrar la institución tiene que ver con los frenos que fueron instituyéndose en la institución. Las organizaciones poseen inercias fuertemente arraigadas en los cuerpos de las personas que trabajan en y para la institución. Sin caer en el distingo clásico de Castoriadis entre lo instituyente y lo instituido, la AIA como institución instituye elementos que se reifican en los cuerpos de los sujetos. Un ejemplo claro de esta institucionalidad que instituye en el cuerpo de los sujetos nos lo da una informante cuando nos dice:

T: “Cuando llegamos por primera vez acá que encontramos un montón de cosas archivadas acá en esta piecita del fondo, pero claro no podemos, no podemos con todo, viste, porque es difícil la toma de decisiones. Se arma una comisión para tomar decisiones y nadie toma decisiones. No sé, viste. Es como que...y si se pide algo siempre cuesta, todo es no, ¡no! Pero tal cosa, “¡No! ¡No se puede! O malos entendidos viste, que sé yo. Cosas de todos los días, que no cuestan nada”.

Y más tarde dice:

T: Lo que pasa es que durante mucho tiempo en este lugar el tema era seguir las órdenes de un hombre. El hombre llega a la casa y ¿Qué es lo

primero que quiere? Que la comida esté pronta. Entonces la mujer le da que comer, y el hombre contentísimo. Pero un día quién llega, una mujer ¡che! y dice: “¿Qué hay para comer?” y ella le dice “Caviar”. Y la mujer le dice: “Te parece? porque no está la economía para comer caviar”. Pero cómo si yo todos estos años a estos hombres yo le daba caviar y estaban contentitos y... Bueno vamos las dos a la cocina a ver que podemos cocinar.

F: Las mujeres los problemas solemos socializarlos. Los hombres se los guardan. Es tipo el perro herido [sic] que si tiene un problema se va pal rincón y no te acerques porque te muerdo. La mujer tiene esa necesidad de los problemas, sacarlos para afuera, contárselo, y el marido se enojará porque [ruidos con la boca]. Pero tenemos la necesidad de decirlo. ¿Viste? Puede ser un tema si de diferencias humanas.

Por último, estas negociaciones de un orden en disputa relativo a desigualdades de género manifiestas en el seno de la Asociación, podrían tener su correlato en lo que refiere a la práctica de la profesión, anclada en los discursos que desde los orígenes de la misma tienen al hombre como su actor principal. Estos discursos que parecieran ser propios de la dinámica tradicional de la profesión fueron muy explícitos durante una conversación que los investigadores mantienen con un grupo de ingenieros agrónomos donde cuatro de ellos eran hombres y una mujer. Esta última deja entrever, interpelante, la práctica disciplinar desplegada en un espacio predominantemente masculino que en el relato idealizado del agrónomo no da lugar a la feminidad. Por ejemplo, en un momento dado de nuestra conversación la ingeniera en cuestión desarrolla una idea respecto a la identidad disciplinar que sus compañeros respaldan efusivamente, uno de ellos le dice “muy bien, está muy bien eso que decís”, a lo que ella responde “a pesar de ser mujer ¿viste?”

A modo de cierre

Estas primeras reflexiones expresadas en este trabajo reflejan las primeras apreciaciones que surgen del trabajo de campo realizado en los meses pasados. Las mismas serán retomadas y profundizadas de ahora en más apostando a la comprensión de las tramas que significan los espacios que compartimos con la AIA.

Para cerrar este artículo, podríamos decir que la identidad de los Ingenieros Agrónomos, en tanto ipseidad, es algo que comparten –sobre todo en relación a la práctica disciplinar– pero que no encuentra una expresión de sentido en un colectivo propiamente dicho. Es así que la necesidad de explicitar su identidad es

entendida a la luz de las problemáticas que los integrantes de la AIA identifican con respecto a la irregularidad de su funcionamiento y a las dificultades para la acción colectiva. De esta forma, la identidad demandada forma parte de un recurrir a la memoria –siempre colectiva– como dimensión temporal de aquella. Y esta, como forma de propiciar la concreción de los vínculos de carácter afectivo que sostienen el sentido de pertenencia a un grupo. Por eso la forma admitida para una ipseidad narrativa vehiculizada en las narraciones de sujetos que apelan al recuerdo; necesariamente pretende veracidad. Pero en su trayecto deja lagunas simbólicas que inexorablemente son llenadas por otros relatos. La ipseidad narrativa necesita de los mitos. Mitos entendidos como relatos que son fundantes para las personas y que funcionan como ese “telón de fondo” en el que se imprimen las prácticas sociales.

El transcurso de vida de los sujetos funciona en estas prácticas como una historia que se va desplegando, y la noción de unidad narrativa de la vida: son las que podrían estar asignando el sentido para la acción de la profesión agronómica. En el sentido de que las propias historias personales en relación a las tres dimensiones trabajadas –el apelar a la memoria como dimensión temporal de la identidad, los elementos disciplinares que hacen a la pretensión de demarcación con otros profesionales o actividades, y la irrupción de cuestiones de género en un escenario masculinizado– se entremezclan en los relatos siempre personales, pero a la vez también se colectivizan como apreciamos en los discursos, aunque carentes de unicidad. La búsqueda por una narratividad de la identidad se apoya en una dialéctica entre el pasado-presente, y en la dupla individuo-colectivo. Así, admitiendo este entendido asumimos desde la perspectiva de Sourjour que:

En tanto que una tendencia teleológica impulsa al individuo a recapitular su narrativa dotándola de significación, articulando a tal fin los distintos acontecimientos, la impredecibilidad amenaza esta edificación, con la aparición de hechos azarosos que escapan de la estructura narrativa, y obligan a reconfigurarla. Este proceso exige muchas veces un trabajo retroactivo, resignificando los sucesos del pasado, con el fin de estabilizar la tendencia teleológica. (2011: 234).

Esto supone que existan continuidades en los relatos y en las asignaciones de sentido de la identidad. Sin embargo, importa saber qué tanto estos relatos confeccionan la identidad de los sujetos del presente. Hervieu-Leger aporta, en este sentido, la idea de la “aceptabilidad de la continuidad entre pasado y presente”, que conforma la tradición, y consiste en que ella misma sea capaz de integrar los cambios y las representaciones que habitan en el presente. Es decir que parece posible que se confundan identidad con tradición. La identificación de un pasado de tipo “mítico” con relación a la creación de la AIA conforma un elemento sustancial en torno a la configuración de la ipseidad. Esta ipseidad se define con la

inclusión de un pasado mítico, del pasado de la AIA, de la idealización de la etapa fundante, de la necesidad permanente de la referencia a un pasado más bien remoto, pero que se actualiza permanentemente en los relatos, que al relatar, los sujetos su pasado “mítico”, permiten que los acontecimientos lo modifiquen. Se demarca en el límite de lo que es y debe ser la profesión agronómica y finalmente se relata en las incesantes negociaciones que los sujetos deben hacer dentro de la propia institución.

Referencias citadas

- Balbi, Fernando. 2012. La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones. Antropología*. 13(2): 485-499.
- Bourdieu, Pierre. 2006. La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región (análisis). *Ecuador Debate. Memorias de la izquierda*. (67): 165-184.
- Bourgois, Phillippe. 2006. Pensando la pobreza en el gueto: resistencia y autodestrucción en el apartheid norteamericano. *Etnografías contemporáneas*. 2 (2): 25-43.
- Briones, Claudia. 2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*. (6): 55-83.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. Londrés: Routledge.
- Fabian, Johannes. 2007. *Memory Against Culture. Arguments and Reminders*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1983. *Time and The Others. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal. 2011. *De calles, tranclas y botones*. Montevideo: Ministerio del Interior.
- _____. 2009. *Si tocás pito te dan cumbia*. Montevideo: Ministerio del Interior.
- Brubaker, Roger y Frederick Cooper. 2001. Más allá de la identidad. *Apuntes de Investigación del CECyP*. (7): 30-67.
- Geertz, Clifford. 1994. “Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”. En: Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. pp. 73-90. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Guigou, Nicolás. 2009. *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las corrientes inmigratorias rusas en Uruguay*. Montevideo: Nordan.
- Hall, Stuart. 1993. “Cultural identity in question”. En: Stuart Hall, David Held y Toni McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 1995. “Fantasy, identity, politics”. En: E. Cáster, J. Donald y J. Squites (eds.), *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. Londres: Lawrence & Wishart.

- Henry, J. T. s.f. "Historia de la AIA. Nuestra historia". Disponible en: <http://aia.org.uy/historia-de-la-aia>
- Hervieu-Lèger, Danièle. 2005. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989. *La identidad, seminario 1974-1975*. Madrid: Ed Petrel.
- Navarrete-Cazalez, Zaira. 2015. ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 20 (65): 461-479.
- Olivero, Roberto, Gabriela Cruz y Primavera Izaguirre. 2012. *Misceláneas de la historia de la Facultad de Agronomía*. Montevideo: Comisión Sectorial de Educación Permanente-Universidad de la República.
- Olivero, Roberto. 2013. *El edificio central de la Facultad de Agronomía, testigo centenario de una historia*. Montevideo: Comisión Sectorial de Investigación Científica-Universidad de la República
- Pacheco Tronconis, Germán. 2011. La utopía de la nueva agricultura en la Venezuela decimonónica: agronomía sin agrónomos, una empresa condenada al fracaso, *Agroalimentaria*. 17 (33): 17-34.
- Restrepo, Eduardo. 2007. Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangua Pana*. 5 (1): 24-35.
- Ricoeur, Paul. 2010. *Memoria y Narración*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1997. *Memoria, historia y olvido*. México: Fundación de Cultura Económica.
- Romero, Sonia. 1993. "Una cartografía de la diferenciación cultural en la ciudad: el caso de la identidad cerrense". En: A., Gravano, *Miradas urbanas, visiones barriales: diez estudios de antropología urbacerrensena sobre cuestiones barriales en regiones metropolitanas y ciudades intermedias*. Montevideo: Nordan.
- Ruiz, Esther. 2007. (Coord.). *Una poderosa máquina opuesta a la ignorancia. 100 años de la Facultad de Agronomía*. Montevideo: Facultad de Agronomía - Universidad de la República.
- Sahlins, Marshal. 1997. *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Souroujon, Gastón. 2011. Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios* 8 (17), 233-257.
- Somers, Margaret. 1993. *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*. Michigan: University of Michigan.
- Tani, Rubén y Nicolás Guigou, N. s.f. "Por una antropología del entre". Disponible en: <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Tani/AntropoEntre.htm>.

Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo¹

EMILIA ABIN GAYOSO



[Foto: Desde COVICIVI el puerto]
(Abin 2012)

En este artículo propongo pensar el proyecto de las cooperativas de viviendas de Ciudad Vieja de Montevideo de principios de la década del noventa como una alternativa habitacional ante los desalojos masivos, las pésimas condiciones de vida en las pensiones y los elevados alquileres.

1 Original tomado de: Abin Gayoso, Emilia. 2014. Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: Cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo. *Revista Trama*. (5): 61 -75. Este artículo forma parte de mi tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR), orientada por el Dr. Guigou, con el apoyo de ANII.

Montevideo, como otras ciudades latinoamericanas, estaba atravesando un proceso de vaciamiento de la población de bajos recursos que habitaban las áreas centrales y su expulsión a la periferia de la ciudad. Este fenómeno urbano y social se enmarca en los procesos de renovación registrados durante las tres últimas décadas del siglo XX en América Latina y Europa. Responde a transformaciones políticas y económicas globales y regionales. El sector inmobiliario asociado a las nuevas formas de consumo, recreación y al turismo comenzó una expansión creciente que, junto con la tercerización de la economía, incidieron profundamente en la transformación de la ciudad, de su organización económica, social y espacial. En este marco se comenzaron a activar procesos de revalorización de los centros históricos de las ciudades.² Se convirtieron en locus de inversiones relacionadas con el comercio, el turismo y la industria asociada, la recreación y los servicios, la residencia temporal y permanente, destinados a sectores de medio alto y alto poder adquisitivo. Esto conduce a una estratificación y jerarquización de la ciudad (Arantes 1998) donde las zonas antes degradadas pasan a conformar espacios urbanos para un nuevo estilo de vida (Herzer 2008). Estos mecanismos de renovación –que se producen luego de procesos de deterioro edilicio y de la infraestructura– asumen la forma de procesos de gentrificación.³ El proceso de gentrificación de ciudades como Londres y Nueva York, es decir, la revitalización de zonas con aburguesamiento residencial data ya de la década del setenta, expandiéndose y replicándose en otros centros históricos europeos y del mundo.

Los centros históricos de ciudades europeas como Madrid, Barcelona, Roma y latinoamericanas como México DF, Buenos Aires (San Telmo, El Abasto, Puerto Madero, La Boca), Montevideo (Ciudad Vieja), Río de Janeiro, Bahía, Cartagena de Indias, etc. también están atravesando este tipo de procesos de transformación urbana guiadas por la especulación urbanística, principalmente, que, según sostiene Harvey (2002) no suelen considerar las necesidades y/o los deseos de

2 El auge de los centros históricos latinoamericanos apela al patrimonio y su gestión. Tiene que ver con las recomendaciones de organismos internacionales como la UNESCO y el Banco Mundial sobre el cuidado del patrimonio arquitectónico e histórico de las ciudades y sus centros históricos. Se ha aceptado que la cultura es un recurso (Yúdice 2002), que debe funcionar como motor para el desarrollo.

3 Los procesos de transformación urbana han sido ampliamente estudiados por las ciencias sociales, aunque a partir de comienzos del siglo XXI los trabajos de investigación y artículos se han multiplicado. Existe una enorme bibliografía europea, norteamericana y latinoamericana relativa al tema que aborda la problemática y sus consecuencias desde la sociología, la antropología, la historia, la arqueología, la arquitectura, la geografía, el turismo. Para la región hay que considerar los estudios realizados por Santos (1996) sobre Río de Janeiro y el de Nobre (2006) sobre Salvador de Bahía. En Argentina son muy conocidos los estudios de Lacarrieu (1994, 2008), sobre la Boca y el proceso de gentrificación porteño, los trabajos de Carman sobre El Abasto y los de Thomasz (2008) sobre Parque Patricios. Ciudad Vieja de Montevideo también ha sido ampliamente estudiada, desde la arquitectura y la historia. Desde la antropología existen dos antecedentes importantes: Romero Gorski (2003) y Abin (2010 y 2012).

los residentes arraigados desde hace años. Al decir de Herzfeld (2009), se estaría produciendo una suerte de limpieza espacial o “spatial cleansing” de los antiguos residentes. Los procesos de renovación urbana conllevan el aumento del precio del suelo, del metro cuadrado construido, de la vivienda y de los impuestos (Herzer 2008, Rodríguez *et al.* 2012). El resultado es una fuerte presión sobre la población de bajos recursos para que migren hacia la periferia de la ciudad siendo sujetos discriminados y segregados espacialmente (Bauman 2005, Harvey 2008).

El caso de las cooperativas de vivienda de Ciudad Vieja de Montevideo es particular y merece ser analizado ya que comienza como una estrategia por parte de sectores populares para continuar viviendo en el casco histórico y escapar a la amenaza de desalojo propio del proceso de gentrificación.

El proyecto COVICIVI, Cooperativa de Viviendas de Ciudad Vieja, surge de la organización de vecinos del barrio ante el problema de la vivienda. Esta estrategia, entendida en el marco del derecho a la ciudad⁴ y derecho a la vivienda, generó una nueva forma de habitar la centralidad por parte de los vecinos que “desde siempre” habían vivido en el barrio histórico, pero que no podían hacer frente a las consecuencias del lento y tímido proceso y proyecto público-privado de recualificación de Ciudad Vieja (Abin 2010) que venía asomándose.

En este marco, la cooperativa de vivienda implica una alternativa económica y política al proyecto capitalista imperante al proponer una racionalidad distinta en lo que refiere a la construcción y tenencia de la vivienda. Este tipo de prácticas, si bien no pueden suplantarse el régimen capitalista, pueden conducir a mejoras en la calidad de vida de los sujetos –que acceden a una vivienda digna en su barrio de residencia– y dan cuenta de la posibilidad real de racionalidades y formas de organización social no capitalistas (Santos y Rodríguez 2002).

Hacer una cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja, algo tan común en estos días, a fines de los ochenta implicó una suerte de revolución: *crear* una nueva forma de habitar el barrio histórico de Montevideo, centro simbólico de la ciudad.

Hasta entonces, las cooperativas eran llevadas a cabo generalmente en la periferia de la ciudad. Proyectos para ocupar y civilizar territorios muchas veces sin infraestructura, sin varios elementos que *hacen* ciudad: saneamiento, servicios y transporte e incluso, en algunos casos, sin calles.

4 La necesidad de apelar al “derecho a la ciudad” –concepto utilizado por Henry Levebvre en la década de los setenta– tiene que ver con los procesos de privatización y de segregación social en el espacio urbano. Implica que la ciudad –democrática– debería poder ser construida colectivamente y ser heterogénea social, económica, política y culturalmente.

COVICIVI fue la primera cooperativa que propuso *habitar el centro histórico*. Construir una cooperativa de vivienda *en* Ciudad Vieja implicó desechar la idea de vivienda tipo: duplex, de ladrillo y una casa al lado de la otra. En el barrio histórico no había terrenos donde construirla. Esto produjo una metamorfosis *hacia* el cooperativismo por reciclaje.

El primer paso para crear y construir una cooperativa de vivienda de ayuda mutua es conseguir que el Estado otorgue una personería jurídica. Luego se debe ser aceptado en FUCVAM, Federación Uruguaya/Unificadora de Cooperativas de Ayuda Mutua⁵. Se debe conseguir un terreno donde edificar y el préstamo para la obra. Finalmente, comenzar a construir. La duración del proceso es variable. COVICIVI demoró casi veinte años desde que comenzaron a juntarse como comisión barrial de vivienda en el Club Alas Rojas a fines de los ochenta, y fundaron la cooperativa el 13 de marzo de 1991 hasta que las 34 familias ocuparon sus nuevas casas en 1998.

La negociación con FUCVAM para conseguir su aceptación como cooperativa de reciclaje no fue sencilla. Los vecinos organizados reivindicaban su derecho como trabajadores a vivir en Ciudad Vieja, en las áreas centrales de la ciudad, cerca de sus trabajos y de la disponibilidad de servicios: “Ahí tuvimos la gran discusión con los dirigentes de la época. Decían que los que peleábamos por vivir en el centro de la ciudad éramos pequeños burgueses”.

Por otra parte, la propuesta de construir cooperativas de vivienda en el barrio histórico fue exitosa por el contexto político del momento: la izquierda acababa de ganar las elecciones municipales y el discurso de la participación de los vecinos como ciudadanos y de las cooperativas estaba en sintonía con la ideología del Frente Amplio.

5 Fundada en 1970 como Federación Uruguaya de Cooperativas de Ayuda Mutua, durante la dictadura debieron cambiar de nombre manteniendo la sigla. La U pasó a ser Unificadora. Hoy se usan ambas.

La Intendencia y las cooperativas de vivienda en áreas centrales

Cooperativa en primer lugar, o sea una organización de iguales, dirigida democráticamente por su base social por medio de los órganos de dirección y control que ella misma constituye y designa. Cooperativa de Vivienda, es decir una asociación de familias que, frente a la necesidad común del techo, aportan el esfuerzo y la iniciativa de todos sus miembros para darle solución en forma conjunta

Benjamín Nahoum (1999: 27).

El sistema de construcción de viviendas por cooperativas se hace viable en 1968 con la Ley de Vivienda 13.728. El capítulo X define su funcionamiento y la conformación de los Institutos de Asistencia Técnica.⁶ Las cooperativas pueden ser de propiedad individual (el que reside en la vivienda es el propietario) o colectiva (la vivienda es propiedad de la cooperativa y el que reside es un usuario). Pueden ser de ayuda mutua (los integrantes aportan horas en trabajo construyendo las viviendas) o de ahorro previo (aportan una cuota mensual).

El movimiento ciudadano de construir cooperativas de vivienda en las áreas centrales de Montevideo surge en 1989 por parte de un grupo de vecinos de Palermo organizados primero por la militancia política de izquierda y luego por la necesidad de vivienda. Estos vecinos reclamaban su derecho a seguir viviendo en uno de los barrios centrales de la ciudad. Crearon PRETYL Palermo Recicla, Trabaja y Lucha. Intentaron conseguir la personería jurídica de cooperativa, pero les fue negada. Con el triunfo de la izquierda en el gobierno municipal la idea se viabilizó a través del Servicio de Espacios Públicos donde estaba Nahoum, Ingeniero de FUCVAM. Surge la propuesta de realizar una experiencia de cooperativa de vivienda por reciclaje: *Plan Piloto de reciclajes de fincas por Ayuda Mutua (IMM)*.

La Intendencia convocó a asociaciones comunitarias que estuvieran localizadas en las áreas centrales. Se presentaron y fueron aprobados tres proyectos más: COVICIVI y MUJEFA en Ciudad Vieja y COVIGOES en Goes.

Probablemente, como sostiene Nahoum (1999) el acto más decisivo de apoyo a las cooperativas de vivienda en áreas centrales fue el Decreto N.24.654 aprobado en 1990 que creó una Cartera Municipal de Tierras para Vivienda. Se implementaron normas y se dispusieron recursos para adjudicar a familias de bajos ingresos

⁶ Se requiere de la asesoría de una ONG o la Facultad de Arquitectura para los aspectos legales, arquitectónicos, económicos y sociales.

tierras para construir y reciclar. Con el primer gobierno de Arana (1995-2000) se compraron más propiedades en Ciudad Vieja continuando con la política de repoblar y revalorizar el centro histórico.

Se aceptaba repoblar las áreas centrales por medio de residentes del barrio que no podían hacer frente a la situación de vivienda y que estaban dispuestos a organizarse en “comunidades de vecinos”. Las asociaciones de vecinos suelen dar legitimidad a los distintos programas de transformación urbana propuestos desde los programas municipales, programas que apelan a un lenguaje y propuesta progresista –participación vecinal por ejemplo– legitimando así políticas públicas que juegan y dialogan en un escenario neoliberal (Delgado Ruiz 2005).

Por otra parte, era –y es– más económico reciclar a través de cooperativas que hacer ciudad en la periferia donde no había caminería, saneamiento, medios de transporte, servicios sanitarios y centros educativos (Vallés 1999: 149).

De esta manera quedó inaugurada la política de repoblamiento de Ciudad Vieja de Montevideo por medio de Cooperativas de Vivienda. Las palabras de Roland, Directora de Espacios Públicos y Edificaciones de la Intendencia de Montevideo dan clara cuenta de la doble estrategia que el gobierno local:

La demanda de mecanismos de intervención con el propósito de recuperar las áreas históricas nos lleva a identificar a las políticas de vivienda como un instrumento estratégico en la recuperación de la ciudad histórica. Es decir, superar la idea que entiende como independientes las acciones de protección o conservación del patrimonio y las políticas de vivienda, ya que cuando se ha puesto en relación práctica una cosa y otra, protección del patrimonio y solución del problema del alojamiento en el ámbito de los centros históricos, los resultados parecen mostrar efectos más amplios y duraderos en la consecución del objetivo de la recuperación de la ciudad consolidada (2004: 208).

Conquistando el Bajo

Cuando en el 92 nos entregan este predio, me acuerdo que era agosto porque hubo un temporal que fue terrible y terminó de destruir, de demoler una de las casas. Entonces vinieron los bomberos y sacaron todo. La Intendencia aprovechó la situación para realojar a las personas que estaban acá y nos avisaron de que viniéramos en medio del temporal a las 3 de la mañana. “Tienen que venirse ya a tapear”, porque si no, se nos metían a los 2 minutos. Nos metimos a tapear donde estaba la parte más conflictiva que era del lado de Juan Carlos Gómez, la parte lindera con el museo [casa Giménez]. Porque ahí había gente que... era

violenta, agresiva. Había gente que estaba presa, andaban a los tiros, había gente que te tiraba jeringas para transmitirte el sida, o sea había cosas violentas, violentas.

Una vez que se consigue el terreno, los integrantes de la cooperativa deben ocuparlo, plantar la bandera en su *nuevo territorio* y defenderlo de toda posible ocupación por *extraños* por medio de vigilancias y serenazgo.

La Intendencia les adjudicó un terreno cercado por un muro y ocupado por varias familias, ubicado en la Rambla 25 de agosto esquina Ituzaingó. “Esta zona era tierra de nadie”, abandonada y por tanto su ocupación era un acto de apropiación del territorio. Pero en realidad vivían personas no-deseadas.

Me acuerdo, acá estaba lleno de gente de mal vivir, todo con casas de cartón y los pozos que usaban de baño, no sabés. Cuando nosotros tuvimos que limpiar los pozos, unos gusanos verdes así [con las manos hace diez cm.] ¡No sabés lo que era! ¡hacíamos arcadas! A veces alguno vomitaba.

El predio fue desalojado por la policía. Estos desalojos no son, desde la perspectiva de los cooperativistas, similares a los ocurridos unos años atrás en las pensiones y hoteles ocupados como el Colón, el Alhambra (Romero 2003) o incluso, la pensión de Ituzaingó y Piedras, que terminó siendo una cooperativa de vivienda en Bella Italia, lejos de la centralidad. Uno de los cooperativistas marcaba claramente la diferencia entre aquellos que habían ocupado las casas y los vecinos que habían sufrido el proceso de turgurización del barrio⁷; unos eran unos “malandras”, lo otros eran “gente trabajadora”. “Esa fue la gente que resolvió integrar la cooperativa cuando le dijimos. Fue la gente que estaba viviendo en esta isla, que era un lugar de gente trabajadora, que habían mantenido sus viviendas de una forma prolija, gente con hábito de trabajo”. Son los que estuvieron de acuerdo en entrar en la lógica de contrato con el Estado, la Intendencia y la comunidad que establecía relaciones de trabajo obligatorias.

El proceso de gentrificación implica la sustitución de la población de bajo recursos, por medio del desplazamiento forzado de aquellas personas de bajos recursos en situaciones habitacionales precarias e informales: ocupantes ilegales de edificios abandonados, de pensiones irregulares o de predios vacíos; personas que para el sistema capitalista reinante no tienen derecho a vivir en la centralidad de la ciudad. En el caso presentado, se produce una sustitución de población de

7 “De repente te das cuenta de que se te llenó de malandros, que se llenó de recicladores, de prostitución, todo lo que se te pueda ocurrir en el entorno y decís me voy, ¿a dónde?, no tenés garantía, no tenés trabajo fijo, no tenés a dónde ir”. (Vecino cooperativista).

bajos recursos por otra población también del barrio, pero con mayor capital social y político.

La ocupación y defensa del territorio es recordada y narrada a los nuevos cooperativistas y a los preguntones como yo, como una epopeya heroica. Abundan las historias de las guardias nocturnas que cuentan cómo eran atacados por esos otros, violentos y cómo defendieron su cuartel y lograron vencer las adversidades, teniendo que superar pruebas de fe y cómo algunos perdieron las esperanzas y se fueron, abandonando el proyecto civilizatorio de COVICIVI. Pero los valientes superaron los problemas y 14 años después inauguraron un nuevo estilo de vida: COVICIVI.

Quando vinimos nos hicieron problema. A mí, un día que yo estaba de guardia me tiraban piedras. Apedreaban la puerta y yo estaba sola y me decían cualquier disparate. Y llamé a William. William vino como rayo. Se debe de haber tomado un taxi. William se paró con el revolver acá [en la cintura, el caño adentro del pantalón y la culata visible por encima del cinturón]. Se paró así [con las manos en la cintura]. Se paró con el revolver. Le digo “ah William andate para adentro ¡guardá eso por favor que se va a armar una”. Yo con unos nervios que temblaba. Pero no. Vos sabés que se tranquilizaron. Claro vieron un hombre o a uno que estaba armado. Fue bravo sí, fue bravo.

Esta parte de Ciudad Vieja es y era llamada el Bajo. Era conocida por sus burdeles, prostíbulos y bares de marineros. Cuentan que cuando llegaron al Bajo el robo era habitual en la zona. “Robaban y se metían para acá adentro –me comentaba un cooperativista-. Cuando ocupamos les sacamos el lugar. Entonces entraban por el otro lado, por la COVICIVI II y vos sentías las corridas, los chorros con los milicos, los milicos y los tiros y todo por arriba del techo donde estábamos nosotros haciendo la guardia en la cooperativa”.

Las negociaciones por el uso del territorio no fueron fáciles. La lógica de las configuraciones sociales, establecidos-marginados, no se asocian en este caso a la permanencia en el territorio sino a la calidad de vecino-ciudadano. Existe una comunidad cooperativa imaginada, como sugieren Fraiman y Rossal (2009) siguiendo a Benedict Anderson, que se construye como espacio ajeno al mercado y la lógica capitalista y donde se profesa el igualitarismo que anula la diferencia y habilitaría la permanencia en la centralidad en tanto ciudadano. El cooperativismo, fundado como comunidad política, integrado por vecinos-ciudadanos contaba con el apoyo del gobierno local. Con el *Plan Piloto de reciclajes de fincas por Ayuda Mutua para la Ciudad Vieja*, la Intendencia demostraba que su plan permitía contribuir a la rehabilitación social. Los ‘malandros’ no investían la cualidad de vecinos-ciudadano teniendo que abandonar el centro y habitar la periferia.

Este sector de la península se convirtió en un espacio en disputa. Ya no era un “espacio vacío” o invisible sino un bien valorado como lugar para colonizar y habitar desplazando a los antiguos moradores y adquiriendo un creciente plusvalor simbólico. La cooperativa permite, como sostiene Thomasz (2008) la transformación del espacio urbano vacío en recurso.

Raúl Vallés, técnico de Hacer-Desur que participó en COVICIVI, narraba el proceso: “Se generó una transformación notoria a nivel del uso del espacio, hubo un desplazamiento de las actividades delictivas dando lugar a una apropiación de las familias pobladores de la Ciudad Vieja” (citado en Risso y Chacón 2012).

Esta forma de narrar el proceso evidencia que se expulsa *individuos* clasificados y pensados en clave delictiva, que aunque vivieran en Ciudad Vieja no eran definidos ni reconocidos como *vecinos* y menos como *familias*. Estos discursos institucionales sobre las viviendas sociales enarboladas como buenas políticas, no visualizan ni visibilizan los efectos y acciones de segregación socioespacial que producen. En este caso, los desalojos estarían exentos de crítica y justificados al igual que la expulsión de determinados individuos a la periferia de la ciudad, junto con sus “actividades delictivas” asociadas que no tienen cabida en la centralidad de la ciudad.

Se consideraba “residuales” o “superfluos” (Bauman 2005) a quienes no se sumaban al proyecto cooperativista, optando por formas de habitar informales. Son los que quedaron por el camino en el sistema capitalista de producción, que no poseen los medios para alcanzar su subsistencia, que dependen de la asistencia directa e indirecta del Estado y por tanto irreversiblemente inútiles desde la perspectiva de la producción y del consumo. Tampoco eran aptos para la categoría vecino-ciudadano.

Este conflicto por el territorio entre residentes contemporáneos que defienden distintos estilos de habitar, no tuvo, ni tiene solución. Los “residuales” debían integrarse, “reciclarse”, como diría Bauman (2005) adaptándose a la nueva forma de habitar: regularizarse, integrar el sistema con contrato con el Estado o afrontar el desalojo y el realojo en la periferia, alejados de sus estrategias de supervivencia y sus lógicas de provisión.⁸

Según cuentan varios cooperativistas, se intentó integrar a aquellas familias que vivían en el terreno y que iban a ser desalojadas, pero sólo unas pocas lograron o quisieron participar de la cooperativa, trabajando, pagando la cuota y

8 Bauman (2005) sostiene que ante la superfluidad sólo hay dos tratamientos: la destrucción y el reciclaje. La destrucción hace referencia a mecanismos represivos y de disciplinamiento. El reciclaje apuesta a rehabilitar y re-socializar a los superfluos.

concurriendo a las asambleas. La mayoría fue desalojada y reubicada fuera de las zonas centrales.

En sus narrativas, la epopeya fue construir una isla de civilización en el medio de la barbarie. “Esto era así, porque ni el asentamiento más cruel en la zona del Marconi o lo que fuere, es lo que era esto, ni desde el punto de vista de la violencia, ni desde lo que es el asentamiento”.

Con COVICIVI comenzaron a aparecer y crecer nuevas *islas*. El proceso de transformación urbana del Bajo de Ciudad Vieja quedó inaugurado: “Después que vinimos nosotros se empezó a *sanear* la zona. Hicieron otra cooperativa en la esquina [COVICIVI II] y después otra... a la mitad de cuadra por Piedras [COVIRAM]”.

Las cooperativas eran –y son– percibidas por los vecinos como una forma de cambiar la población, desplazando los núcleos de “malvivir” y reemplazándolos por otros con mayor capital social, económico y cultural. “*Sanear*” implicaría sacar la basura, los residuos, en este caso, humanos, sujetos que no pueden formar parte de la comunidad.

Un vecino que vivía a una cuadra de COVICIVI II recordaba las prácticas sociales de integración y sociabilidad como es “compartir el pan” como hito de inauguración de esta nueva forma de habitar el barrio.

Quando abrió COVICIVI hizo como una especie de comida para la gente que ya estaba acá como para conocer a todas las familias nuevas con la gente que ya estábamos. Además habían familias que yo ya conocía, porque habían dos familias de ahí mismo. Cuando armaron era un grupo de familias de acá, de Ciudad Vieja. Bueno ahí se integraron los que ya se conocían, con los que más o menos y los que no. Estuvo bueno las cooperativas.

Una vez convertido en recurso, el proyecto COVICIVI y el espacio reconquistado pasaron a ser visitado por jerarcas públicos y emprendimientos similares locales, nacionales e internacionales y aparecen en revistas especializadas (Risso y Chacón 2012). Por otra parte, emprendimientos de cooperativas de vivienda por reciclaje en áreas centrales de Buenos Aires y de Santiago de Chile se han inspirado en COVICIVI.⁹

9 El Movimiento de Ocupantes e Inquilinos de la ciudad de Buenos Aires surge en San Telmo en los noventa de cara al desarrollo de Puerto Madero y la revalorización del casco histórico y el desalojo de los ocupantes irregulares. Se organizaron reivindicando, inspirados en COVICIVI, el derecho a vivir en la ciudad y en su barrio por medio de la autogestión y la ayuda mutua (Díaz Parra y Rabasco 2013). En Santiago de Chile



[Foto: Interior de COVICIVI. Abin (2012)]

Veinte años después



[Foto Pintura ajada del lema de COVICIVI. Abin (2012)]

también se están realizando experiencias de cooperativas de vivienda por reciclaje. La Red de Inmuebles Recuperado por Autogestión lleva adelante proyectos de ocupación de casas vacías, propiedad del Estado, ubicadas en el centro histórico. Son recuperadas por autogestión y cooperativismo. El lema del IRA es “ni gente sin casa ni casas sin gente” (Contreras 2011).

Hoy existen cerca de veinte cooperativas de viviendas por reciclaje en Ciudad Vieja de Montevideo. Algunas pertenecen a FUCVAM, otras son de FECOVI y otras fueron organizadas por el Ministerio de Vivienda. Ser oriundo de Ciudad Vieja ya no es un requisito para integrar estas cooperativas.

“Las cooperativas son, en cierto modo, islas dentro de la ciudad” dice Nahoum (2009: 97), tanto desde el punto de vista urbano como social. Pueden marcar una discontinuidad en la trama, como ocurre cuando se construyen casas seriadas, todas iguales, o como ocurre en el barrio histórico, las cooperativas permiten generar una nueva continuidad o regenerar la continuidad perdida por reciclar edificios históricos, antes en situaciones de deterioro. Las discontinuidades sociales fueron narradas en la conquista del territorio por parte de la Intendencia de Montevideo y por parte de vecinos organizados y movilizadas.

Podría discutirse a quién compete el problema de vivienda, sea al gobierno local y/o al nacional. Sin embargo, en cuanto a la gestión del territorio, la propuesta de construir una cooperativa de vivienda en una zona de Ciudad Vieja deprimida, como era en ese entonces el llamado Bajo, servía a los intereses generales. Se comenzó a aplicar la estrategia para recuperar o reconquistar territorios casi abandonados por el poder. La figura del cooperativista asociado al trabajador, vecino del barrio, organizado, con participación política y con valores solidarios permitiría construir islas de civilización en territorios bárbaros, en zonas social y urbanísticamente deprimidas. La idea de recicladores y clasificadores de residuos viviendo en esa centralidad, a sólo unas pocas cuadras de la Plaza Matriz, del centro administrativo y financiero de la capital del Uruguay interpelaba y continúa interpelando al gobierno local y nacional.

Veinte años después existe un desencanto por parte de viejos vecinos cooperativistas con la población que llegó a través de las nuevas cooperativas, que ya no están integradas por personas de barrio. Estas nuevas generaciones no comenzaron a participar en las actividades del barrio, no se integraron.

Ahora, cuando viene la gente de las cooperativas vos crees que esa gente tiene un poco más de criterio y de conciencia en cuanto al barrio. Y te equivocás. La gente con la única zanahoria que viene es porque aparece una casa. Al principio todo el mundo dice vamo' a trabajar por el barrio, pero después cada cual hace la suya.

Otra cooperativista me explicaba que los que compran el derecho a uso no necesariamente son cooperativistas.

Lo que hizo fue hacer una inversión o invertir en comprar un apartamento para vivir donde vos cerrás tu puerta como en cualquier apartamento... El

que viene de afuera viene con una costumbre diferente: cierro mi puerta y ta... Hay gente que se ha muerto y a la semana han descubierto que está muerta. Acá por ejemplo alguien se enferma y todos vienen corriendo.

Este tipo de conflictos relacionados con el deber ser y hacer del ‘buen cooperativista’ ha penetrado la interna de las viejas cooperativas fundadas por vecinos del barrio. Esto tiene que ver con el proceso de desgaste tras años de convivencia y con el recambio de cooperativistas.

En este marco, el “trabajo cooperativo” y los quehaceres obligatorios por los estatutos para el bien común pasan a ser indeseados. La cooperativa puede dejar de estar habitada por cooperativistas.

En la cooperativa en la que me estuve alojando para hacer el trabajo de campo, una vez cada tanto, se hacían jornadas de limpieza y mantenimiento de los espacios comunes. Estas jornadas eran un deber en tanto cooperativista. Sin embargo, varios cooperativistas viejos se quejaban de que cada vez era más difícil conseguir compromiso por parte de los compañeros. Según unos, estas jornadas eran para limpiar el patio común, la azotea, las escaleras, el parrillero y el salón comunal. Para otros tenía un sentido más profundo, hacer algo por el bien de la cooperativa. Al comenzar la jornada el grupo de cooperativistas que asistió –no había un representante de cada hogar como se establece en los estatutos– empezó a organizar las actividades. Me tocó barrer el patio central. En un momento una de las cooperativistas viejas, de las que trabajaron en la obra pegó un grito en el cielo: ¿Cómo que no sabés de qué está hecha tu casa!? Claro, una de las personas estaba consultando cómo arreglar la chimenea, porque le ahumaba el living comedor. Ahí empezó una discusión sobre los materiales. Para aquellos cooperativistas que vivieron todo el proceso de búsqueda del predio, de conseguir el préstamo y de construir con sus manos la casa de todos, era inaudito, inadmisibles y casi un insulto que alguien desconociera cómo estaba hecha su casa. Los nuevos cooperativistas no son del barrio y no trabajaron, con sangre, sudor y lágrimas, para hacer sus viviendas; compraron la parte de otro.

A modo de cierre

Si bien en otros cascos históricos de América Latina y del mundo los procesos de rehabilitación y revalorización urbanos implicaron el desalojo y reubicación de población de pocos recursos que habitaron los espacios centrales abandonados, en Ciudad Vieja de Montevideo no ocurrió exactamente lo mismo. El sistema de cooperativas de vivienda por reciclaje ha permitido el acceso a una vivienda digna en las áreas centrales de las ciudades latinoamericanas por parte de los

residentes tradicionales de bajos recursos. Estos procesos han sido participativos, demostrando así una alternativa de 'hacer ciudad' y defender el derecho a la ciudad y su centro simbólico.

Esto no quiere decir que no hubo desalojados, los hubo y muchos. Algunos desalojos quedaron invisibilizados detrás de planes y políticas estatales de reubicación en los núcleos básicos evolutivos en la periferia urbana.

Las casas y edificios deshabitados y abandonados corrían –y corren– dos riesgos fundamentales: ser ocupados por personas *no deseadas* en el casco histórico, y riesgo de derrumbe por su creciente deterioro. Ambos van en contra del proceso/proyecto de recualificación urbana, de construcción de Ciudad Vieja como *Casco Histórico*. Las cooperativas de vivienda por reciclaje son una solución.

Sin embargo, el objetivo de “*sanear*” la zona, “*desplazar*” las actividades delictivas, por medio de las cooperativas y el subsiguiente desalojo no funcionó como esperaba la Intendencia, y probablemente hayan contribuido a la fragmentación y segregación socioespacial de la ciudad. Esto se evidencia en la propia recomendación de los cooperativistas de no pasar por la esquina de su casa, Juan Carlos Gómez y Piedras, y el temor que eso demuestra: “Acá en Ituzaingó hay varios reciclajes, pero por Juan Carlos Gómez no se puede pasar, es horrible. Ahora estoy yendo temprano al chino [el almacén] porque dos por tres ves alguno por ahí medio zarpado. A las 6 de la tarde no salgo más”.

Otra cooperativista me contaba que antes, cuando recién habían inaugurado la cooperativa, se bajaba del ómnibus en la plaza Independencia.

Ahora aunque tenga que esperar una hora vengo en el que dice Aduana y me bajo en Cerrito y Treinta y Tres. A esa parte no le tengo miedo. A esa otra, a Juan Carlos Gómez [donde está la parada que le deja más cerca] yo ahí le tengo miedo. Porque ahí quedaron resabios y quedó gente que... te digo Juan Carlos Gómez y Piedras. Son algunos de los habitantes de antes y otros de ahora que están ahí por la pasta base. Antes era el alcohol, ahora es la pasta base... o por lo que sea, pero andan ahí [Y luego agrega] Una vez yo sentía que venía alguien atrás y me apuraba, me apuraba y era una hoja. ¡Una vez me corrió una hoja! Pero nunca me pasó nada.

Las distintas investigaciones realizadas sobre las ciudades latinoamericanas y sus cascos históricos dan cuenta de un pronunciado proceso de gentrificación. En el caso de Montevideo, Ciudad Vieja tiene claras y notorias evidencias del proceso (Abin 2010), al mismo tiempo que continúan persistiendo zonas del barrio histórico que permanecen ajenas a este tipo de transformación y que de hecho, continúan

presentado una imagen del proyecto de ciudad anterior, abandonada y deprimida. Son “zona de sombras” (Sassen 1999), “relegadas”, “heredadas de la modernidad”, “residuales” que son y deben ser habitadas por personas “residuales” (Bauman 2005). Investigadores como Amándola (2000) y Donzelot (1999), plantean que las grandes ciudades latinoamericanas, norteamericanas y europeas principalmente podrían ser agrupadas en función de dos modelos urbanos: la ciudad moderna y la ciudad contemporánea. El pasaje de un tipo de ciudad al otro comenzó a darse, según estos autores, en la década del setenta. Amándola (2000), hace referencia a la ciudad posmoderna, Donzelot (1999) la llama ciudad contemporánea. Ambos consideran que esta nueva fase implica ya no la expansión de la ciudad ampliando sus fronteras sino su renovación. La ciudad contemporánea implica nuevas formas de “hacer ciudad” con reapropiación y estatización del espacio urbano moderno. La renovación y reutilización urbana se realiza, como sostienen Delgado Ruiz (1997) y Amendola (2000) apelando, en muchos casos, al uso del patrimonio histórico-arquitectónico en clave de *urban disign*.

Las distintas formas de habitar el barrio histórico de Montevideo y las subzonas dan cuenta de esta superposición de proyectos, un barrio histórico abandonado durante el proceso de expansión de Montevideo y un casco histórico en reconstrucción. El Bajo, continúa siendo una zona abandonada por la inversión inmobiliaria que lentamente está ingresando en el proyecto de reutilización de la mano de las cooperativas por reciclaje y de la venta de edificios a inversores extranjeros.

Lentamente el aburguesamiento residencial que atraviesa Ciudad Vieja va llegando al Bajo. Vivir en una cooperativa de vivienda permitió a muchas familias cierta promoción social. Por otra parte, con la venta del derecho a uso de la vivienda cooperativa, con la creación de cooperativas de ahorro previo y las cooperativas de profesionales, se estaría generando un proceso de gentrificación contrario a la estrategia de esos primeros vecinos organizados en la lucha por el derecho a la ciudad. El efecto real fue un enlentecimiento del proceso de gentrificación. Los cooperativistas fundadores eran generalmente trabajadores con cualificación media y baja, de bajos recursos y que vivían en el barrio. Hoy la población es mucho más heterogénea y en términos generales, con mayor capital social, cultural y económico que hace 25 años y no son oriundos del barrio Ciudad Vieja de Montevideo. A diferencia del contexto social y político que permitió la generación del cooperativismo de vivienda por reciclaje como estrategia de defensa del derecho a Ciudad Vieja, los actuales residentes residuales del Bajo no están organizados ni presentan estrategias para permanecer en el barrio. Por otra parte, el interés del partido político de izquierda por repoblar Ciudad Vieja con vecinos participativos oriundo del barrio ya caducó. Hoy el proceso de gentrificación está asentado y avanzando sin propuestas alternativas.

Referencias citadas

- Abin, Emilia. 2010. "Paseando por Ciudad Vieja. Etnografía de un conflicto entre artesanos en el marco de la recualificación". En: *Tu tesis en cultura*. Montevideo: MEC.
- Arantes, Oflia. 1998. "Cultura da Cidade". Simposio Internacional *Espacios urbanos y exclusión socio-espacial. Prácticas e inclusión*. FAUUSP. Río de Janeiro.
- Bauman, Zygmunt. 2005 *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.
- Contreras, Yasna. 2011. La recuperación urbana y residencial del centro de Santiago: nuevos habitantes, cambios socioespaciales significativos. *Eure*. (37): 89-113
- Delgado, Manuel. 2005. Morfología urbana y conflicto social. Las medidas antigueto como políticas de dispersión de pobres. *Desafío(s)* (3-4): 133-168.
- _____. 1997. "Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de identidad urbana: el caso de Barcelona". En: Diego Herrera (coord.) *Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación*. Bogotá: Ediciones Universidad de Antioquia.
- Díaz Parra, Ibán y Pablo Rabasco Pozuelo. 2013. ¿Revitalización sin gentrificación? Cooperativas de vivienda por ayuda mutua en los centros de Buenos Aires y Montevideo. *Cuadernos Geográficos*. 52 (2): 99-118
- Donzelot, Jacques. 1999. La nouvelle question urbaine. *Revue Esprit* (258): 87-110.
- Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal, M. 2009. *Si tocás pito te dan cumbia*. Montevideo: Ministerio del Interior.
- Harvey, David. 2008. El derecho a la ciudad. *New Left-Review* (53): 43-71.
- Herzer, Hilda. 2008. "Acerca de la gentrificación". En: Hilda Herzer, (ed.), *Con el corazón mirando al sur. Transformaciones en el sur de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Espacio.
- IMM. 1998. "Plan Piloto de Reciclaje de Fincas por Ayuda Mutua en la Ciudad Vieja de Montevideo". En: *Ciudades para un futuro más sostenible*. Recuperado 2013, setiembre. Disponible en: <http://habitat.aq.upm.es>
- Lacarrière, Mónica. 2008. Tensiones entre los procesos de recualificación urbana y la gestión de la diversidad cultural. *La Biblioteca. Cultura y Ciudad* (7).
- _____. 1994. Una Boca con o sin negritos. Diferentes actores en disputa por la apropiación del espacio barrial. *Medio Ambiente y Urbanización* (49).
- Nahoum, Benjamín. 2009. Las cooperativas de vivienda cuarenta años después. *Revista Estudios Cooperativos*. 14 (1).
- Nahoum, Benjamín. (comp.). 1999. *Las cooperativas de vivienda por ayuda mutua uruguayas. Una historia con quince mil protagonistas*. Montevideo: IMM, Junta de Andalucía, Cooperación Española.
- Risso, Fiorella y Eva Chacón. 2012. Entrevista a Raúl Vallés. Reciclaje de viviendas: autogestión + autoconstrucción. *Revista Ciudad Viva*. (6).

- Rodríguez, María Carla *et al.* 2011. *La política urbana "PRO": Continuidades y cambios en contextos de renovación en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Cuaderno Urbano.
- Roland, Pablo. 2004. "Centros históricos y políticas de vivienda". En: *Patrimonio, Ciudad y Territorio. Noveno Seminario Internacional*. Buenos Aires: Forum UNESCO.
- Romero, Sonia. 2003. *Madres e hijos de Ciudad Vieja*. Montevideo: Nordan.
- Sassen, Saskia. 1999. *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Santos, Boaventura y César Rodríguez. 2002. "Para ampliar o canone da produção". En: Santos, B. (org.) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Civilização Brasileira.
- Thomasz, Ana Gretel. 2008. Transformaciones urbanas en el sector sur del barrio porteño de Parque Patricios: de espacio vacío a recurso. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*. 3 (3): 332-365.
- Vallés, Raúl. 1999. "Reciclajes". En: Benjamin Nahoum (comp.), *Las cooperativas de vivienda por ayuda mutua uruguayas. Una historia con quince mil protagonistas*. pp. 137-149. Montevideo: IMM-Junta de Andalucía.

As metodologias socioespaciais e a descentralização do conhecimento. MAO- MON: Cidades em perspectiva¹

JOSÉ BASINI

Introdução

Projeto cidades em perspectiva

Cidades em perspectiva - Um estudo socioespacial sobre as cidades de Manaus e Montevideu constitui-se em um projeto binacional (018/2010) entre Brasil e Uruguai, no marco do Programa de Cooperação Internacional da Fundação CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior, MEC-Brasil) e UDELAR (Universidad de la República, Uruguai). O mesmo iniciou-se em 2010 e tem uma duração de dois anos, com renovação para mais dois. Ele está sendo implementado por meio de missões de trabalho e de estudo entre pesquisadores brasileiros e uruguaios, professores e alunos de pós-graduação da Universidade Federal do Amazonas e da Universidad de la República, correspondendo a cada equipe uma coordenação nacional. Em suma, os membros de ambas as equipes acham-se desenvolvendo atividades conjuntas e articuladas nas duas cidades, através de uma metodologia antropológica comparativa, interinstitucional e transdisciplinar, com foco no conceito de socioespacialidade e nos campos analíticos que derivam dessa matriz (Basini e Guigou 2010).

1 Original tomado de: Basini Rodriguez, José Exequiel. 2014. As metodologias socioespaciais e a descentralização do conhecimento. MAO-MON: Cidades em perspectiva. En: Os estudios socioespaciais: ciudades, fronteras e movilidad humana, pp. 39-66. Manaus.

Os tópicos em questão

Alguns dos assuntos abordados neste estudo referem-se:

1. À dimensão estética dos espaços de socialização. Em outras palavras, como é referenciada a espacialidade a partir das memórias e modelos de socialização dos habitantes urbanos, e as diversas políticas introduzidas no *corpus* socioambiental. Também, o imaginário urbano produzido em enclaves (simbolismo emblemático) e as estratégias de fuga a esses enclaves nas cidades de Manaus e Montevideú. Outro aspecto são as diferentes visões inscritas em lógicas habitacionais e socioambientais e os empreendimentos urbanísticos de grande porte desenvolvido pelas políticas públicas com incentivos federais. Os processos civilizatórios vinculados ao exotismo e à exacerbação da exterioridade europeia. As categorias analíticas do pensamento do Estado vinculadas ao ordenamento territorial, assepsia social, saúde focal e os correlatos de desenvolvimento social, sustentabilidade etc. Por outra parte, outros modelos, combativos e/ou desacelerativos de compreensão/intervenção dos espaços sociais e de intromissão estética e de desmarcação do estigma socioterritorial.

2. À cooperação das interfaces analíticas entre pesquisadores de diferentes instituições. Elas incluem, dentro de ações programáticas interinstitucionais, as experiências de estranhamento e familiaridade, dinamizadas pelos percursos de mobilidade e adaptabilidade das equipes dentro de universos culturais diferenciados. Neste sentido são confrontadas e reavaliadas as trajetórias vitais dos pesquisadores (antropologia reflexiva) e as práticas empreendidas dentro das comunidades acadêmicas (*habitus academicus*) dentro de uma dimensão crítica, construtiva e coletiva do conhecimento. (Ghasarian 2008, Bourdieu 2008, Bourdieu e Wacquant, 1992).

3. À produção de uma cartografia indicadora de espaços diferenciados, com elementos de análise e compreensão adequados para integrar distintos campos significativos. A citar, sistemas viários e sua topologia, a automobilidade e a relação com outras mobilidades, a paisagem sonora, os conjuntos arquitetônicos, os espaços públicos de lazer, praças, parques, bares, beira-rio, calçadão, feiras, monumentos históricos; a cidade contemporânea com suas múltiplas temporalidades estéticas, a relação social diferenciada intercidades e intracidade, a relação cidade-rio, rio-cidade e cidade-cidadão (natureza urbanizada). Finalmente, o estudo do universo da pesca, as redes sociais, a movimentação dos “peixes” na cidade; em suma, a *imersão da socioespacialidade cidadã nas fluvialidades* do rio Negro e rio da Prata.

4. Às narrativas dos habitantes e visitantes de ambas as cidades. As iconografias, os fluxos, a mobilidade territorial, os grupos religiosos, étnicos, etários; a polivalência e polissemia de identidades e alteridades.

5. Ao estudo das memórias coletivas plurais, fragmentadas e dilaceradas das cidades contemporâneas, considerando ao mesmo tempo as narrativas que conectam e desconectam, as polifônicas e espectrais dimensões multitemporais e multiespaciais cidadinas.

Os desafios metodológicos

O desafio apresentado coloca a pertinência de estratégias de pesquisa e instrumentos analíticos dinâmicos para compreender movimentos que se originam em contextos cambiantes das duas cidades (Manaus-Montevideú).

Em suma, é um exercício permanente de *martelar*² o *anti-inventário* e de expor as limitações do método comparativo por meio de uma vigilância epistemológica e perceptiva dos discursos do idêntico e do UM. É uma opção que nos conduz irremediavelmente a uma desconstrução das identidades vernáculas e das mitologias urbanas; que implica, na amplitude temporal (os diversos usos e percursos da memória), em perspectiva com a irredutibilidade das subjetividades socioespaciais, e em atenção às expressões heterotópicas, distópicas e utópicas na produção dos espaços sociais e dos sujeitos sociais.

Nessa instância, a produção do conhecimento valida-se dentro de processos de subjetividade ou, dito de outro modo, na qualidade relacional entre atores sociais, agências, tecnologias, redes, nós e enclaves através da cidade. Os contextos que ali são enunciados resultam de manifestações urbanísticas que expressam formas de habitar o espaço e formas de pensamento que definem escolhas e também conflitos cartográficos ou guerras de mapas a respeito dos estilos de habitar e circular, que grupos de interesses diferenciados se dispõem e posicionam em variados campos de tensão e negociação. Como ser, povos tradicionais, minorias étnicas e raciais, grupos religiosos, planejadores urbanos, empresários, agentes estatais, demarcações periféricas, entre outros. Essa situação gera e/ ou conforma uma tensa montagem, implícita em formas de inscrições e re-inscrições que estimulam estratégias, promovem táticas e derivam em confrontos socioculturais e socioeconômicos constantes e decisivos (Guigou e Basini 2011).

As fronteiras do conhecimento e os abusos teóricos

Outro desafio de caráter metodológico repara na crítica disciplinar antropológica (a concepção de um único método – o clichê do etnográfico). Continua sendo

2 Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com martelo (1888). Roberto Art (1924) também se refere a uma forma de escrever como quem usa o martelo.

freqüente escutar em alguns centros de ensino o abuso do UM, a partir da concentração categórica e manualística do método etnográfico. Outras dimensões emergem de um culturalismo que substancia campos ou linhas como trincheiras, as etnologias indígenas, as antropologias urbanas ou rurais, e os cronótopos camponeses, ribeirinhos, indígenas e caboclos que espacializam um aglomerado hipnótico, um rebanho de especialistas.

“Trata-se de deslocar a narrativa evolucionária ou desconstruir seu enredo” disse Giddens (1991), em referência à visão histórica unificante do evolucionismo social. Essa teoria manteve uma eficácia espaço-temporal em longo prazo. Dito de outra forma vai aplicar um alongamento mítico em contextos variados, filtrando e recalitrando cosmologias unidimensionais, com evidente apelo aos rótulos e designações fixas da identidade social, sempre definidas unilateralmente. Esta linha de *pensamento único* exhibe uma teleológica que se projeta nas intervenções de captura pública e privada de matriz estatista, conseguindo obliterar e inibir qualquer reflexão em relação à descontinuidade espaço-temporal no contexto da modernidade.

Um correlato da visão do idêntico é o culturalismo como um grande projeto de integração cultural que atinge a postura caleidoscópica, combinatória do boasismo, passando por Talcott Parsons³, o grande “caçador de perturbações”: com o programa de “integrar aos negros e expulsar aos italianos” (Bastide 1974), as configurações socioculturais do neoevolucionismo marxista de Darcy Ribeiro.

Nas fronteiras da disciplina, lidamos também com a banalização da interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade. Seja uma interdisciplinaridade que é confundida com a *indistinguilidade disciplinar*, e uma transdisciplinaridade reduzida a um *exercício de intermediação* dentro de um movimento de deslocamento disciplinar. Fazendo uma avaliação a respeito dos estudos sobre cidades, Reynoso (2010) refere que:

um conjunto de estudos clássicos de impacto social e cultural da re-localização das comunidades mencionam autores como Lawrence Crissman, A.L. Epstein, Herbert Gans, William Mangin, Peter Marris, Lisa Peattie, Peter Wilmott e Michael Young. Mais tardios, mas quase tão significativos, temos os estudos de David Epstein (1973) sobre Brasília, os ensaios transculturais de Castells (1977, 1978, 1983) sobre a questão urbana ou tangencialmente as pesquisas latino-americanas

3 “Segundo Parsons, o objetivo preeminente da sociologia é resolver o problema da ordem. O problema da ordem é central à interpretação da limitação dos sistemas sociais, porque é definido como uma questão de integração – o que mantém o sistema integrado em face das divisões de interesses que dispõem “todos contra todos [...] O problema da ordem é visto aqui como um problema de distanciamento tempo-espaço” (Giddens 1991: 22).

sobre re-localização (Bartolomé 1985) [...] Porém, com o transcurso dos anos o trabalho seria mais narrativo e fenomenológico, no entanto as contribuições da antropologia se transformariam em indistinguíveis em relação às outras disciplinas, e seu papel no trabalho interdisciplinar acabara desmanchando-se [...] (Reynoso 2010: 17-18).

Conclui o autor que as raras vezes que mencionam - se antropólogos, estes, além de serem sempre os mesmos, são apresentados de forma pasteurizada e como agentes de uma visão intelectual ecumênica.

A respeito da transdisciplinaridade, Reynoso (2010) enfatiza um exercício de intermediação, mais como uma réplica sintomática do que como roubo semântico, sentido que Barthes associa à construção das mitologias.

No han sido pocos los antropólogos urbanos que se han convertido em portavoces epigonales de sociólogos como Pierre Bourdieu o Zygmunt Bauman, filósofos como Michel Foucault o Jacques Derrida, semiólogos como Ronald Barthes, Umberto Eco o Tzvetan Todorov o intelectuales genéricos como Walter Benjamin o Michel de Certeau [...] (Reynoso 2010: 18).

Em suma, essas considerações criticam, por um lado, o fenomenalismo e/ou descritivismo intradisciplinar que exagera no uso do gênero narrativo. Por outro lado, o absentismo e a falta de ousadia para debater antropologicamente a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, fora dos cânones autorizados por determinadas comunidades acadêmicas, agências nacionais de pesquisa, e os repliques pasteurizantes dos centros de estudos. Uma tendência notória é a despreocupação com os empréstimos teóricos, tanto em estudos de teoria indígena que falam de perspectivismo sem referenciar –pelo menos como faziam os culturalistas pro-macarthistas–, as tipologias gregas exprimidas por Nietzsche no “Nascimento da Tragédia”, ou de estudos urbanos, onde os “não lugares” e a “sobremodernidade” são apresentados como fatos consumados, e sem menção para autores como Emmanuel Lévinas (1977) e Jean Duvignaud (1977) (apud Reynoso 2010).

A perspectiva como metodologia comparativa

A perspectiva que queremos despejar não surge de uma visão que se deixa estranhar pela relação entre humanos e não humanos (que são muito mais que plantas e animais) e/ou de uma experiência de adensamento xamânico. Ela tem sua *potência de poder* na possibilidade de enxergar o *mundo da vida* despojado de *centralidades*. Em suma, estima-se que a *assimetria* sempre existe neste tipo de construção, e a simetria apenas pode se pretender numa teleologia que

oblitera as relações de classe, de sexos e de poder. “Cunhado pela dominação, o perspectivismo é inseparável das forças e dos conflitos de campo” (Kossovitch 2004: 46, Marques 2003).

O poder é a perspectiva

O perspectivismo em Nietzsche está associado a um campo de diferenças; cada perspectiva é definida pela intensidade atingida, mas, ao mesmo tempo, ela se liga às possibilidades em função da intensidade atual: todo aumento de vigor e de potência abre perspectivas novas e faz crer em horizontes novos. Nesse sentido, o perspectivismo nietzschiano não é nem uma contemplação no sentido de Platão, nem uma visão ampla *beideggeriana*. Tampouco é um ponto de vista, tal como é compreendido por Leibniz, conduzido ao plano da representação. Pelo contrário, Nietzsche insiste nas forças e nos conflitos de campo e na índole ativa da interpretação. Mas a interpretação “não é acrescentada à força, como algo que lhe poderia faltar, ao contrário, ela é a própria força inserida no campo de dominação” (Kossovitch 2004: 47-48).

Desde nossa apropriação metodológica, a perspectiva é muito mais do que uma técnica ou uma estratégia de pesquisa, ela remete à importância de avançar na discussão do poder e o conhecimento sobre os humanismos ou, em outras palavras, de sair da mania de “falar de” e “falar por” outros (Foucault 1971, Appadurai 1988). Em breves palavras, perspectiva constitui a *saída de um lugar para enxergar as coisas desde outro lugar. Lugar que sempre é crítico e conflituoso*.

Nas palavras de Reynoso (2010), os antropólogos não estudam cidades senão em cidades. A crítica coloca-se no fato de que quando se nomeia uma cidade é apenas como um cenário (um local onde acontecem coisas), e não como um foco com direito próprio. (Hannerz, 1986, apud Reynoso, 2010).⁴⁵

4 “Entiendo por *humanismo* el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: si bien tú no ejerces el poder, puedes, sin embargo, ser soberano. Aún más; cuanto más renuncies a ejercer el poder, y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano [...] En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido el deseo de poder* en Occidente. Prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo” (Foucault 1971).

5 É consensual a dificuldade de poder definir uma cidade. Disse Reynoso (2010) que “já nenhum acredita que a cidade possa ser definida em termos demográficos, e cada vez menos existem os que pensam que possa ser definida em termos absolutos [...] A complexidade contemporânea conduz a compreender que a cidade não é suscetível de se definir em termos de conjuntos clássicos ou de rasgos composicionais, e ainda, dada a urgência de uma definição, deveria se dar uma formulação em base a categorias prototípicas, políticas, difusas ou reticulares no sentido de Ludwig Wittgenstein” (2010: 13-14).

o porque es más sencillo pensar las viejas categorías de la antropología (la territorialidad en primer lugar) en los modos convencionales (un territorio = un enclave cultural), o en clave posmoderna (territorios atomizados, rizomáticos o multisituados sin patrón alguno), o la manera situacionista (particularizando no ya cada territorio como un lugar distinto, sino cada visión de él como un sentimiento individual incomparable) en vez de repensar la espacialidad dinámica, colectiva, material, porosa y compleja de las cosas humanas como la ciudad nos contamina a hacerlo. (Reynoso 2010: 17).

A antropologia deve sair disciplinarmente, mais que de uma crise de referências, como alguns prontificam, de uma postura autômata e autorreferenciada, talvez se achando na porosidade, nos movimentos de entrada e saída, e atravessando a fronteira cognitiva que lhe permita receber outros enfoques, com uma postura descentrada e sujeita a uma reformulação radical de seus fundamentos metodológicos.

Traslado e perspectiva

Serres (1990) apresenta algumas noções do pensamento geométrico de Tales de Mileto enquanto *idealidades espaciais*. Elas são perspectiva, escala, medida, comparação, modelo e traslado. O modelo possibilita o transporte do visível para o tangível, leva o afastado ao próximo. Em suma, constitui uma gênese sensorial que permite organizar a representação visual daquilo que desafia o tato. A medida nos possibilita referir, criar referências para a visão, a partir da sombra, o *gnômon* que transporta o essencial de toda forma. A ideia de relógio está aí, na pirâmide que é um *gnômon* e cujo *rastro* diz a hora. Em outras palavras, a medida “marca” escalas, deixa *rastros*, um escalonamento das variações da sombra que ritmam a trajetória do sol. Mas, aqui está a inflexão, porque o *gnômon* fixo é qualquer, é simplesmente um intermediário, “as variantes se entresrespondem” (Serres 1990: 39). Nesta geometria a-heliocêntrica questiona-se o ponto fixo, o centro, e troca-se as funções do variável e o invariável, a certeza do sólido e o vaporoso da sombra. Trata-se em definitivo de um transporte, de transportar o sólido a partir da opacidade da sombra. Nesse sentido, o arquétipo da pirâmide nos coloca epistemologicamente ante *uma teoria das sombras*, assim como frente a uma *geometria da perspectiva*. Dito de outro modo, a pirâmide manifesta-se como a sombra essencial dos sólidos. “O segredo enterrado na profundidade do volume”, disse Serres, o mesmo que mostra que “o verdadeiro saber das coisas do mundo jaz na sombra essencial do sólido, em sua compacidade opaca e escura” (Serres 1990: 46).

Esse oxímoro enuncia um problema epistemológico sobre a observância límpida dos “objetos de estudo” e/ou a centralidade concedida aos “sujeitos de estudo”, uma obcecada tentativa culturalista de homologar a identidade ao idêntico (Lévi-Strauss 1981). A geometria de Tales demonstra que nada sei de um volume, a não ser o que dizem os planos em que ele se projeta. Daí a dificuldade da comparação, de estabelecer escalas para a semelhança e a diferença. Já desde as técnicas do discurso antropológico, existem algumas tendências preocupadas na captura do variável, da própria diferença. Voltando para a teoria de Tales, as sombras das pirâmides de Egito transportam o invariante: a própria pirâmide e o movimento aparente do sol transformam-se em um variante. Trata-se de uma gênese conceitual –disse Serres–, apagar o tempo para metrificar o espaço. Os transportes constituem para Tales as primeiras gêneses que proliferam e confluem em vários movimentos, como a redução, a passagem ao tato, inversão da função gnomônica, troca entre estável e variante e substituição do espaço pelo tempo.

Esse tipo de operação é realizada de forma inversa por Taussig (1993a), que a partir da técnica da montagem leva a perspectiva ao topo crítico da criação imagética, liberando a subjetividade da continuidade historiográfica, dando chance para que as semelhanças e diferenças contribuam para dinamizar o campo da estética e a teoria crítica do poder. Essa localização conceitual frente ao conhecimento e ao poder surte um efeito duradouro sobre a teoria antropológica e os caminhos das práticas de pesquisa, impacta sobre os fundamentos da etnografia logocêntrica, descentra associando as potências e as forças que produzem as imagens; desse modo, referencia-se temporalidades distantes e cenários singulares, seja o ciclo da borracha e a escravatura entre os Huitoto do Putumayo em 1910, e a Doutrina de Segurança Nacional e a “banalidade do mal” durante a ditadura militar argentina na década de setenta.⁶ A perspectiva, recurso para pular o espaço e tempo em favor do conhecimento amplo, é o recurso das semelhanças e diferenças que, no caso da etnografia *taussiana*, focaliza nos regimes autoritários e na constituição estética dos “espaços de terror”. A saída a essa tanatocracia, Taussig a exprime dentro de outras expressões estéticas, os contraespaços figurados dentro de uma socioespacialidade comparada, em que achamos tanto o poder das plantas medicinais e o complexo xamânico indígena, e de outro, a vanguarda do jornalismo crítico e suas elaborações; tudo isso em meio à repressão, à tortura e às desaparecimentos forçados. A respeito dos desvios e descontinuidades históricas, menciona Serres (1990) a produção de vários tipos de temporalidades, entre as quais destaca-se a *descontinuidade da temporalidade inventiva* como mais prolifera e profunda, mais profunda do que a continuidade da tradição.

A variabilidade é um dado metodológico muito apreciado na pesquisa antropológica. Daí as formas que capturam registros, muito mais do que instrumentos que

6 A respeito do conceito “banalidade do mal” veja Arendt (2008).

registram. As enquetes e os questionários, as entrevistas, os relatos e histórias de vida, técnicas todas que recolhem. As mesmas que podem ser questionadas em termos de uma apreciação estética rigorosa quando trata-se de perceber e compreender as transformações socioespaciais. Um método mais assertivo da memória, como o *bergsoniano*, poderia se interessar na intuição como visão direta do real, tomando o melhor do instinto como velocidade, e a inteligência como movimento analítico. Dito de outra forma, parar de perguntar para começar a escutar, dar lugar à estética, metrificar o espaço a partir do movimento, mostrar o deslocamento das formas por meio do transporte (Bergson 2003, Deleuze e Guattari 1995, Derrida 1991, Serres 1990).

O transporte questiona as centralidades, as in-mobilidades espaciais, criando socioespaços para a variabilidade:

1. Onde está o ponto de vista?

Em qualquer lugar. Isto é, na subjetividade e fora dela também, e não apenas na metrificação temporal dos métodos quantiquantitativos referidos anteriormente.

Tornar o invisível tangível é uma preocupação estética que pode ser reconstituída a partir de dramas socioespaciais, como os impactos ou as transformações urbanas que melhoram a posição de um morador. Por exemplo, uma moradora idosa do bairro Aparecida de Manaus reage diferente às transformações de seu hábitat – memória que um rapaz jovem que mora em uma casa desajeitada, ou dito de outro modo, sem referências nemoespaciais, frente a um mesmo programa social como é o PROSAMIM – Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus⁷.

2. Onde está o objeto?

Disse Serres que o objeto deve ser transportável tanto pela sombra que transporta como pelo modelo que o imita. Podemos acrescentar que não há objeto per se, que temos ante nós métodos, formas para aceder a níveis de compreensão do que aparece. Daí que se apresenta uma terceira questão:

3. Onde está a fonte de luz?

Ela varia, pode estar dentro ou fora do objeto. Pode ser transportada pela sombra, produzindo o gnômon, ou também pode estar no próprio objeto. Questão que nos coloca frente a certas prerrogativas do conhecimento implícito, um saber

7 <http://www.prosamim.am.gov.br/site> Acessado 19/02/2012.

geométrico segundo os egípcios harpedonaptas⁸, um teorema para Tales de Mileto ou um mistério para Serres?

Idealidades espaciais: a cumplicidade entre segredo e estética

Esta terceira questão desde uma abordagem antropológica ou, mais precisamente desde certas estruturas antropológicas do imaginário, pode ser pensada a partir de uma captura ou cumplicidade entre a estética e o segredo, um jogo ou estética do desaparecimento⁹ que dá conta da relação entre o visível e invisível,¹⁰ como a própria produção artística ou o próprio organismo animal¹¹. (Durand, 1990; Virilo, 1988; Basini, 2010).

A estética para Benjamin (2007) e Taussig (1993), entre outros, aproxima-se do modelo perceptivo de Serres sobre a geometria pré-matemática, a intuição *bergsoniana* (Borelli 1992) que a partir da memória cultural apreende os “mistérios” presentes no mundo da vida (pedras, sol, luz, sombras...).

De certa forma, Foucault (1971a), Serres (1990) e Bergson (2003) confluem na crítica à ilusão biográfica que a historiografia ostenta a partir do discurso da continuidade ensamblada.

-
- 8 A inundação fazia desaparecer os marcos de delimitação entre os campos percorridos pelo rio Nilo no alto Egito. Para demarcar novamente os limites, existiam os “puxadores de corda”, os “harpedonaptas”, que baseavam a sua arte essencialmente no conhecimento de que o triângulo de lados 3, 4 e 5 é retângulo. As construções das pirâmides e templos pelas civilizações egípcia e babilônica são o testemunho mais antigo de um conhecimento sistemático de geometria. Essa tradição passou para os gregos ao ponto tal que na entrada da academia grega estava escrito *Medeis eisito ageometretos*, o que poderia ser traduzido por “não entra quem não souber geometria” Em: <http://www.educ.fc.ul.pt/icm/icm2000/icm27/historia.htm>. Prototype of JavaSketchpad, a World-Wide-Web component of *The Geometer's Sketchpad*. Copyright ©1990-1998 by Key Curriculum Press, Inc. All rights reserved. Portions of this work were funded by the National Science Foundation (awards DMI 9561674 & 9623018).
- 9 Uma “estética do desaparecimento” é molecular, penetra no corpo e no espírito, encalha, cria marcas mais além da superfície. Se o fenômeno é o que se vê, como aponta Derrida, é porque revela, ocorre pela atração e pela força que visão e alma estabelecem. E o que se vê não está necessariamente ligado ao olho como órgão da visão, e sim aos processos de subjetivação (Basini 2010).
- 10 Campo ligado aos processos de subjetivação do mundo. Instância molecular que liga o visível e não visível, não se restringindo ao sentido da visão. Sugere um todo sem necessariamente mostrá-lo (Ferry 1994).
- 11 Assim como toda a superfície do corpo humano revela a presença e as pulsações do coração, do mesmo modo a arte expressa-se em todos os pontos da sua superfície (Derrida 1991).

[...] não te percas nos meandros, no negro profundo das diagonais [...] desvia-te [...] Puxa com os pés juntos por cima dos cálculos, pula com os pés juntos por cima do grafo platônico, esquece o mundo que dantes precisavas lembrar, corta a continuidade tradicional, e este esquecimento levar-te-á a uma origem mais longínqua, mais profundamente dissimulada, para um mundo novo e ainda apagado pelo esquecimento. (Serres 1990: 13).

Para o Tales de Serres, o segredo é um complexo geométrico, uma idealidade espacial compartilhada em um coletivo enquanto saber implícito, mas também um saber apreendido, aprofundado e transmitido pelos mestres construtores, dentro da experiência de lidar com as potencialidades da luz e das sombras.

O segredo do talhador de pedras e do construtor; segredo para Tales e para nós; e a cena da sombra. Sob a sombra das pirâmides [...] toda a questão da relação entre o saber implícito e a prática operária será colocada em termos de sombra e sol [...] A origem do saber a partir da prática, e do saber encontrar-se do lado da luz [...] A sombra designa exatamente as dobras do saber oculto. Na atividade técnica primeira, o saber está à sombra e nós estamos agindo, tentando colocar a teoria sobre a luz [...] A pirâmide tem a sombra transposta, e cada um de nós tem a sua, sob o Sol de Egito. (Serres 1990: 42-43).

Nosso interesse é entender a estética deste complexo como modelo conceitual e recurso metodológico que nos permita desenvolver uma ideia sobre a comparação para o caso Manaus-Montevideú; atender às semelhanças e diferenças no quadro de descontinuidades espaçotemporais, e de transformações socioespaciais reguadas e regimentadas dentro de unidades culturais diferentes, mas com implicâncias civilizatórias similares. Aproximando o longínquo para o próximo, descentrando o exótico dos enclaves, e usando a perspectiva como um platô amplo de fluxos, conexões e descentralidades. Trata-se também de desenvolver uma teoria crítica frente à tentativa de comparar a partir de opostos fenomenológicos ou de inventários culturais.

Os efeitos do descentramento

Descentrar do centro e também descentrar da periferia, das práticas institucionalizantes; desnaturalizar as margens. Na realidade, trata-se de sair desse sistema classificatório-descritivo baseado em antinomias colonialistas-evolucionistas e difusionistas. A metrópole, Roma. As colônias. As metrópoles coloniais – Portugal e Espanha. França, metrópole da cultura universal. Inglaterra, metrópole vitoriana: grande frota náutica. Alemanha, projeto do III Reich. Os

diversos colonialismos internos, entre eles o que emerge do campo acadêmico contemporâneo; são alguns desses correlatos.

Urge mais também sair de certos pensamentos urbanos, como pensar as cidades em termos folclóricos dependentes, ou em termos civilizatórios universais, como moralização de hábitos axiológicos. Sair desse centro e dessa periferia é incursionar na mobilidade humana e nas estéticas produzidas na produção de imaginários, imaginações, espaços de sujeitos e objetos socialmente reensablados.

Agora, compreender essas conectividades exige abandonar a assepsia do “adentro” e “afora” – como o “programa Newton-Kant” postulara para a física moderna e a filosofia transcendental. Também as teorias de Boyle e de Hobbes, que desde a física e a política postularam laboratórios “no vácuo” para isolar “ruídos”, “desvios”, e assim produzir fatos científicos supostamente puros. Os laboratórios abertos desafiam as epistemologias fascistas por meio da contaminação bacteriana dos espaços não regulados ou ordenados (Latour 2007).

O ordenamento territorial é um invento geopolítico frente ao *horror ao vazio demográfico*, oximoro da peste, em suma, uma *deriva* que outorga poder à construção de enclaves ancorados num modelo anti-séptico. Apropria-se do recurso sanitarista para produzir grandes impactos espaciais e sociais (o enterramento ou desvio dos igarapés é o “vencimento” de um obstáculo natural, “um acidente geográfico” para a ciência, mas acaba “transpirando” os interesses da elite ordenadora, distribuindo favores político-empresariais e impactando as estéticas da classe média através dos novos ricos, embrião da especulação habitacional¹² (Castro 2010, Almeida e Marin 2010).

A objetivação dos interesses não públicos dos atores públicos, a partir de estudos que mostram as intrincadas (e/ou viscerais) relações e alianças entre ações empresariais e políticas públicas, questiona qualquer abordagem socioespacial com viés comparativo que desatenda de sua análise uma reflexão sobre o poder e os contextos em que este se movimenta. Também nos conduz a repensar velhas e novas formas de legitimidade do Estado *não convencional* (incluindo diferentes perfis, como, por exemplo, o autoritário) para acreditar e atribuir eficácia a suas ações de controle social e ordenamento espacial, e ao abuso temporal dos *leivmotif*

12 “En esta suerte de París selvático hiperreal que supo ser Manaus, el teatro Amazonas sigue constituyendo una tarjeta postal de ese periodo. Una obra monumental pues de Eduardo Ribeiro, quien fuera el gran transformador de la topología manauara al iniciar una urbanización aséptica consumada en el ‘enterramiento’ de los arroyos. Esta tradición urbanística de larga duración, perdura hasta el día de hoy a través del Programa Social y Ambiental de los Igarapé de Manaus – PROSAMIM, conducido por el Gobierno del Estado de Amazonas” (Guigou e Basini 2011: 142).

do aceleramento tecnológico, o desenvolvimento social (ou a sustentabilidade) e a segurança privada global.

Desde outro ângulo, o exercício comparativo expõe também limites perceptíveis no cenário da complexidade contemporânea urbana: a cidade não é suscetível de se definir em termos de conjuntos clássicos ou de rasgos composicionais e, ainda, de assustadores problemas vinculados ao crescimento demográfico dos humanos e dos não humanos (neste caso, os carros). A profecia de Benjamin de que um dia os homens iriam se olhar impávidos e, sem consolo algum, abandonariam seus carros nas ruas das cidades, tarda em chegar (Bolle 2008). O contrário, significam os espaços de mobilidades sujeitas ao padrão maquinal que ordenam humanos e não humanos domésticos, que, como vimos ontem durante o laboratório urbano do bairro Coroadó, disputam e limitam possibilidades de outras mobilidades devido ao alto risco físico no espaço público.

Comparam-se estéticas que marcam uma descontinuidade espaço-temporal, mas que associam-se em um tropos temático. Podemos citar duas qualidades aparentadas: a beleza e o terror, que Willi Bolle (2008), dentro da elipse *benjaminiana*, captura como “documentos da barbárie e documentos da civilização”, os teatros, o máximo ícone desta sorte de civilização: o Teatro Amazonas. Esse teatro como mito constitui uma das conclusões monumentais do projeto de colonização iniciado por Orellana e Carvajal, um acoplamento de imaginários fantásticos como os poderes extraordinários das guerreiras Amazonas. Força do mito, força do convencimento nos esquemas conceituais dos conquistadores europeus de realizar apenas um roque, e substituir as prerrogativas de um poder por outro. Francisco de Orellana acreditava que “o sistema de colonização com as dominadoras de terras férteis e mão de obra local já se encontrava preestabelecido, e bastava apenas tirar o comando das mãos das Amazonas” (Bolle *et al.* 2010: 8-9). O período da borracha colocou a Amazônia no cenário do mercado mundial como principal produtor desse produto. Esteticamente, disse Bolle *et al.* (2010), foi um período de *expressões espetaculares* que gerou monumentais construções, como o Teatro Amazonas “em plena selva”, uma mistura de extravagâncias e delírios da elite colonizadora junto com a infâmia escravista de “encobrir a labuta cotidiana dos milhares de trabalhadores que produziam o látex no fundo das selvas na condição de escravos” (Bolle *et al.* 2010: 12).

Os espaços do terror ensaiam técnicas diversas dentro dos processos civilizatórios, outra pauta para uma comparação espaço-temporal descentralizada, no entanto, atrai espécies e substâncias, vegetais e animais, a borracha em Amazonas e o gado no rio Prata. Os ciclos do ciclo civilizatório, com as interioridades/exterioridades da “Belle Époque” e “os barões da borracha” e “como el Uruguay no hay” de entreguerras mundiais e Mundiais de futebol; “os efeitos do racionalismo acérrimo” da hiperintegração a-subjetiva. “Daí a cidade”, ou como reparou um professor

indígena do alto rio Negro, “isto é cidadania”, referindo-se ao exercício consciente de botar cascas de banana nas lixeiras da cidade, inexistentes nas trilhas das aldeias. Outro processo civilizatório... No entanto, poderíamos riscar o processo e avançar sobre a noção que observa a réplica, de um mimetismo cíclico nas ações predatórias na senzala dos neoextrativismos, fenômeno por sua vez regional e global. A *silicolonização*, modelo épico do Centro-Oeste brasileiro na tríplice fronteira: soja, madeira, gado; e o correlato rio-pratense: celulose, mineiro, soja.¹³

Descentrar impele um olhar descolonizado das referências que estamos acostumados. A fronteira, nesse sentido, constitui uma saída ao encurralamento centro/periferia, às províncias do conhecimento e ao *estatismo*. As fronteiras não oferecem dificuldades para medir as distâncias entre cidades, sejam aéreas ou rodoviárias. Mas quais são as referências de nossos itinerários e os ordenamentos das agências do conhecimento? Aí surgem os enclaves, as colônias, a metrópole, as bandeiras e os emblemas, a autorreferencialidade nacional, *os espíritos do Estado* ou os falsos cosmopolitismos regionais. Estabelecimento de instrumentos de fixação, o inventário, o plano de voo, as máquinas de orientação (Bourdieu 1989).

A des-aceleração e o des-enrolamento

Hegel ignorava a espacialidade da população pobre na Alemanha do século XIX. Enquanto fora do sistema, não era real nem racional, apenas marginal a qualquer possibilidade de integração ao espírito nacional. Esse legado toma força no socialismo real, no integrismo proletário desenvolvimentista. Tardiamente, com Mariategui (1988) achara a possibilidade de desenrolar outra temporalidade sobre a invisibilidade histórica das margens: os indígenas peruanos. E será o triunfo da geografia, das regiões diferenciadas sobre a casta costeira. As estéticas do desaparecimento estabelecem até hoje uma agenda costumeira dos planejadores urbanos e do culturalismo acadêmico. Sair dos estratos e entrar no paradoxo é um exercício explorado desde a transversalidade de Gregory Bateson até o pós-estruturalismo formalista.

Chegamos então à outra qualidade da *potência de poder comparativa*. O paradoxo que se levanta sobre os jogos do visível/invisível. Os “sem índios” do processo civilizatório radical uruguaio. Também estrato do imaginário hegemônico nacional.

13 Alguns destes neoextrativismos ou atividades de continuidade predatória incluem a extração desenfreada de madeiras, as grandes queimadas para a formação de pastagens, o garimpo, as usinas hidroelétricas e a agricultura esterilizante e devastadora, como o constituem algumas monoculturas tais como o cultivo da soja. A silicolonização é o negócio redondo de colonizar uma área de floresta e transformá-la em pradaria, um silicone para atrair gado e soja (Basini 2009).

Mas este será na década de 1970 questionado pela chegada de índios guarani. Um paradoxo estrato “índios em um país sem índios”. E que tipo de cidade é Manaus? Uma cidade Indígena apenas por ser habitada por indígenas? Por incorporar o estigma dos indígenas frente ao centro/periferia? Ou por estar no *cronótopo*¹⁴ Amazônia?

Mas qual é a qualidade oculta pela descrição ou, melhor dito, do congelamento da descrição que significa um “país sem índios”, mas que significa desde outra perspectiva, desde o outro lado “uma cidade indígena”?

Os processos civilizatórios dos povos nativos das Américas nos remetem a uma imaginação que ainda não tem sido apreendida, e isso deve-se, em parte, a estar longe de uma acirrada luta entre a metafísica cristã e a razão iluminista. Ainda mais, são outras as preocupações comunicativas que empenham a historiografia, pela qual entrou nos mapas cognitivos de uma parcela do mundo denominada Ocidente. Os efeitos dela mostram o mesmo erro do nominalismo cultural, universalizar desde o singular as rotinas coletivas dos povos. Cultura e processo civilizatório serão o espelho roto que vaticinara Hegel através de sua história da filosofia, do Espírito Absoluto encarnando-se na história de outra parcela: o estado alemão.

Porém, ser índio é um estigma que movimenta um reconhecimento. Ser índio através do contraestigma das nomenclaturas silenciosas. Ser civilizado também é um estigma, igual a charrua¹⁵, igual a “país suavemente ondulado”¹⁶.

A desaceleração é talvez um movimento silencioso, uma nomenclatura silenciosa que pode ter o mesmo nível de velocidade que uma revolução simbólica.

14 Compartilhamos a acepção de Vicent Crapanzano (1991), quando define cronótopos como um tempo e espaço fixo, próprio do estilo das etnografias monológicas. No entanto, sabemos que esse conceito é mais complexo e tem origem na preocupação teórica de Mijail Bajtín para caracterizar aspectos do contexto e da interação linguística (Reynoso 1996).

15 Povo indígena emblemático dos mitos civilizatórios do Uruguai, no paradoxo da canibalização do próprio estado nacional. Os grupos históricos desse povo estavam localizados na Banda Oriental, a Mesopotâmia Argentina e o Sul do Brasil.

16 A escola pública uruguaia, por meio dos textos escolares, reforçou um novo idealismo alemão na australidade americana, a *predestinada diferenciação* que fosse a marca da geração intelectual da geração dos 900'. Vale dizer, um país sem contrastes no meio de seus vizinhos gigantes: Argentina e Brasil. A teoria dos fatores de Bauza (clima temperado, geografia não acidentada, composição étnica homogênea, homogeneidade socioeconômica) foi responsável por esse mito socioespacial do país mesocrático, apenas com pequenas elevações sobre um pampa suavemente ondulado. Veja Real de Azua (1991), Basini (2003).

os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações na vida cotidiana, não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade ou a busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de assimilação ou de embuste, a imagem de si o menos afastada possível da identidade legítima [...] A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de intimidação que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva desse poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado ou negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se reconhecer [...] O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema e que termina na institucionalização do grupo (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização. (Bourdieu 1989: 124-125).

A resistência, elaborada a partir de diversos níveis simbólicos, acha na burla uma resposta silenciosa e eficaz a modelos estigmatizantes como o evolucionismo e o culturalismo. Essa burla é o *rastro do estigma*, o próprio estigma que aparece como perda ou descaracterização, mas que cresce como evidência, no entanto desassossega e causa uma moléstia estética.

Por outra parte, Bourdieu (1997), acometendo contra o culturalismo retrátil, enfatiza: “Se eu fosse japonês, acho que não gostaria da maior parte das coisas que os não japoneses escrevem sobre o Japão” (Bourdieu 1997: 13).

Bourdieu (1997) investe contra os particularismos exóticos, os provincianismos acadêmicos e a justificativa colonial de invasão espacial. Contrário a essa abordagem comparativa, herança do culturalismo histórico e do regionalismo folclórico, o autor coloca a urgência de atender o potencial teórico das categorias analíticas com aplicabilidade às diversas situações. O colonialismo acadêmico inteligível ainda dentro do campo de poder do *homo academicus*,

objetiva apreender estruturas e mecanismos que, ainda que por razões diferentes, escapam tanto ao olhar nativo quanto ao olhar estrangeiro, tais como os princípios de construção do espaço social ou os mecanismos de reprodução desse espaço e que ele acha que pode representar em um modelo que tem a pretensão de validade universal. (1997: 15).

Em suma, trata-se de sair dos particularismos exóticos, seja Japão ou Amazonas, e abordar a pesquisa a partir da atuação dos atores dentro das estruturas coloniais, e os mecanismos de reprodução do espaço social que ali se produzem. Para o nosso caso, o modelo segue as implicações de Bourdieu de verdade e método, da *vigilância epistemológica* enquanto abandono do exercício substancialista, do congelamento das imagens espaço-temporais, como por exemplo “a Amazônia indígena” e “Uruguai, país sem índios”, para atender às práticas intercambiáveis dessa “Amazônia indígena” como fluxo multicultural e *desaceleração do urbano*, e também desse “país sem índios”, por “índios em um país sem índios” (Basini 2003). Em suma, sair do real como racional, e passar ao real como relação, à percepção das descontinuidades históricas.

Outra saída exigida pelo pensamento descentralizado é o abandono das estratégias dos *espíritos do Estado* que usam seu capital político para ordenar espacial e temporalmente territórios, por meio de uma apropriação privada dos bens e serviços públicos, assim como o favorecimento das agroestratégias produzidas dentro do modelo dos agronegócios.

A saída ao substancialismo da fórmula “o real é racional” estabelece-se a partir de outro tipo de conceitos, que são os funcionais ou relacionais, e também pelas *práticas intercambiáveis* que percebem regimes de transformações dinâmicas nos diversos setores sociais. Nesse sentido, os processos civilizatórios são observados a partir das condições históricas, nas quais os estilos e gostos de classe superam estatutos fixos e localizações regionais. Pelo contrário, percebe-se nas práticas sociais de certos grupos metropolitanos, tendências, mudanças e intercâmbios nos gostos e estilos destes. Por exemplo, os imaginários que determinados grupos sociais produzem sobre a cozinha internacional, e o abandono e adesão de certos esportes considerados nobres.

A relevância de uma teoria que aporte para uma metodologia comparativa não substancialista poderia ter como foco “fazer ver uma realidade que não existe inteiramente” (Bourdieu 1997: 26). Ou, dito de outro modo, mostrar as diferenças, a diferença como uma qualidade que existe e persiste, e, finalmente, a compreensão de que um espaço social é sempre um espaço de diferenças.

Sair por meio da reflexividade

A reflexividade constitui uma saída ao “campo observado”. Um bom campo, disseram Erikson y Ghasarian (Ghasarian, 2008), combina os olhares *insider* e *outsider*. O dilema permanente que oscila entre o pensamento livre e o pensamento estrito, como falava Bateson nos *Experimentos no pensar sobre o material etnológico observado* (1972), ou também entre a abordagem objetiva

científica (rigor) e as subjetividades seletivas, a intuição e a presença contínua dos imprevistos em sentido amplo (o próprio campo) e em sentido estrito (o fator surpresa ou o cisne negro).

Antes del descubrimiento de Australia, las personas del Viejo Mundo estaban convencidas de que todos los cisnes eran blancos, una creencia irrefutable pues parecía que las pruebas empíricas la confirmaban en su totalidad. La visión del primer cisne negro pudo ser una sorpresa interesante para unos pocos ornitólogos (y otras personas con mucho interés por el color de las aves), pero la importancia de la historia no radica aquí. Este hecho ilustra una grave limitación de nuestro aprendizaje a partir de la observación o la experiencia, y la fragilidad de nuestro conocimiento. Una sola observación puede invalidar una afirmación generalizada derivada de millones de visiones confirmatorias de millones de cisnes blancos. Todo lo que se necesita es una sola (y, por lo que me dicen, fea ave negra. (Taleb 2010: 23).

O vínculo entre as práticas de pesquisa e a intervenção social explica que o etnógrafo não é somente aquele que registra, também é aquele que tem um estatuto (idade, sexo, cultura) que determina a subjetividade. George Devereux (apud Ghasarian 2008) notou a importância dos desejos do pesquisador para a eleição do campo e a construção de seus dados. Desde outro ângulo, Pierre Bourdieu (apud Ghasarian 2008) falou de objetivação participante, a objetivação da relação subjetiva muito necessária para sair de uma “etnografia conveniente” e confiante no recurso exclusivo de informantes privilegiados. Aprofundando essas ideias, Ghasarian (2008) aprova a necessidade de uma atitude reflexiva que considere as estruturas cognitivas do pesquisador, a sua relação subjetiva com o objeto de estudo e o processo de objetivação da realidade. Desvela-se nesta triangulação a noção de “observação participante” como um modelo falso da produção da vida social e da pesquisa que acha-se nela imbricada. É praxe que os etnógrafos vão e voltam em torno da observação e da participação; trata-se duma situação polar, instável e paradoxal. Essa tensão entre visões do dentro e de fora é particularmente tratada pela literatura da antropologia reflexiva (Bourdieu e Wacquant 1992, Bourdieu 2008, Ghasarian 2008). O etnólogo não é um objeto que observa outros objetos, senão um sujeito que observa a outros sujeitos. Nesse sentido, Erikson, citando Serres (Ghasarian, 2008), assinala que dentro dos direitos humanos deveria existir também o direito de não ser pesquisado.

En suma, siempre hay que sacarse de encima la alternativa del etnólogo como “delincuente, vidente o mirón”. Delincuente para los sindicalistas, que piensan que el etnólogo está pagado por la patronal, que lo emplea para que los explote mejor; vidente para los cuadros, que a veces confían en los talentos extra-lúcidos de los investigadores; mirón, por último

para los que piensan que un etnólogo Es una especie de ojo de Moscú, un poco perverso... Pero por qué no vecino? (Erikson apud Ghasarian 2008: 115).

O trabalho de campo é complexo e também complicado, porque significa interagir com pessoas que não conhecemos e que talvez não voltaremos a ver jamais. Nesse sentido, torna-se insubstituível entender a etnografia como processo e negociação que deriva no vínculo social como chave da produção do conhecimento.

Conclusão

A inflexão comparativa nos estudos socioespaciais configura desafios extradisciplinares e epistemológicos que foram apresentados desde o modelo da perspectiva como potência do poder e como geometria intuitiva que percorre o espaço do desaparecimento como jogo estético; o descentramento antropológico; os efeitos suscitados pelo traslado das diferenças, e a variabilidade e as descontinuidades espaço-temporais.

Destacamos a qualidade como foco para o exercício comparativo. Ela envolve uma rede extensa de percepções e imagens a partir das possibilidades de continuar sendo a mesma e diferente (a variável e o invariável de Tales de Mileto, e o eterno retorno de Nietzsche). Ponto de partida diferente quando trata-se de comparar desde padrões estabelecidos ou a partir de um inventário cultural.

Outra consideração importante de caráter metodológico, e que fosse precisada por Boas (2004) para seus contemporâneos evolucionistas, nos alertam a respeito das limitações do método comparativo, da certeza da não comparabilidade. Sabemos que algumas coisas não podem ser submetidas a uma comparação porque não temos instrumentos para avaliar coisas tão diferentes ou porque devemos “apreender a apreender” cognitivamente a chegada dos imprevistos, ou os “cisnes negros” aos quais se refere Nassim Taleb.

Já o uso de escalas é relevante no *exercício de saída* ou descentramento. Elas nos permitem sair de uma idéia historiográfica e evolutiva das instituições ou de mitologias construídas em virtude de determinados cortes (sincronias) sobre um determinado assunto. Assim é que podemos colocar um tipo de escala estética, a montagem *benjaminiana* que Taussig explora para os espaços e regimes do terror. Outro tipo de escalas visualiza-se no intercâmbio de posições entre grupos com certa simetria no capital cultural e nos aspectos relacionais associados registrados por Bourdieu. Esse tipo de escala posiciona-se contra os particularismos exóticos e os processos substantivos que a teoria culturalista sustenta.

Comparar de forma descentralizada é o desafio de pensar dentro e fora das dobras de dois estados nacionais geograficamente vizinhos e geomorfologicamente polares, e que se pensam como “o maior do mundo” e “a predestinada diferenciação”. As escalas na fronteira são complicadas porque se geram a partir de pressupostos geopolíticos e são justificadas por antropologias nacionais ou ethos-teorias que determinam *a priori* certa imunidade ética referendada pelos gêneros corriqueiros das piadas folclóricas e os mitos de Estado¹⁷.

Mas, desde as não escalas que polarizam Brasil como “o maior do mundo” e Uruguai como “o país anão”, surge a inversão turística, quase lidando entre a ironia, a banalidade e o absurdo, na legenda em *off* da Warner Bros: “Uruguai, um grande país para os brasileiros”.

A propaganda da Warner do verão de 2011 colocou o olhar recalcitrado da pequena escala uruguaia –“todos nos conhecemos”– para mostrar um grupo de brasileiros afortunados e bacanas, em contexto de férias, em um balneário uruguaio chique. Enumerava-se uma série de virtudes costumeiras dos brasileiros: simpáticos, sociáveis, gentis, cordiais, bem-humorados, para finalizar em “pelo menos assim é como eles se comportam quando estão em Uruguai”. A moral da história concluía na legenda: “Uruguai. um grande país para os brasileiros”.

Quem ordena a quem, quando não existe uma ampla base de conhecimentos que permitem prescrever políticas de planejamento urbano melhor do que as que propoiam um cidadão inteligente comum? Ainda, se consideramos conceitos cunhados e naturalizados para designar atitudes de “desvio social”, como aglomerado, invasão, passividade, marginais, próprios de esquemas preconceituosos e racistas promovidos desde os setores políticos e mediáticos. No entanto, se desconsiderássemos o dito, poderíamos arguir que muitos dos problemas urbanos (como tantos outros) são estruturalmente intratáveis. Mas os políticos, como foi dito ontem¹⁸, não reconhecem aforismos filosóficos, menos Wittgenstein, o pós-político por excelência, que mata a promessa clientelista do [paragrafando] “sobre o que não pode ser feito é melhor não falar”. Mas os limites do mundo não são necessariamente os limites de minha linguagem; portanto, as formas indizíveis estão aí, não sumiram, estão nos espaços que não foram aniquilados, nos espaços silenciosos que gritam para o mundo das percepções, como os pés desnudos das crianças e as pessoas solitárias do bairro Coroadado de

17 Sobre ethos - teorias veja BASINI, Jose “Alteridades agónicas: el cordialismo y el agresivismo como ethos-teorias en el sur de América” Em: VIII RAM, Buenos Aires, 2009a.

18 Em referência à jornada do 23/11/2011 durante o III Congresso Internacional de Estudos Socioespaciais. Manaus 23 a 25 de novembro de 2011.

Manaus que Carlos Tapia percebera durante o laboratório urbano realizado nesta cidade¹⁹.

Referências citadas

- Almeida, Alfredo, W Berno de e Rosa Marin. 2010. “Campanhas de desterritorialização na Amazônia e agronegócio e a reestruturação do mercado de terras”. Em: *Amazônia. Região universal e teatro do mundo*. pp.141-160. São Paulo: Editora Globo.
- Appadurai, Arjun. 1988. Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology*. 3 (1): 36-49.
- Arendt, Hannah. 2008. Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo (Dossiê). *Revista Brasileira de Cultura - Cult.* (129).
- Art, Roberto 1993. *El juguete rabioso*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Basini, José. 2010. “Estéticas territoriais e alteridades cosmológicas indígenas na Amazônia”. Em: *Amazônia e outros temas*. Manaus, EDUA.
- _____. 2009a. “Alteridades agônicas: el cordialismo y el agresivismo como ethos-teorias en el sur de América”. Em: Basini, J; Lopez, E; Perez, C (Cords) *Globalización y Análisis Comparado de las Antropologías del Norte y del Sur. Perspectivas Dialógicas y Abordajes Teóricos para América Latina VIII RAM Diversidad y Poder en América Latina*. Buenos Aires: UNSAM.
- _____. 2009b. “Fugar da peste: América Latina, entre velhos e novos modelos de capturas. O extrativismo visceral”. Em: *Tensões territoriais e lutas pelo reconhecimento em América Latina*. Pre-ALAS – Recife.
- _____. 2003. “Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai (Tese de doutorado)” PPGAS-UFRGS. Porto Alegre.
- Basini, José e Nicolas Guigou. 2011. Projeto 018/2010 Cidades em perspectiva. Um estudo socioespacial sobre as cidades de Manaus e Montevideú. Programa de Cooperação Internacional CAPES-UDELAR, Manaus.
- Bastide, Roger. 1979. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva.
- Bateson, Gregory. 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lúmen.
- Benjamin, Walter. 2007. “Paris, capital do século XIX”, “Paris antiga, catacumbas, demolições...” Passagens São Paulo: Editora UFMG-Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- Bergson, Henri. 2003. *Matéria e memória*. São Paulo. Martins Fontes.

19 Em referência a uma atividade do III Congresso Internacional de Estudos Socioespaciais acontecido na cidade de Manaus de 23 a 25 de novembro de 2011.

- Boas, Franz. [1896] 2004. "As limitações do método comparativo em antropologia". Em: Franz Boas, *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bolle, Willi. 2008. Os autores e suas obras. Entrevista a Willi Bolle. Apresentação das Paisagens de Walter Benjamin. Prof. Renán. Manaus: TV UFAM.
- Bolle, Willi, E. Castro y M. Vejmelka, 2010. "Introdução". Em: *Amazônia. Região universal e teatro do mundo*. (Orgs), São Paulo: Editora Globo.
- Borelli, Silvia H. 1992. *Memória e temporalidade: diálogo entre Walter Benjamin e Henri Bergson* São Paulo: Revista Margem, PUC, P. 80- 90.
- Bourdieu, Pierre. 2008. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. 1997. *Razões Práticas*. Campinas: Papirus.
- _____. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand Brasil-DIFEL.
- Bourdieu, Pierre e Loïc Wacquant. 1992. *Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions du Seuil,
- Castro, Edna. 2010. "Política de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea". Em: *Amazônia. Região universal e teatro do mundo*. São Paulo: Editora Globo.
- Crapanzano, Vicent 1991. Diálogo. *Anuário Antropológico* (188).
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 1995. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Derrida, Jacques. 1977. *Posições*. Valencia: Pre-textos,
- Durand, Gilbert. 1990. *As fases do tempo*. São Paulo: Editorial Presença.
- Ferry, Lucy. 1994. *Homo aestheticus*. São Paulo: Ensaio,
- Foucault, Michel. 1971a. "Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo epistemológico". Em: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. pp. 19-55. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1971b. Entrevista a Michel Foucault. *Revista Actuel* (14).
- Ghasarian, Christian. 2008. "Por los caminos de la etnografía reflexiva". Em: Christian Ghasarian, (org.), *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. pp. 9-42. Buenos Aires: Ediciones del Sol,
- Giddens, Anthony. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp,
- Guigou, L. e J. Basini. 2011. "Ciudades en perspectiva. Un estudio socio-espacial sobre las ciudades de Manaus y Montevideo". En: S, Romero (Org,) *Anuario de Antropología Social*. Universidad de la República. Montevideo: DAS- Nordan.
- Kossovitch, León. 2004. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores,
- Lévi-Strauss, Claude (Coord). [1977] 1981. "Prólogo", "Facetas de la Identidad", "Discurso y recorrido", e "Conclusiones". Em: *Seminário Interdisciplinar "L'Identité"*. Barcelona: Grasset,
- Mariátegui, José Carlos. 1988. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Serie Popular Era.
- Marques, Antonio. 2003. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial.

- Nietzsche, Friedrich. [1886] 1986. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pesimismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,
- _____. [1888]. 2009. *O crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com martelo*. São Paulo: L & PM.
- PROSAMIM. Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus. <http://www.prosamim.am.gov.br/site> Acessado 19/02/2012.
- Real de Azua, Carlos. 1991. *Los orígenes de la nacionalidad uruguaya*. Montevideo: ARCA SRL.
- Reynoso, Carlos. 1996. "Presentación". Em: Carlos Reynoso (org.) C. Geertz, J. Clifford *et al.* *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 2010. *Análisis y diseño de la ciudad compleja. Perspectivas desde la antropología urbana*. Buenos Aires: SB.
- Serres, Michel. 1981. "Discurso y recorrido". In: *Seminario La identidad*. Barcelona: Petrel.
- _____. 1990. *Hermes. Uma filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Graal.
- Taleb, Nassim Nicholas. 2010. *El Cisne Negro. El impacto de lo altamente improbable*. Barcelona: Paidós.
- Taussig, Michael. 1993a. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. 1993b. *Mimesis and Alterity. A Particular History of The Senses*. New York: Routledge,
- Warner Bross. 2011. *Que pensamos de los brasileiros en el Uruguay*. Campanha Uruguai Natural. Video Clip 3,3 mim www.cieloesverde.com.uy.
- Virilio, Paul. 1996. "Dromología: la lógica de la carrera". Em: 5 Cyberconf – Quinto Congreso Internacional sobre el Ciberespacio. Madrid: Telefónica.
- _____. 1988. *A estética do desaparecimento*. Barcelona: Anagrama.

De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta Del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes¹

GABRIELA CAMPODÓNICO Y MARICIANA ZORZI

Introducción

Punta del Este es un municipio del departamento de Maldonado, localizado al sureste de la República Oriental de Uruguay. Este departamento posee costas tanto sobre el Río de la Plata, como también sobre el Océano Atlántico, factor sustancial, que ha facilitado que esta zona sea considerada actualmente uno de los principales corredores turísticos del país. El Balneario, representado icónicamente por “Los dedos” o “La Mano”² y popularmente asociado a Casa Pueblo³ en Punta Ballena, a las playas, los casinos y las fiestas, también ha logrado posicionarse internacionalmente. La mayor afluencia de visitantes ocurre en los meses de enero y febrero de la temporada de verano [diciembre a marzo].⁴

1 Original tomado de: Campodónico, Gabriela y Zorzi, Mariciana. 2019. De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta Del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes. *Revista Rosados Ventos. Turismo e hospitalidade*. 11 (2): 236 – 252.

2 Escultura realizada por el artista chileno Mario Irarrázabal durante el verano de 1981.

3 Casapueblo empezó a ser construida por el artista uruguayo Carlos Páez Vilaró en 1960. Actualmente es un Museo taller abierto para visitas.

4 Con vistas a disminuir los efectos de la estacionalidad y aprovechar las oportunidades, en los últimos años, desde iniciativas públicas y privadas, se ha buscado posicionar a Punta del Este en otros mercados, a saber: en el de eventos, con la creación del Centro de Convenciones; en el educativo, con la formación del Clúster ‘Punta del Este, Ciudad Universitaria’ y más recientemente, en el de la tecnología, con el lanzamiento del proyecto World Trade Center, un complejo que incluye un edificio de 26 pisos en la península de Punta del Este, que busca atraer al Balneario profesionales y emprendimientos ligados a este sector.

Si bien la comunicación del destino fue cambiando con el pasar del tiempo (Campodónico y Da Cunha 2009), existe una imagen de Punta del Este que perdura y que es, desde el punto de vista económico, una oportunidad tanto para el sector privado como público. En el sitio web oficial de Turismo de Uruguay,⁵ Punta del Este es descrita como el balneario más exclusivo⁶ de la región y de mayor glamour de América, donde se encuentran lujosas residencias de veraneo y restaurantes, altos edificios y enormes yates. Sin embargo, para algunos de los antiguos residentes de la Península *“hay otra Punta del Este, debajo de ésta”*⁷. El desarrollo turístico e inmobiliario ocurrido en el Balneario, sobre todo a partir de los años setenta, con la construcción de los primeros edificios y torres, ha cambiado el paisaje y la cotidianeidad de la ciudad. Actualmente, la horizontalidad preservada del paisaje se encuentra en la zona portuaria y del faro, en la punta de Punta del Este (Península), considerada por los moradores como el barrio histórico, dado que allí se encuentran algunas de las construcciones más antiguas de la ciudad. En ese sentido, el contraste entre lo moderno, representado por los edificios lujosos, y lo antiguo, lo histórico, lo horizontal, se nota a la distancia en el paisaje.

Desde hace más de treinta años,⁸ frente al progresivo desarrollo turístico e inmobiliario, grupos de antiguos moradores y veraneantes se movilizaron para lograr la preservación de determinados lugares, como es el caso de Amigos del Faro,⁹ surgido en 1986, y de un grupo de vecinos, formado principalmente por ex alumnos de la escuela N° 5, que lograron la preservación del edificio de la ex

5 Disponible en <http://www.turismo.gub.uy/index.php/lugares-para-ir/region-este/ciudades/punta-del-este>.

6 El boom inmobiliario, los paquetes turísticos y los cruceros han traído otros segmentos a Punta del Este y lo hiper exclusivo, pasa a ser las chacras marítimas, los condominios cerrados y las localidades de José Ignacio, Manantiales y Pueblo Garzón. Celebidades de la farándula argentina como Susana Giménez, Marcelo Tinelli y Francis Mallmann poseen propiedades y emprendimientos en esta zona.

7 Frase pronunciada por Yolanda Clavijo en el evento Panel de la Memoria, realizado el 26 de julio de 2017 en la Liga de Fomento de Punta del Este.

8 En 1943 moradores y veraneantes organizaron una procesión para depositar flores sobre las arenas donde se ubicara el bar La Fragata ya que el mismo fue destruido (Trochón 2017).

9 En email enviado al equipo del proyecto de Identificación de Bienes Culturales de Punta del Este, Samuel Flores explica el contexto de creación del grupo: “En cuanto a los ‘Amigos del Faro’, por posibles perturbaciones, que la Intendencia de la época, con obras inadecuadas le iba a causar al Faro de Punta del Este y cambios masificadores en la Normativa Edilicia y en mi calidad de vecino y preocupado por el Ambiente de la Península, con una convocatoria en mi casa ‘La Resolana’, calle 10 y 3, con 142 vecinos, 5 perros y 2 gatos, y con el Escribano Alberto Herrera Riso, dando Fe Pública, creamos la influyente ONG, ‘Amigos del Faro’ en 1986 y se nombró al Arq. Samuel Flores Flores, como presidente, al Dr. Juan Carlos Pellegrini, vicepresidente y Dr. Juan Echebarne, secretario” (Samuel Flores, agosto de 2017).

Estación Ancap,¹⁰ en la emblemática calle Gorlero.¹¹ Recientemente, Sociedades de Arquitectos y Facultades de Arquitectura de Uruguay y Latinoamérica, también reivindicaron la preservación de Solana del Mar, obra del arquitecto Antonio Bonet y la casa Poseidón, del arquitecto Samuel Flores.

En el año 2016, la Comisión de Cultura y Patrimonio del Municipio de Punta del Este se contacta con la Licenciatura en Turismo del Centro Universitario de la Región Este (CURE)¹² de la Universidad de la República (UDELAR), manifestando interés en desarrollar un proyecto, con el objetivo de identificar y registrar los bienes culturales de la Península de Punta del Este, así como generar propuestas que pudieran conducir a la elaboración de productos o servicios turísticos concretos.

En este trabajo, que aún continúa, se considera los bienes culturales/patrimoniales como una categoría de pensamiento situada entre el pasado y el presente (Gonçalves 2003), un importante campo de investigación, dado que sus sentidos y significados son construidos socialmente (Prats 2005, Poulot 2008).

Los bienes culturales también son comprendidos desde la diversidad y desde su relevancia en el fortalecimiento de las identidades locales y del sentido de pertenencia (Funari y Pelegrini 2009). En este proceso, la memoria, social y colectiva, tiene un papel fundamental, ya que según Halbwachs (2004), cualquier recuerdo del pasado, por más que parezca fruto de sentimientos y pensamientos exclusivamente individuales, solamente existe como parte de estructuras o contextos sociales, así, no existe identidad sin memoria, tal como no existe recuerdo sin olvido (Candau 2006).

Las actividades de investigación realizadas en el marco del proyecto están pautadas por la utilización de una metodología cualitativa, proveniente de la tradición antropológica en general y etnográfica en particular, en interface con el trabajo de investigación en turismo. Además de la revisión bibliográfica, hasta la fecha, se realizaron observaciones, registros audiovisuales y veintiún entrevistas en profundidad, a trece antiguos y actuales residentes de la Península, con edades comprendida entre los setenta y los noventa años; el corte socioeconómico del grupo es de clase media-alta.

10 Actualmente es un centro cultural.

11 Lleva ese nombre en homenaje al primer intendente del departamento de Maldonado, Juan Bautista Gorlero.

12 El proyecto fue realizado gracias al trabajo y la colaboración de Camila Fernández, Facundo Bianchi, Martín Fabreau, Matías González y Nicolás García.

Las entrevistas estuvieron centradas en el registro de narrativas asociadas a la historia de la ciudad, en la identificación de lugares valorados por los entrevistados¹³ y en las percepciones del presente. El material resultante de las entrevistas fue sistematizado y se definieron categorías y subcategorías de análisis, tales como: acontecimientos, lugares, personas, prácticas, saberes y oficios.

La revisión bibliográfica y el análisis de las entrevistas posibilitaron la identificación de períodos, marcados por acontecimientos, circunstancias y acciones. A continuación, presentaremos la trayectoria del desarrollo turístico e inmobiliario en Punta del Este desde el punto de vista de sus antiguos pobladores y, además, buscaremos identificar y resaltar lugares y elementos valorados en las narrativas.

Nuevas costumbres en el pueblo de pescadores: los inicios del turismo en Punta del Este

En el período colonial, la península de Punta del Este fue un punto ambicionado por razones estratégico-defensivas, tal como ocurrió, según Leicht (2012), con Colonia del Sacramento (en 1680) y Montevideo (en 1724). Ingrid Roche (2015), al realizar el análisis histórico del poblamiento de la costa atlántica uruguaya, constató que durante un largo período, fue utilizada como ocupación temporal, dadas sus condiciones climáticas y geográficas, para uso de los recursos naturales [agua, el monte nativo, la pesca] y el intercambio comercial por mar. A fines del siglo XIX, la península de Punta del Este llevaba el nombre de Pueblo Ituzaingó,¹⁴ y ahí vivían mayoritariamente, pescadores y trabajadores de compañías dedicadas a caza de lobos y ballenas. Las construcciones estaban en su mayoría dispersas, había un faro (1860), una aduana (1887) y sencillas viviendas de lugareños (Leicht 2012).

Yolanda¹⁵ relata que sus antepasados fueron unos de los primeros en edificar en la Península y que su familia siempre estuvo y aún continúa vinculada al mar. Entre 1853 y 1855, su bisabuelo materno Gervasio Enrique, llegó a la Península desde

13 Actualmente, el equipo se encuentra recopilando información, de diferentes fuentes, orales y escritas, secundarias y primarias, sobre los bienes culturales citados como importantes en las entrevistas, con vistas a disponibilizar al público un mapa multimedia.

14 Según Trochón (2017), en julio de 1907, el gobierno de Claudio Williman promulga una ley donde se bautiza oficialmente a Punta del Este con ese nombre y se lo declara pueblo. Cincuenta años después, asciende a la categoría de ciudad balnearia.

15 Yolanda Clavijo, 84 años, se considera una empresaria del mar, posee la autorización para hacer los paseos en barco de turistas de Punta del Este a la Isla de Lobos. Ha publicado varios libros de poemas, novelas y relatos de su infancia en Punta del Este.

Argentina en un barco de pesca. Decidió construir, cerca del faro, un ‘rancho’¹⁶ con maderas y otros materiales que encontraba en la playa. Años después, su abuelo Luis Enrique, comenzó a transportar en lancha trabajadores de la faena de lobos y comestibles a la Isla de Lobos,¹⁷ y su padre, Domingo Clavijo, además de ser pescador, también trabajaba, durante 3 meses al año, en la faena de lobos: “[...] habrá sido tremendo el hecho de matar lobos, había dos zafras al año pero era un oficio muy duro y muchos puntaesteños, en invierno, aunque no les gustara y aunque el olor los matara igual lo hacían porque no había más remedio [...]” (Benito).

De acuerdo a Clavijo (2017), la piel de lobo marino era utilizada principalmente para confeccionar prendas de vestir, y la caza masiva prácticamente termina¹⁸ cuando se desata la Segunda Guerra Mundial y Alemania deja de comprar esa materia prima a Uruguay. No es casualidad el hecho de que el primer establecimiento de hospedaje de Punta del Este, haya empezado en los galpones de una ex pesquería. Según Yolanda, Pedro Risso, trabajador de una compañía dedicada a la pesca y caza de ballenas, obtiene un terreno y galpones como forma de pago de una deuda, cuando la empresa en que trabajaba cierra sus actividades en la Península. En 1889, Pedro Risso transforma esos galpones en el Hotel Risso,¹⁹ donde además de alojar turistas, también servía comidas, como el Escabeche de Sargo. El pescado era provisto por los pescadores locales. De acuerdo a los entrevistados, en esa época los visitantes de la Península eran veraneantes ingleses, familias tradicionales de Uruguay y Argentina y trabajadores de empresas inglesas (ferrocarriles, navieras, agencias de seguro y bancos) que llegaban, en su mayoría, en barcos a vapor: “Desde 1898 hasta 1914, año en que se creó el Canal de Panamá, pasaban barcos norteamericanos e ingleses. Entonces la presencia inglesa acá era de esa época.” (Mario). Algunos de esos huéspedes, años más tarde, deciden comprar tierras en la Península para construir casas de veraneo (Trochón 2017).

En ese contexto, otros tres personajes del siglo XIX fueron recordados en las entrevistas como importantes para la historia de Punta del Este y la región, son ellos: el inglés Henry Burnett, que en 1891 inicia la forestación de coníferas en la Península, con el fin de fijar la movilidad del sistema dunar; Francisco Piria, quien

16 En Uruguay, la palabra *rancho* es utilizada para caracterizar construcciones sencillas de materiales reciclados o accesibles.

17 La Isla de Lobos es una pequeña isla del océano Atlántico, ubicada a unos 8 kilómetros al Sudeste de Punta del Este. Actualmente, es una Reserva Natural donde se encuentra la mayor colonia de lobos marinos del hemisferio occidental.

18 En Uruguay, hay una ley vigente que prohíbe la persecución y caza de mamíferos marinos y todo acto de retención, agresión o molestia que conduzca a su muerte intencional.

19 Algunos entrevistados también se refieren a ese hotel como Palace y Central, porque con el pasar de los años tuvo diferentes propietarios y nombres.

a comienzos del siglo XX comienza a desarrollar Piriápolis, y Antonio Lussich, que en 1896 se instala en Punta Ballena e incorpora centenares de especies arbóreas en la zona. Según los relatos, en esa época Punta del Este era un lugar aislado: “En el faro había un muro y ahí adentro había gallinas, vacas y todo porque la familia del farero estaba totalmente aislada”. En relación al acceso, “era prácticamente una isla, aunque tenía acceso por tierra. Pero estaba cerrado el acceso desde Maldonado por el bosque, y se venía por la costa” (Luis). Para llegar por tierra a la Península, se utilizaba como medio de transporte el carro y la diligencia, ambos con tracción animal, “yo conocí viejitas en Maldonado que iban a Punta del Este como en una excursión del día, en un carro, atravesando los arenales” (Mario).

Alfredo relata que la diligencia era más rápida, por ende, se utilizaba también para el transporte de correo y remesas bancarias. La última empresa que realizó ese tipo de transporte a Punta del Este y región se llamaba La Comercial del Este, de propiedad de Don Estanislao Tassano. La diligencia deja de circular en 1910, bajo la influencia de dos factores: la inauguración de la línea de ferrocarril que unía Montevideo a la ciudad de Maldonado, y el inicio de la construcción de la carretera que conectaría Maldonado con Punta del Este. Un importante marco en la historia de la urbanización²⁰ de Punta del Este fue la adquisición, en 1905, de veinticuatro solares en la Península, por la flamante empresa argentina Bola de Nieve,²¹ que un año más tarde vendería algunos de esos terrenos y construcciones ya existentes a la Sociedad Anónima Balneario Punta del Este (Trochón 2017). Esta última, en 1908,²² inaugura el Hotel Biarritz, “un hotel con casino al cual había que ir de smoking los hombres y de vestido las mujeres y tenía un sentido de la elegancia que después se transmite al casino del San Rafael” (Benito). Para Campodónico y Da Cunha (2009), el implícito deseo de las clases altas de la región de confundirse con los balnearios en boga, en especial franceses y británicos, estaba presente en las primeras construcciones en Punta del Este.

Otros hoteles relevantes en la época, también fueron mencionados en las entrevistas: el hotel British House,²³ construido en 1910 por los franceses Emile Pitot y Madame Jeanne Mouliá Pitot; el Gran Hotel España, inaugurado en 1911, cuyo propietario era el español Joaquín García y luego José Míguez; el Hotel L'Elite (1930), de la familia Sáder. En general, los hoteles de esa época fueron creados por inmigrantes extranjeros y por sociedades. Con el pasar del

20 De acuerdo a Leicht (2012), en 1889 el agrimensor Francisco Surroca realizó el trazado en damero del Pueblo Ituzaingó.

21 Empresa dedicada a los negocios inmobiliarios. Uno de los socios era el italiano Camilo Guani, quien tenía una relación de amistad y de negocios con el uruguayo Juan Gorlero (Trochón 2017).

22 El hotel recibe la autorización legal para instalar el casino en 1917 (Gattás y Giuria 1987).

23 “[...] lleva ese nombre porque la mayoría de los que vinieron eran ingleses, y la playa a la que bajaban era la playa de los ingleses” (Mario).

tiempo, algunos diversificaron su oferta, mejoraron su servicio y ampliaron sus instalaciones (Trochón 2017). Madame Pitot es recordada en las entrevistas como pionera en la hotelería de Punta del Este y como una importante emprendedora y capacitadora de la mano de obra local, que “enseñaba a todos sus empleados todo lo que era el trabajo turístico como cocinar, servir, bordar, poner manteles, hacer todo aquello de lo que era parte de la recepción hotelera” (Benito). Los entrevistados resaltan también la calidad del servicio de té ofrecido en sus hoteles y sus dotes culinarias, la califican como “artífice maravillosa de las comidas”. En la zona conocida como La Pastora, Madame Pitot tenía un establecimiento llamado Chiverta,²⁴ donde criaba patos, cabras, vacas y otros animales para abastecer de materia prima a sus hoteles. De acuerdo a los relatos, allí vivían aproximadamente mil personas, la mayoría eran empleados de los hoteles y restaurantes, trabajadores de la construcción y prestadores de servicios.

En 1926 los Pitot inauguran otro emprendimiento, La Cigale, que en sus comienzos era un salón de té y bar, sobre la parte oeste de la playa Mansa y luego funcionó como hotel.²⁵ Ya en los años treinta, el Hotel España inauguró su bar La Fourmi [La Hormiga], construcción en forma de círculo, elevada sobre pilotes, en la playa Mansa. Según el relato de Yolanda, los huéspedes del hotel, mientras tomaban un “copetín” [aperitivo] eran registrados por el fotógrafo Salazar. A las cinco de la tarde, hora del té en el hotel, los huéspedes miraban estas imágenes captadas en el bar, proyectadas sobre una sábana. Además de tener sala de juegos de azar, restaurante y bar, algunos hoteles también ofrecían traslados en auto, paseos al Bosque Municipal y a Punta Ballena, servicio de alquiler (casillas en la playa, sombrillas, sillas, etc.), bailes y música en vivo. Para Trochón “los hoteles concentraban en sí mismos múltiples actividades, oficiando como complejos microcosmos donde la vida diaria estaba organizada de la mañana a la noche” (2017: 32). En relación a esa temática, los entrevistados recuerdan que los veraneantes iban a la playa, practicaban deportes, recorrían arenas a caballo, iban al Bosque Municipal, alquilaban bicicletas y frecuentaban el Yacht Club (1925).²⁶

En 1930, se inaugura la tan esperada estación de ferrocarril en Punta del Este. Uruguay y Argentina ya estaban conectados por diferentes medios de transporte, sin embargo, muchos recurrían a la combinación de ellos. Según Armando, todas

24 Actualmente, Chiverta es el nombre de una calle en Punta del Este. “Ahí había un establecimiento que fue el que le dejó el nombre a la calle, que era Chiverta. Chiverta es el nombre de una playa de los bajos pirineos, de donde venía Madame Pitot” (Mario).

25 Según Yolanda, en entrevista, en el período entre guerras, todos los sábados en La Cigale, las señoras del pueblo, a pedido de Madame Pitot, se reunían para tejer en lana para los soldados franceses, hacían gorros, bufandas y otras prendas y a las cinco tomaban el té y comían empanadas, preparadas por la anfitriona.

26 Con la creación del Yacht Club, muchos visitantes argentinos llegaban a Punta del Este por medio del Yacht.

las noches salía de Buenos Aires un barco que llegaba a las siete de la mañana a la capital uruguaya

cuando llegaba la gente a Montevideo, ya estaban todos los empleados de los hoteles, de gorra y bien vestidos, ofreciendo los hoteles, pero el que tenía pasaje a Punta del Este subía y se iba directo". En la estación de Montevideo, los pasajeros se embarcaban en "un tren especial, igual a unos trenes famosos de Europa [...] era el sueño del pibe [...] tenía un sillón beige alto, uno enfrente, uno y uno, alfombra y todo, una maravilla. (Armando).

Algunas de las paradas del tren eran: Atlántida, La Floresta, Piriápolis, San Carlos, Repecho y el destino final Punta del Este, con duración total de tres horas. La llegada del tren a la estación del Balneario era un acontecimiento, "la terminal era una romería de gente. La gente que venía a buscarlos; había compañías argentinas como la Furgón que se encargaba [del transporte]" (Luis).

Para Mario, es entre los años treinta y cuarenta que ocurre el desarrollo de la costa atlántica, porque integrantes de la alta sociedad de Argentina y de Uruguay dejaron de vacacionar en Europa y pasaron a frecuentar la costa uruguaya, "eso trajo un impacto importantísimo en la población local, que no estaba preparada para recibir ese tipo de turista, lo que le dio unas ganancias brutales; eran las famosas temporadas de oro, porque lo que se pagaba era altísimo". Luis Sáder, hijo de Emilio Sáder, propietario del antiguo almacén y bar Casa Sáder (1911), caracteriza el público de esa época como argentinos acostumbrados a viajar a Europa,

[...] no dejaba de tener el turista común y corriente, pero los argentinos fueron exigiendo cada vez mayor atención y mayor lujo [...] Ese nivel de vida alto le fue dando a Punta del Este una matriz de exclusividad. [...] Tuvo un sello que no se lo dio nadie en especial, sino que fue la exigencia de los veraneantes [...] (Luis).

Dado ese contexto, el comercio de su padre, comenzó a importar de Francia *paté de foi, champagne*, sedas, bicicletas y té de Inglaterra, convirtiéndose así en un almacén de ramos generales, dada su variedad de productos (alpargatas, jamones, queso, autos). La primera postguerra no sólo exigió nuevos hábitos de consumo a los comercios de la Península, de acuerdo a Trochón (2017), también se flexibilizaron las conductas y emergieron lugares específicos de diversión. Para Mario, algunos comportamientos liberales de los veraneantes, como por ejemplo bañarse en el mar por la noche desnudos, despertaba el asombro de los locales: "esa gente que estaba acostumbrada a veranear en Europa, seguramente con playas exclusivas y otras costumbres, era importante y afectó mucho a la zona" (Mario).

Fruto de los veranos puntaesteños surgieron noviazgos, algunos se conocían en el barco o en el tren, antes mismo de llegar a la estación o en los paseos a caballo por los arenales y bosques, muchas relaciones entre uruguayos y argentinos empezaron en esa época. Así nos cuenta un entrevistado respecto de su familia: “Se conocieron acá en verano, algo muy común entre la gente, mi papá era un laburante, mamá era mujer de familia muy rica [...] Vivimos y nos desarrollamos acá en Punta del Este” (Ángel). Con el pasar del tiempo, se fue acentuando el vínculo de los argentinos con el Balneario, algunos se establecieron de manera definitiva, otros pasaron a frecuentar todos los veranos sus casas de segunda residencia. Para Trochón “se hizo notorio que su condición de propietarios les exigió una actitud de mayor responsabilidad con su lugar de veraneo. En gran medida se habían avocinado” (2017: 17). Lo cierto es que, hasta hoy, muchas familias argentinas siguen la tradición de veranear en Punta del Este, en casas heredadas, de familiares que se establecieron allí o alquiladas.

La expansión de la urbanización y la cotidianeidad en la península

La urbanización de Punta del Este²⁷ empieza a expandirse más allá de la Península con la creación del barrio Pine Beach,²⁸ en 1934, cuyo promotor fue Pascual Gattás. La hotelería también fue avanzando con el surgimiento de nuevos emprendimientos, como el hotel casino Míguez (1938) en la playa Mansa y conquistando otros territorios como el de la playa Brava, con la inauguración del Gran Hotel Casino de Punta del Este [1938]²⁹ y el Playa Hotel (1942). Para Trochón (2017), entre los años 1930 y 1940 la intervención del Estado en la promoción hotelera fue una realidad, otorgando dinero y facilidades de crédito para la construcción de nuevos hoteles y reformas de los ya existentes. Los restaurantes también fueron recordados por los entrevistados como claves en el desarrollo del turismo, muchos de ellos ubicados en los edificios de los hoteles, como El Sargo, de propiedad de Juanito Domínguez, en el edificio del Hotel Nogaró: “Los hoteles tenían muy buena cocina, todos, y venían chefs de cocina internacionales, venían maitres de hoteles internacionales y los mozos y sommeliers tenían que aprender y estudiar. Entonces la gastronomía de Punta del Este tuvo un momento de auge especial” (Benito).

27 De acuerdo a los relatos de Yolanda, para el puntaesteño, Punta del Este era de la punta de La Salina [región del faro] hasta la parada 1. De la parada 1 hasta la 5, era La Pastora, la parada 5, Los Ángeles y la parada 12 Pine Beach.

28 En su formación inicial, vivían familias argentinas, uruguayas, inglesas y francesas (Gattás y Giuría 1987).

29 Es popularmente conocido como Hotel Nogaró.

Todos los entrevistados compararon las temporadas de antes con las actuales. Para ellos, en ese período, las temporadas duraban más tiempo:³⁰ “diciembre a abril todos los veranos, hasta me aburría de estar acá, mis padres venían por el casino que empezaba el quince de diciembre” (Armando). A pesar de eso, los entrevistados residentes permanentes del Balneario, relatan que los inviernos en la Península eran difíciles económicamente, por eso era usual tener más de una fuente de ingresos. Para Luis, así como existía un claro contraste entre la realidad del invierno y la del verano, también se diferenciaba notoriamente la vida cotidiana de los veraneantes con la de los locales y que, en la temporada de verano, el pueblo se veía “invadido por gente diferente [...] Nos encontrábamos con aquellos chicos rubios y chicas rubias, siempre muy bien vestidos. Nosotros éramos pueblo y ayudábamos a nuestros padres”.

A través del relato de María, también se puede inferir que los niños y adolescentes trabajaban en los servicios turísticos, ya sea en los hoteles, casinos o restaurantes. Así nos cuenta acerca de las labores de su padre en el Hotel España, cuando era niño: *“Era el encargado de ir a buscar los vinos, o coñac o lo que fuera y él tenía que bajar a buscarlas...”*. En relación al tiempo libre de los niños y adolescentes en Punta del Este, en el período en cuestión, a través del siguiente testimonio, se percibe la relación que ellos tenían con la naturaleza y con los servicios y equipamientos turísticos:

[...] porque nuestros juegos eran en la calle, nuestras bicicletas fueron el primer gran regalo que tuvimos, jugábamos en los coches de alquiler que tenían los padres de familias amigas, jugábamos con ponis que había aquí, que se alquilaban, jugábamos con los árboles, con los pájaros [...] Nosotros íbamos a la Isla de Lobos en las lanchas de S.O.Y.P o con las lanchas de turismo, siendo chiquilines y el juego nuestro era tirarnos a nadar con los lobos [...] (Benito).

También agrega que otra actividad de los varones, eran los partidos de fútbol:

[...] al lado de la iglesia había una canchita que inclusive el cura jugaba con nosotros, descalzo, y nosotros teníamos partidos de uruguayos contra argentinos, donde terminábamos a las trompadas. [...] pero ¿cómo terminábamos?, yendo a la casa de estos argentinos ricos a tomar gaseosa o agua mineral con granadina, y terminábamos todos juntos, discutiendo de otros temas, hablando de otros temas, pero siempre en la casa de ellos, porque eran los que podían recibir, nosotros no estábamos en condiciones de recibir (Benito).

30 De acuerdo a Trochón (2017), dado el volumen de equipaje y la logística engorrosa, las familias principalmente provenientes de Argentina, no se quedaban menos de un mes en el Balneario.

En la antigua Estación de Servicio Ancap, construida en 1946 por los arquitectos Lorente Escudero y Roberto Beraldo, ubicada en la principal calle del Balneario Gorlero, también jugaban los niños y adolescentes:

[...] era como un shopping, en los años que yo tenía 8, 9, 10 años. Entonces íbamos a jugar al césped, nos sentábamos en el mismo y despachaba la Ancap y había autos y todo y garajes, ¡top! Nosotros íbamos de nochecita a jugar ahí, todos nos juntábamos, los argentinos de Punta del Este, todos. (Ángel).

Yolanda relata que por ser mujer no tenía el permiso de sus padres para ir a Gorlero o a la playa sola, pese a la corta distancia de su casa a ella. Tenía que esperar a su tía que venía de la ciudad vecina de San Carlos. Frecuentaba la playa de los pescadores, que ya no existe. Según ella, donde hoy es atracadero de los barcos, en el puerto de Punta del Este, había juego para niños, como sube y baja, pasarelas y hamacas. Otro programa de ocio de la época, que continúa presente en la actualidad, era ver el atardecer y tomar mate en “Las Mesitas”, una mesa con banquitos de cemento situada en la parte oeste de la Península, sobre una formación rocosa bañada por el mar. Este lugar fue citado en las entrevistas como un símbolo de Punta del Este.

Recuerdo a mi abuela preparando para la tardcecita de los sábados tortas y bizcochos, para ir en familia a tomar mate y estarse allí contemplando la tarde hasta el ocaso, ¡siempre hermoso!, mientras los chiquillos jugábamos entre las piedras y nos mojábamos los pies, disfrutando ese momento (Clavijo 2017: 99).

La escuela pública número cinco, que por un determinado período funcionaba en el edificio del Club Democrático, y que luego fue trasladada a su edificio actual, también en la Península, fue mencionada por la mayoría de los entrevistados y es considerada por ellos un lugar importante. Para Luis, la escuela unía: “éramos de todas las clases sociales y teníamos una cosa en común que era Punta del Este”. Pese al creciente desarrollo de la infraestructura en la Península, todavía guardaba su aspecto de pueblo, los locales y turistas utilizaban con frecuencia la bicicleta, debido a la falta de combustible, a consecuencia de la segunda guerra mundial y los proveedores: verduleros, panaderos, hieleros venían a caballo de Maldonado (Gattás y Giuria 1987, Clavijo 2017).

A mediados de los años cuarenta, comienza un nuevo capítulo en la historia del Balneario, consecuencia de la materialización de grandes proyectos turísticos inmobiliarios, en áreas de bosques artificiales de pinos, tales como el Barrio

Parque del Golf³¹ y el Barrio Parque Los Médanos de San Rafael,³² donde en 1948 se inaugura el hotel casino San Rafael,

[...] ustedes se imaginan una obra francesa, ¡top! El casino San Rafael, el hotel San Rafael era furor. [...] era, ¡¡Mónaco!! El techo donde estaba la mesa tenía una acústica, el tipo decía así: ‘colorado el 3’ [en tono muy bajo] y vos estaba en la punta de la mesa y sentías, ¡acústica! Hecha a mano [...] (Ángel).

En temporada de verano, la diversión nocturna de los adultos en el Balneario, eran los casinos [principalmente para los turistas] y los bares y boîtes, como La Fragata,³³ de Francisco Salazar y Juanito Domínguez y el Bar Club El Médano, en la zona del San Rafael. Posteriormente, los hoteles y clubs también estuvieron asociados a esos espacios, como por ejemplo la boîte Le Carroussel en el hotel San Rafael, Golden Gate en el edificio del Míguez, La Tromba en el hotel Nogaró y Noa Noa, decorada por el dibujante argentino Alberto Iribarren en el Club Cantegril. En ese sentido, de acuerdo a Benito, de Europa también vinieron muchos artistas que empezaron a trabajar en los casinos y en las boîtes: “llegaron los artistas más importantes del mundo porque acá el peso era muy fuerte, en Europa no había ni trabajo, ni en París lo había, y entonces venían artistas de Francia, Italia, de todas partes” (Benito).

Todos los entrevistados, al recordar este período de Punta del Este, remiten a Mauricio Litman. Este empresario argentino adquirió tierras en un área de arenales, no urbanizada del Balneario, con el objetivo de vender lotes, construir bungalós en el bosque y un club social llamado Cantegril³⁴ Country Club,³⁵ inaugurado en 1947, “desde aquel origen llegó a hacer 90 bungalós, él los llamaba bungalós, rodeó al country de bungalós, que hoy todavía perduran, yo vivo en uno de ellos; en distintos barrios y el compró mucha tierra” (Ángel). Algunos entrevistados catalogan a Mauricio Litman como el “pionero más importante”, “creativo” y el “gran creador”. Es en ese contexto, que muchos argentinos compran terrenos en

31 El barrio fue creado por la firma Gattás y Cademartori (Gattás y Giuria 1987).

32 Iniciativa de Laureano Alonsopérez, José Pizzorno y Manuel Lussich Nin. Como la equitación y el tenis eran los dos deportes predominantes de la época, se construyó Médanos Tennis Club en 1943. Los socios también tenían derecho de acceso a la boîte (Gattás y Giuria 1987).

33 También fue una confitería.

34 En la actualidad, tomando un uso generalizado del término con sentido irónico, la prensa uruguaya se refiere a los asentamientos informales como “cantegriles” <https://www.elobservador.com.uy/fin-del-cantegril-mas-viejo-n1152627>.

35 El club contaba con un restaurante El Bife de Oro. Fue sede de importantes eventos como: Reina de Punta del Este, en el verano de 1966 y certamen internacional de Azafatas en 1967 y de campeonatos de natación, waterpolo, ping-pong y bowling (Gattás y Giuria 1987).

los nuevos barrios y en la Península y construyen casas estilo Chalet, con jardín frontal o rodeada de bosque (Roche 2015). Dos factores contribuirán para el incremento de construcciones y la llegada de nuevos residentes en ese período: el fin de la segunda guerra mundial y las medidas adoptadas por Perón en Argentina.

[...] si será un lugar de dispendio Punta del Este que la gente daba propinas a rolete, cerraban las boites, vivían a lo grande, no tomaban champagne si no era francés, todas esas familias como los Anchorena y del patriciado argentino que eran muy ricos y la guerra los hizo más ricos –porque exportaban los productos primarios a Europa– ya que ésta no podía producirlos, y donde también se hicieron fortunas en Uruguay, pero en Argentina fue mucho más (Benito).

En Argentina, según Schenkel y García (2015), el gobierno peronista entre 1944 y 1955, en coordinación con los sindicatos y la Fundación Eva Perón implantan una ambiciosa política de turismo social, tendiente a garantizar el acceso al turismo y al ocio a sectores sociales de bajos ingresos. Para los autores, el efecto colateral de esta medida política fue “el traslado de la élite conservadora a Punta del Este y su potencialización como balneario” (Schenkel y García 2015: 209-210).

Los exiliados de la guerra civil española (1936-1939) en Punta del Este, escritores, arquitectos y artistas, también son recordados en las entrevistas. Como es el caso de Pepe Suárez, propietario de la librería El Yelmo de Mambrino, donde vendía “libros muy valiosos a turistas muy ricos” (Benito) y en este lugar, se encontraban los exiliados que vivían en Buenos Aires o en las zonas aledañas. En el entonces recién creado barrio Cantegril, en 1945, fue construida por el arquitecto exiliado español Antonio Bonet, la casa de veraneo de la familia también exiliada Alberti, La Gallarda, que, según los entrevistados, fue un centro de sociabilidad de españoles emigrados y lugar elegido por Alberti para escribir sus poemas. Mientras se estaban construyendo nuevos barrios en Punta del Este, Antonio Bonet es contratado por la familia Lussich para intervenir en el área entre la playa de Portezuelo y el bosque artificial Arboretum Lussich. Entre 1946 y 1948 Bonet planifica y construye el complejo turístico La Solana del Mar.³⁶ A fines de los cuarenta, el valor del metro cuadrado en la Península se incrementó y se empezaron a ofrecer los primeros apartamentos construidos bajo el régimen de propiedad horizontal.³⁷ El primer edificio de tres plantas de la Península fue El Pinar, construido en 1949 (Trochón 2017).

36 López Martínez y Aroca Vicente (2015) analizaron las diferentes intervenciones urbanísticas con fines turísticos realizadas por Bonet y constataron que una constante en sus proyectos es la preocupación por minimizar la huella ecológica.

37 A posteriori del Estudio Regional para Punta del Este, realizado por el arquitecto Julio Vilamajó, a principios de los cincuenta, se nombró una comisión para elaborar un plan

Según Pellicer (2012), los primeros cinco años de la década del cincuenta presentan una caída del ingreso de argentinos a Uruguay. Para la autora, dos factores de índole política influenciaron en ese proceso: el deterioro de las relaciones entre los gobiernos de esos países y el estímulo al turismo interno en Argentina, llevado a cabo por Perón, entre otras medidas. Así percibe un entrevistado ese período:

Perón obtiene el mayor poder en Argentina, se pelea con Luis Batlle que era el presidente uruguayo e impide el ingreso de los argentinos a Punta del Este, por lo que venían muy pocos como los amigos del régimen y quienes tenían mucho dinero, que en realidad estaban por encima del bien y del mal; entonces esa crisis fue patética para Punta del Este, fueron tres o cuatro años tremendos (Benito).

Pese al contexto, en 1951 ocurre en Punta del Este un importante evento, identificado en las entrevistas como un hito en la historia del desarrollo turístico del Balneario, éste fue el Primer Festival de Cinematográfico de Punta del Este, organizado por el empresario Mauricio Litman. El evento ocurrió durante la temporada de verano en el flamante Cantegril Country Club y contó, según Lacruz (2015), con el auspicio de la Comisión Nacional de Turismo,³⁸ cuyo objetivo era promocionar los atractivos turísticos del país. “Empezó en el 51, después se hizo en el 52 y después una muestra de cine francés en el 54. Eran festivales muy caros, nos ayudó mucho el gobierno, pero venían los mejores artistas del mundo [...]” (Benito). Para los entrevistados, el Festival de Cine simboliza un antes y un después en el Balneario, el evento es percibido como un agente del cambio. Así lo describe Mecha Gattás:

Esa época era el Punta del Este de ‘algodón’ (la gente vestía sencillo, calzaba alpargatas), otra cosa fue cuando empezaron los festivales de cine. Ahí cambió el Punta del Este de algodón por el Punta del Este de lentejuelas. Ahí hay un cambio de concepto. En esa época “de Algodón” se vivía mucho la tradición inglesa: se jugaba al tenis, se tomaba el té, muy familiar, tranquila, sana y divertida ... era todo muy natural. Los chicos se iban al Quijote, a San Rafael a las 11 de la noche, no es una crítica a lo actual, pero cuando empieza la otra movida, allí hay un cambio, en la vestimenta, que desde el punto de vista sociológico influye

regulador para Punta del Este y Maldonado. Casi diez años después, fue sancionada una nueva normativa, que estableció que las construcciones en la Península no podían superar los diez metros de altura (Trochón 2017).

38 La Comisión invirtió también en la realización de las películas: Turismo en Piriápolis (1956) y El país de las playas (1958), ambas dirigidas por Carlos Bayarres. Más tarde, en 1960 la C. N. Tur. incentiva la creación de otras seis películas “La ciudad en la playa”, “El niño de los lentes verdes”, “Punta Ballena”, “En el balneario”, “Punta del Este ciudad sin horas” y “La raya amarilla” (Pellicer 2012).

mucho, la comida también, hay un cambio filosófico. De a poquito empieza a surgir la comida más sofisticada, empiezan a haber platos de pescado más elaborados... Cambios lentos que se notan (Mecha).

Con el Festival, Punta del Este pasa a ser conocida mundialmente³⁹ y a estar vinculada al mundo del cine, de los artistas y de la música: “Comenzaron a llegar jóvenes en busca de diversión, todos queriendo ver a los artistas de fama del momento, todos querían ver a Cab Calloway tocando jazz en la boite del Míguez Hotel o a Maysa Matarazzo, “la condesa”, cantando en el mismo lugar, cientos de artistas” (Benito).

Otro evento recordado por los entrevistados eran los conciertos⁴⁰ de la orquesta sinfónica del Sodre y otros grupos musicales, en Las Madreselvas, un anfiteatro al aire libre ubicado en el Bosque Municipal que ya no existe. Para los antiguos moradores, los paseos al Bosque Municipal eran una experiencia de encuentro con el rural, con la naturaleza y con la música. Las narrativas también resaltan otros espacios de sociabilidad y recreación de la época en cuestión, como por ejemplo el Centro Cultural Democrático y los cines:

El cine Ocean que hoy está caído era “El” cine. Cuando inauguran la Fragata cine, es ¡¡top!! Y enfrente al cine Ocean, había uno que se llamaba el cine España que no podías ir porque estaba lleno de pulgas. Y nosotros cuando terminaban las películas en cine Ocean, cruzábamos al España y entonces mamá nos decía: ¡¡ya estuvieron en el España!! Nos sacábamos la ropa y nos rascábamos, lleno de pulgas estaba. (Ángel).

Los restaurantes también están presentes en la memoria de los lugareños. Al referirse a El Mejillón,⁴¹ de propiedad de los hermanos Antonio y Donato Carbonaro, Benito lo caracteriza como “el centro de vida cotidiana de la juventud”, donde los muchachos iban a comer un chivito,⁴² estaba abierto las 24 horas. Armando cita otro restaurante emblemático de la época, Mariskonea, de propiedad de Ascencio Iturria, “un gran lujo que se daba Punta del Este, tenía los mejillones ahí abajo, los tenían ahí en agua salada y activa todo el tiempo”. De acuerdo a Trochón

39 Cruz (2016), en su tesis intitulada “Do Kikito ao red carpet: a influênciã do Festival de Cinema de Gramado para o turismo da cidade”, indica que el Festival de Gramado fue inspirado en el Festival de Cine de Punta del Este.

40 De acuerdo a Gattás y Giuria (1987), esos conciertos fueron una Iniciativa del arquitecto Elías Ciurich en colaboración con el Sodre y la Liga de Fomento (1940), en el Bosque Municipal también había una pista de patinaje y baile.

41 Con los años El Mejillón se transformó en punto de descanso entre los casinos Nogaró y Míguez.

42 Tipo de sándwich de carne muy popular en Uruguay. De acuerdo a los relatos, fue creado en El Mejillón.

(2017), algunos de los primeros hoteles del Balneario, como el Hotel Nogaró, el Biarritz y el Míguez, pasan, en los años sesenta, a vender sus habitaciones como apartamentos, bajo el régimen de propiedad horizontal. Según la misma autora, a partir de 1960, con la caída del gobierno de Juan Perón, se incrementan las inversiones y la afluencia de turistas a Punta del Este. En esos años, los argentinos tenían diferentes opciones de transporte para viajar al Balneario y los turistas brasileños empezaron a llegar a bordo de barcos transatlánticos.

En ese contexto, se inaugura el edificio Vanguardia, cuyo propietario era Mauricio Litman y Asociados. Posteriormente, una serie de otros edificios fueron construidos, tales como: Santos Dumont (1964), Lafayette (1968) y la primera torre del Balneario, Opus Alpha (1969), realizada con inversiones árabes. Para Campodónico y Da Cunha: “Los altos edificios, capaces de recibir grandes volúmenes de turistas señalan el término de la etapa exclusivamente elitista, provocando la apertura social del balneario y cambiando definitivamente el paisaje” (2009: 617). Punta del Este, entre los años sesenta y setenta, también fue escenario de importantes eventos políticos, que fueron resaltados en las entrevistas como potencializadores del desarrollo turístico inmobiliario. En 1961 ocurre en el Balneario la reunión del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES), de la Organización Estados Americanos (OEA). De acuerdo a Mario, la conferencia fue una iniciativa de Eduardo Víctor Haedo y puso a Punta del Este “*en el mapa del turismo mundial*”. Años más tarde, ocurre en el Casino Nogaró, la Reunión de Presidentes de América, donde acudieron periodistas de todo el mundo (Gattás y Giuria 1987). A través del siguiente relato, es posible percibir las proporciones del evento y las limitaciones que se presentaban en el momento: “[...] no había hotelería cinco estrellas, no había hotelería para recibirlos, ¿cómo se las arreglaron en aquel momento o cómo se arregló Punta del Este?, se alquilaron chalets importantes y se pudo solucionar el problema del alojamiento” (Benito).

La escena cultural de los años sesenta fue marcada por la creación del Centro de Artes y Letras en 1962, el grupo, liderado por Mecha Gattás, Zulma Abete y Elsa Mesa. El Centro organizaba actividades y eventos relacionados al arte, tanto en invierno como durante el verano, con el apoyo de la Liga de Fomento de Punta del Este. En las entrevistas fue posible percibir el impacto de la imagen de Punta del Este en la población local. Según Mecha Gattás, como la ciudad era un lugar elitista, la mayoría de las ideas que necesitaban apoyo, las ‘paraban’ en Montevideo. Según la misma entrevistada, cuando iba a pasar un fin de semana, decía “voy a Maldonado”, no a Punta del Este por el miedo al juzgamiento de los demás. Benito agrega que:

[...] Nosotros, los puntaesteños, a veces fuimos menospreciados o a veces fuimos envidiados cuando íbamos por el deporte a jugar a otros lados y nos llamaban “los ricos” y nosotros éramos pobretones pero nos decían

eso porque venían ricos a Punta del Este; pero nosotros no nos sentíamos diferentes porque éramos de Uruguay, porque nosotros decimos que todos aquellos que venían en vez de traspasarnos sus formas de hacer y de pensar lo hicimos nosotros hacia ellos. (Benito).

A partir de los años setenta, se acentúa la construcción en altura y se incrementa gradualmente el precio del metro cuadrado, principalmente en la Península. Tal situación ocasionó la migración de la mayoría de los moradores hacia otros barrios de Punta del Este y zonas aledañas, algunos de ellos participantes de esta investigación. La evaluación de la trayectoria de desarrollo turístico e inmobiliario, narrada en las entrevistas por los antiguos moradores, no es consensual. Algunos opinan que la construcción y los servicios turísticos, han empleado la población local y aledaña, y otros piensan que *“por más que sea trabajo, el lugar de pertenencia se vio totalmente modificado...”* (Luis). Otros se sienten sorprendidos, porque no esperaban recibir en su ciudad tantos turistas y veraneantes y vivir en un lugar repleto de edificios, se imaginaban un futuro más parecido a los ‘inicios’, la Punta del Este asociada al mar, la playa y los bosques de pinos y eucaliptos.

En los relatos, emerge una nostalgia de una época en la que todos se conocían y se encontraban en lugares tradicionales, como la panadería de la esquina o los cines del barrio. Queda claro también el sentimiento de que algo se perdió y que no volverá a ser lo que era. Sin embargo, para la mayoría de los entrevistados, ese pasado todavía está presente en la Península, “la zona del Faro, esa zona es la verdadera Punta del Este, no los edificios” (Mecha) y, además, expresan una suerte de anhelo, al decir que “yo tendría que irme allá a la Punta donde nací; estoy en Parada 6, me quiero ir a vivir allá y olvidarme” (Luis). Actualmente, los antiguos moradores y veraneantes de Punta del Este, se reúnen una vez por año, en febrero, en la Liga de Fomento de Punta del Este con el objetivo de reencontrarse y rememorar el pasado. Habitualmente se homenajean tres personas representantes de Argentina, Brasil y Uruguay.

Reflexiones finales

En las páginas anteriores, hemos trazado un panorama de las relaciones entre memoria e historia de Punta del Este desde la perspectiva de sus antiguos vecinos. Sus relatos trazan un cuadro de la Punta del Este que pasó de ser un pueblo costero, a convertirse en un balneario internacional, y cómo esa historia y ese proceso fue vivido por su población local y los primeros veraneantes. Según las narrativas, se encuentra como marco fundador de la historia de la hotelería y turismo de Punta del Este, la creación del rústico e improvisado Hotel Risso en la inhóspita Península habitada por pescadores. En cuestión de poco tiempo, surgen propuestas hoteleras pensadas para la aristocracia de la época, en su mayoría

generadas por inversores extranjeros. El perfil del turista y del veraneante también fue cambiando. Primero los ingleses, luego la aristocracia argentina y local y, posteriormente, surgieron nuevos segmentos, como la clase media de la región. A través de los relatos, fue posible percibir la histórica presencia de los argentinos en el Balneario, como turistas, veraneantes asiduos y dueños de propiedades. También se evidencia cómo las medidas y acontecimientos políticos de Argentina repercutieron en el Balneario.

La especulación inmobiliaria tiene sus orígenes en el momento en que la demanda por construir, supera la oferta de terrenos en la Península (Trochón 2017). Con el crecimiento de la Península, se repite el proceso de años anteriores: la plantación de pinos y eucaliptus en áreas de médanos, y el fraccionamiento y la venta de terrenos, atrayendo un público con interés por el contacto con la naturaleza y la privacidad. La infraestructura turística acompaña ese movimiento y se insertan nuevas costumbres como los clubs exclusivos, con piscina, deportes, boîtes y restaurantes internacionales. Los relatos expresan cómo los visitantes y su demanda de productos importados y servicios de calidad, influyen la construcción de la imagen de Punta del Este, asociada a la exclusividad y al lujo. Por otro lado, también se marcan las diferencias entre ellos, los turistas y nosotros, los lugareños, dando cuenta de las diferencias culturales y sociales.

Algunos eventos fueron considerados por los entrevistados como hitos en la historia del turismo del Balneario. La realización del Festival de Cine, demarca la transición de una Punta del Este 'de algodón a las lentejuelas', cuya imagen, pasa a estar asociada a los referentes internacionales de la música y del cine. Los eventos políticos, que se realizaron entre los años sesenta y setenta, también influenciaron en la promoción internacional de este destino, aunque de manera indirecta. En relación a los lugares, considerados importantes por los entrevistados, se identificaron algunas categorías. Por un lado, aquellos que tienen relación directa con la historia del turismo del Balneario, tales como los hoteles, casinos, restaurantes, boîtes; por otro lado, los espacios de recreación y sociabilidad como el Club democrático, el Bosque Municipal, la antigua estación Ancap, la escuela número cinco, 'las mesitas' y los cines y por último, las construcciones más antiguas, como el faro. Todos los lugares citados como relevantes, están asociados a acontecimientos, prácticas, usos y relaciones, transmitiendo así, la inmaterialidad de los bienes, independientemente de la existencia material de ellos en el presente.

Existe, sin duda alguna, una memoria compartida en el grupo abordado, que delinea los trazos de una Punta del Este pasada y reivindicada por los locales como ideal. En términos de Yolanda: "aquella Punta del Este nos espera debajo de ésta" expresando la idea de que, bajo el hormigón y los grandes edificios, hay, por una parte, una ciudad distinta (que parcialmente pertenece al pasado) y

que, traída, a través de la memoria, se hace presente en un hoy trasfigurado, y aporta a una posible proyección futura del lugar: “nos espera”, fue y a la vez, puede volver a ser.

Tal como se mencionó anteriormente, el proyecto se encuentra en curso, en ese sentido, se continuará la realización de entrevistas, principalmente con personas relacionadas a oficios característicos de este Balneario (pescadores, jardineros, obreros, mucamas) y con antiguos moradores de edad avanzada. También será necesario profundizar en la historia y en las narrativas, asociadas a la expansión del desarrollo turístico inmobiliario hacia localidades cercanas como La barra, José Ignacio y la creación de nuevos núcleos urbanos. En relación a la investigación aplicada, se espera proseguir con el trabajo de identificación y registro de bienes culturales, y en conjunto con la comunidad local, desarrollar mecanismos de salvaguarda y difusión de la memoria e historia de Punta del Este.

Referencias citadas

- Campodónico, Rossana y Nelly Da Cunha. 2009. Mar del Plata y Punta del Este entre la permanencia y la renovación. *Estudios y Perspectivas en Turismo*. 18 (5): 606-623.
- Candau, Joel. 2006. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Clavijo, Yolanda. 2017. Punta del Este y Yo. *S/e*.
- Funari, Pedro Paulo y Sandra Pelegrini. 2009. *Patrimônio histórico e cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Gattás, Mecha y Blanca Giuria. 1993. *Crónica de Punta del Este*. Montevideo: Linardi & Risso.
- Gonçalves, J. R. S. 2003. “O patrimonio como categoria de pensamento”. En: Regina Abreu y Mário Chagas (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. pp. 21-29. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Lacruz, Cecilia. 2015. Modernidad y política en el cortometraje documental uruguayo: estrategias cinematográficas de una escena inaugural. *Imagofagia: Revista de la Asociación Argentina de Estudios del Cine y Audiovisual* (12): 1-21.
- Leitch, E. 2012. El proyecto territorial del balneario uruguayo: modelos, paradigmas y utopías. *Identidades: Territorio, Proyecto, Patrimonio*. (3): 293-320.
- López Martínez, José María y Edith Aroca Vicente. 2015. Paisaje y turismo de masas en la obra de Antonio Bonet Castellana. VII Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo. Barcelona-Montevideo, junio 2015. Barcelona, DUOT.

- Pellicer, Laura Díaz. 2012. El turismo receptivo en Uruguay (1930-1986). Documento On Line N° 27/ Reedición. Febrero.
<https://www.colibri.UdelaR.edu.uy/jspui/handle/123456789/4671?locale=en>
- Poulot, Dominique. 2008. “Um Ecosistema do Patrimônio”. En: *Um Olhar Contemporâneo sobre a Preservação do Patrimônio Cultural Material*. pp. 26-43. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional.
- Prats, Llorenç. 2005. Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*. (21):17-35.
- Roche, Ingrid. 2015. “Modalidades de ocupación del litoral atlántico uruguayo”. VII Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo, Barcelona-Montevideo, junio 2015. Barcelona, DUOT. <http://hdl.handle.net/2117/81052>
- Schenkel, Erica y Fernando García. 2015. La política turística y la intervención del Estado. El caso de Argentina. *Perfiles Latinoamericanos*. 23 (46): 197-221.
- Trochón, Yvette. 2017. *Punta del Este. El Edén Oriental (1907-1997)*. Montevideo: Fin de Siglo.

De tripa: aproximaciones etnográficas a un viaje lisérgico¹

MARÍA NOEL CURBELO OTEGUI

Introducción

El uso de drogas es considerado como el fenómeno de la incorporación al organismo humano de sustancias químicas, con unas características farmacológicas que actúan sobre todo a nivel psicotrópico, pero cuyas consecuencias, funciones, efectos y significados son el producto de las definiciones sociales, culturales, económicas y políticas que las diferentes formaciones sociales (grupos, colectivos e individuos) elaboran, negocian y/o disputan en el marco histórico en el que se sitúan sus prácticas. (Romani 2008: 302).

Escohotado (1998) ha observado que todas las sociedades configuran y representan a las drogas y a sus consumidores de maneras distintas por lo que atender este fenómeno de forma amplia implicaría una incorporación de aspectos simbólicos, sociales, económicos, coyunturales, etc., necesarios para el entendimiento de dichas configuraciones y representaciones. Pero también conocer los efectos de los efectos farmacológicos del ingreso de una sustancia química al organismo; es entonces importante abordar este fenómeno tomando a las sustancias como agentes implicados en la acción.

Para ello seguimos a Bruno Latour (2008) cuando propone dejar a un lado la característica antropocéntrica del pensamiento occidental y de las teorías sociológicas tradicionales que han puesto y hecho permanecer al ser humano como centro de toda investigación de índole sociológica. El ser humano ya no

1 Original tomado de: Curbelo Otegui, María Noel. 2018. De tripa: los comienzos de un viaje lisérgico. *Revista uruguaya de antropología y etnografía*. 3 (1): 67–77.

es el centro, sino el conjunto de relaciones con elementos no- humanos con intención. La agencia es esta capacidad de relación entre todos los elementos.

LSD, Tripa, Ácido: ¿qué es?

La Dietilamida del Ácido Lisérgico (LSD), tripa o ácido, es una droga semisintética. La diferencia con las drogas sintéticas proviene del origen de los precursores desde donde se parte para hacer el producto: mientras que las drogas sintéticas son aquellas que se preparan en laboratorios de síntesis orgánica a partir de otras de menor complejidad; las drogas semisintéticas son aquellas que se preparan en laboratorios de síntesis orgánica pero partiendo de precursores que son aislados de fuentes naturales. En el caso del LSD, la fuente natural es el cornezuelo o Ergot que es el hongo que parasita espigas de centeno. Esto es lo que contiene el ácido lisérgico, lo que se agrega en el laboratorio es la dietilamida.²

El LSD es una Triptamina (por el motivo triple en su estructura) y tiene semejanza con el neurotransmisor Serotonina, afecta las percepciones sensoriales y el inicio del sueño nocturno (Escohotado 1998). Ha sido incluida en la categoría de droga psicodélica, capaz de alterar el pensamiento y suprimir los filtros desde señales de partes del cerebro hacia la corteza. Estas señales se constituyen por sensaciones, emociones y percepciones provenientes del inconsciente.

Subirse a la bici

En 1938 el químico Albert Hofmann lidera en Sandoz Pharmaceuticals (Suiza) investigaciones sobre el aislamiento e identificación de los alcaloides contenidos en extractos del conocido Ergot o Cornezuelo. Estos hongos son parásitos de los granos del centeno, y son conocidos desde 1800 por sus importantes actividades biológicas (inductores del parto, vasoconstrictores). Desarrolla entonces productos semisintéticos a partir del Ácido Lisérgico, y prepara compuestos; el compuesto N° 25 sintetizado se llamaba LSD-25 (Lyserg-saure-diethylamid) la dietilamida del ácido lisérgico. En éste se encuentra un efecto fuerte que actúa en el útero, pero no tan intenso como los compuestos de referencia por lo que se decide interrumpir los ensayos de LSD-25 declarándose de poco interés.

En 1943, “Un particular presentimiento, la sensación de que esta sustancia tenía otras propiedades que no habían sido ensayadas- me indujo a preparar una vez más LSD- 25 para enviarla nuevamente al departamento de farmacología” (Hofmann

2 Información proveniente del curso del Diploma Aspectos Farmacológicos y Químicos de las drogas. Aquí rescatamos y aplaudimos la modalidad interdisciplinaria tan provechosa en estas cuestiones.

1980: 29). En la etapa final de su preparación (cristalización del LSD-25), Hofmann interrumpe su trabajo por comenzar a experimentar sensaciones extrañas y relaciona estas sensaciones al LSD-25 con el que estaba trabajando: “quizás un poco de la solución de LSD había tocado de todos modos a la punta de mis dedos al recristalizarla, y un mínimo de sustancia había sido absorbida por la piel. Si la causa del incidente había sido el LSD, debía tratarse de una sustancia que ya en cantidades mínimas era muy activa” (Hofmann 1980: 30). Desde allí se propone experimentar con la sustancia en dosis controladas y el 19 abril de 1943,³ ingiere 0,25mg de LSD-25 (una dosis considerada extremadamente baja).

Relata:

Ya me costaba muchísimo hablar claramente, y le pedí a mi laborante, que estaba enterada del autoensayo, que me acompañara a casa. En el viaje en bicicleta –en aquel momento no podía conseguirse un coche; en la época de posguerra los automóviles estaban reservados a unos pocos privilegiados– mi estado adoptó unas formas amenazadoras. Todo se tambaleaba en mi campo visual, y estaba distorsionado como en un espejo alabeado [...] El mareo y la sensación de desmayo de a ratos se volvieron tan fuertes, que ya no podía mantenerme en pie y tuve que acostarme en un sofá. Mi entorno se había transformado ahora de modo aterrador. Todo lo que había en la habitación estaba girando, y los objetos y muebles familiares adoptaron formas grotescas y generalmente amenazadoras [...] Todos los esfuerzos de mi voluntad de detener el derrumbe del mundo externo y la disolución de mi yo parecían infructuosos. En mí había penetrado un demonio y se había apoderado de mi cuerpo, mis sentidos y el alma. Me levanté y grité para liberarme de él, pero luego volví a hundirme impotente en el sofá. La sustancia con la que había querido experimentar me había vencido. Ella era el demonio que triunfaba haciendo escarnio de mi voluntad. Me cogió un miedo terrible de haber enloquecido. Me había metido en otro mundo, en otro cuarto con otro tiempo. Mi cuerpo me parecía insensible, sin vida, extraño. ¿Estaba muriendo? ¿Era el tránsito? Por momentos creía estar fuera de mi cuerpo y reconocía claramente, como un observador externo, toda la tragedia de mi situación. (Hofmann 1980: 32).

El médico familiar lo examina, todos sus signos vitales son normales y le expresa que no hay que temer un riesgo de daño irreversible por intoxicación. Desde ahí, Hofmann empieza a sentirse de forma distinta:

3 Este día es considerado mundialmente como el Día de la bicicleta, vinculado al primer “viaje” que se realizó por el ácido, anécdota del viaje en bicicleta de Hoffmann.

El susto fue cediendo y dio paso a una sensación de felicidad y agradecimiento crecientes a medida que retornaban un sentir y pensar normales y crecía la certeza de que había escapado definitivamente del peligro de la locura. Ahora comencé a gozar poco a poco del inaudito juego de colores y formas que se prolongaba tras mis ojos cerrados. Me penetraban unas formaciones coloridas, fantásticas, que cambiaban como un caleidoscopio, en círculos y espirales que se abrían y volvían a cerrarse, chisporroteando en fontanas de colores, reordenándose y entrecruzándose en un flujo incesante. Lo más extraño era que todas las percepciones acústicas, como el ruido de un picaporte o un automóvil que pasaba, se transformaban en sensaciones ópticas. Cada sonido generaba su correspondiente imagen en forma y color, una imagen viva y cambiante. [...] desperté a la mañana siguiente reanimado y con la cabeza despejada, aunque físicamente aún un poco cansado [...] El mundo parecía recién creado. Todos mis sentidos vibraban en un estado de máxima sensibilidad que se mantuvo todo el día. (Hofmann 1980: 34).

Cambios en el camino

Luego de ensayos en animales y determinación de la toxicidad, los laboratorios Sandoz comenzaron a comercializar la sustancia con el nombre de Delysid: un fármaco cuyas indicaciones incluían la terapia psicoanalítica y el estudio experimental sobre la naturaleza de las psicosis. En su prospecto, los laboratorios sugerían que los terapeutas tomaran también el fármaco para comprender mejor el estado mental de sus pacientes. Los efectos descritos eran trastornos pasajeros del afecto, alucinaciones, despersonalización, vivencia de recuerdos reprimidos y síntomas neurovegetativos leves.

Pero en el siglo XX, sobre todo en su mitad, las nuevas expresiones juveniles comienzan a ser visibles en los espacios públicos, generando nuevos mercados que rondarían en torno a las configuraciones juveniles: la creación y expansión del rock and roll por ejemplo, es una de las expresiones también llamadas “contraculturales” por determinar sus características en oposición a las clases dominantes y hegemónicas del momento. Estas nuevas visibilidades, llevarán también a la visualización de los vínculos con las sustancias.

Para mediados de los sesenta ya se hablaba de los hippies en todo el mundo, casi siempre mal, pues los catalogaban como jóvenes “mugrosos, holgazanes, parásitos y drogadictos”. A estos jóvenes se les identificó como la generación de las flores, o como la generación de las fianzas, debido a los constantes arrestos policíacos (Ramírez 1996). El simbolismo del uso de los hongos con fines rituales y medicinales quedaba atrás, los

hippies le darían nuevos significados y sentidos al uso de sustancias psicoactivas, pero no sin la sobredosis de coerción de los gobiernos en turno. Este es el momento histórico en el que se configura la división de las drogas en legales e ilegales, y también es uno de los momentos que podríamos ubicar como los más significativos en el intento por visualizar la relación más estrecha de drogas con la juventud. (Domínguez García 2014: 52).

En 1965 en los Estados Unidos se aprueba una nueva normativa sobre fármacos donde el LSD pasa a ser una “droga experimental” y se penalizaba como delitos menores su producción ilegal y su venta, aunque no la posesión. En abril de 1966 los laboratorios Sandoz dejaron de comercializar LSD, y en 1968 se modificó la Enmienda, convirtiendo la posesión en delito menor y la venta en delito grave. Desde ese momento no se aprobaron más tratamientos con LSD. La Convención Sobre Sustancias Psicotrópicas en 1971, clasificó entonces las sustancias en legales e ilegales, acción relacionada a determinados sectores sociales y afirmando el estereotipo que tenían los jóvenes siendo vinculados a las sustancias.

Esta es una de las consecuencias de este modelo prohibicionista, además del auge del mercado ilegal en la producción, venta y circulación de sustancias, la estigmatización y persecución de consumidores, la ausencia de estudio y control de sustancias emergentes, entre otras. Estas medidas prohibicionistas han marcado fuertemente los intereses que protegen, visualizados en

una economía de los cuerpos, del deseo, en la cual la prohibición cumple una función fundamental en tanto ordenamiento de lo ilegal y lo legal, de lo normal y lo anormal, de formas de disciplinamiento en las artes de producir problemas sociales, sujetos problemáticos, y construir geopolíticas –que van desde la corporeidad más singularizada hasta redes globales, pasando por las formaciones específicas e intersticiales en los Estados nacionales–, que muestran la productividad de los diferentes estilos prohibicionistas (Guigou *et al.* 2012: 174).

En estos procesos, las sustancias también han variado en su accionar acompañadas del pensamiento hegemónico en torno a ellas, diversificándose sus composiciones químicas. La prohibición llevó a que se originara una enorme cantidad de sustancias cuya composición se regía por nuevos precursores hasta que se prohibían. El accionar de estas sustancias en el organismo, es de una enorme diversidad ya que sus componentes varían constantemente en torno a las normas de legalidad e ilegalidad de los productos. Entonces, cada sustancia es parte de “lo social”.

¿Es posible considerar las sustancias como “agentes”, en el sentido de Latour?

En la Teoría del Actor Red (TAR), la agencia es lo que nos “hace hacer ciertas cosas” incluyendo aquellos elementos que contienen “otras agencias sobre las que no tenemos control alguno” y que también “nos hacen hacer cosas” (Latour 2008: 79)

Una agencia invisible que no produce ninguna diferencia, ninguna transformación, no deja rastro y no aparece en ningún relato no es una agencia. Punto. Hace algo o no. Si se menciona una agencia, hay que presentar el relato de su acción, y para hacerlo hay que explicitar más o menos qué pruebas han producido qué rastros observables; lo que no quiere decir, por supuesto, que haya que hablar de ello: hablar es sólo uno de los muchos comportamientos que pueden generar una explicación y está lejos de ser el más frecuente (Latour 2008: 82).

Cuando estudiamos a los usuarios de sustancias sin tomar a las sustancias como agentes que intervienen y “hacen hacer cosas”, formando parte constante de relatos, estaríamos dejando de lado una de las asociaciones fundamentales para entender el fenómeno. Las sustancias serían agentes con los cuales se genera un vínculo y la acción es entonces “[...] dislocada. La acción es tomada prestada, distribuida, sugerida, influida, dominada, traicionada, traducida. Se dice que un actor es un actor-red en primer lugar para subrayar que representa la mayor fuente de incertidumbre respecto del origen de la acción [...]” (Latour 2008: 74).

Lo que se busca es analizar la naturaleza de los elementos que intervienen en los fenómenos, en la acción. En torno al uso de sustancias entonces, es importante tomar a las drogas como un elemento más de agencia en los individuos de manera que se entienda que todas las sustancias son diferentes, desde sus compuestos químicos hasta los “efectos sociales” que generan, que todos los momentos en los que se interactúa con ellas también son disímiles, y que hablar de drogas en un sentido homogéneo no hace más que ayudar al desentendimiento del fenómeno, y peor aún, de cada usuario y los sentidos que éste le otorga a sus prácticas. Latour plantea que “ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de mejor término, podríamos llamar no-humanos” (2008: 107).

Es así, que cada sustancia se agencia en un usuario de diversas maneras, por presencia o ausencia,⁴ pero que si aparece en su relato, es necesario pensar en cómo altera o modifica el estado de las cosas: “quiero estar drogado sintiendo” o “Mi grupo de amigos es crucial para entender mi relación con las drogas así, y siempre usé ese esquema para entender la relación con las drogas de los demás”: ¿no son verbos que designan acciones? Por supuesto que no creemos que “las drogas” determinan la acción, pero resulta necesario pensar en ellas en términos sociales, como un elemento más en la acción.

Esto nos permite reflexionar también sobre los contextos de uso de sustancias y cuál es el modelo hegemónico que rige su consumo en aquel momento ya que distintas categorías son utilizadas en distintos escenarios: si en los años sesenta un usuario de LSD era considerado hippie, luego sería catalogado como enfermo, luego peligroso, finalmente usuario.

Primeras veces

Los usuarios de LSD de los que tomamos sus primeras experiencias, son jóvenes de clase media que se han separado de su familia alrededor de los 18 años, en muchas ocasiones para seguir estudios universitarios en Montevideo, capital del país, o bien que se han mantenido viviendo en sus hogares. Este el caso de jóvenes montevideanos, que no han podido lograr cierta autonomía de vivienda. La separación con respecto a la familia, supone una mayor independencia, ocasiones para la circulación y el consumo de distintas y nuevas drogas, habiendo experimentado ya el alcohol y la marihuana en la adolescencia temprana, y en algunos casos, la cocaína. Esta desvinculación (de un posible control familiar) también supone un nuevo sistema de vida donde los amigos se convierten en el círculo social más fuerte de cuidado en el consumo, círculo que se forma entre compañeros dentro del sistema educativo. A menudo los jóvenes son reprimidos en relación al consumo de sustancias, en hogares donde se les dice que “la droga es lo peor”. Este tipo de usuarios de LSD resultan ser experimentadores de variadas drogas sintéticas a precios que resultan elevados para aquellos jóvenes que aún dependen económicamente de sus padres. Esto nos lleva a destacar la ocasionalidad con la que estos usuarios de LSD toman la sustancia. Inician sus trayectorias de consumo entre los 12 y los 15 años, generalmente primero con alcohol y después con marihuana, mientras que el uso del LSD llega más cercano a los 18, 20 años.

4 El caso de las “fisuras” es importante para ver cómo las sustancias se agencian en los usuarios por ausencia. En los usuarios de LSD, el viaje se premedita con antelación procurando la sustancia para mayoritariamente, un evento especial. Existe también un cuidado de no quedar “limado”, cuestión que carece de pruebas farmacológicas pero que alude a quedar en el mundo del ácido por mucho tiempo por un exceso de consumo.

Gastón:⁵

-Yo empecé a fumar porro cuando tendría... No sé, estaba en el liceo, en 4° de liceo

-¿Tipo 16 años?

- Algo así. Y fue tipo “quiero ver qué es eso”. Escuchaba Bob Marley (risas), tenía a mis viejos que hablaban del porro y era No al porro, nunca fumes.

- Tu mamá es médica, ¿y tu padre?

- Mi padre es epidemiólogo. O sea, vengo de una casa donde la droga está re mal vista así, re mal vista. Me acuerdo que no me pegó la primera vez, no sé si no me pegó o no sabía si me estaba pegando. Me acuerdo que le dije a todo el mundo “ahh me fumé un porro” así [risas].

Martín:⁶

- Alcohol en la pubertad, 12 años ponele capaz que fue la primera vez que me di vuelta de alcohol. Capaz que la primera vez que te envenenas de alcohol, es la vez que recuerdas. Y luego ahí tuve algunos episodios con alcohol, y hasta los 15 algo así, pensaba que el faso era como tá, como droga, no sé, horrible. Como que tenía ese concepto y entonces no fumaba faso pero a los 15 fue cuando entré a mi primer banda en serio. Y en la banda había algunos que hasta tomaban pala⁷ y eso, y vi todo eso de una y dije “bueno, capaz que el faso” [risas] Luego de fumar las primeras veces sentía como que nunca había disfrutado tanto la comida en mi vida, de verdad lo sentía, de verdad lo sentía. Y con la música me pasó lo mismo de repente escuché un tema re loco; aparte los primeros pegues siempre son los más intensos, escuchaba la música re loco o algo, y decía “esto es lo mejor”.

5 Todos los nombres de nuestros interlocutores fueron cambiados. Gastón tiene 22 años. Cursa tercer año de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación y no trabaja, hace música electrónica y es DJ en juntadas con amigos y algunos eventos en casas. Nació en la ciudad de Colonia y hace 5 años que vive en su casa propia del barrio Carrasco Norte.

6 Martín tiene 22 años, vive en Buceo con dos amigos más que conoció en el Hogar Estudiantil de Rocha. Su ciudad natal es Chuy. Cursa el segundo semestre de 4° año de su carrera. Además es músico, tiene una banda; le encanta el cine (mirar y leer mucho sobre ello) y la música electrónica.

7 Se refiere a cocaína.

Gonzalo:⁸

-Yo empecé a fumar porro cuando tenía 15, 16 años, en ese momento esporádicamente y ya a los 17, 18 se fue regularizando el consumo... Y más a los 18 por ahí probé ácido... y con el correr de los años se fue incrementando en mí el consumo de ácido, ahora tomo mucho más.

Algo interesante de estos relatos, es que se comienza en el consumo de sustancias con las drogas ilegales (en ese momento) y no con drogas legales como el alcohol. Para algunos de ellos, fumar marihuana por primera vez supuso un fuerte choque con las moralidades inculcadas en sus hogares de origen, un cruce en las barreras que les habían impuesto sus familias. En estos usuarios de LSD, la familia resulta un núcleo de sostén económico y de criterios morales generalmente conservadores –lo que puede llevar a una represión y juicio al consumo de sustancias– pero sí un apoyo en el sostenimiento de la educación secundaria y luego universitaria.

Otra consideración importante, es la ausencia de uso excesivo de alcohol en los usuarios de drogas sintéticas, en este caso LSD. El alcohol es considerado dañino física y emocionalmente, por lo que se prefiere no consumirlo en abundancia. Las experiencias de consumo prolongado de alcohol se dan básicamente en la adolescencia; luego con la experimentación con otras sustancias, el alcohol es dejado de lado y no se consume de forma abusiva sino como acompañamiento de un momento.

Vemos en esto un cuidado del cuerpo –el alcohol es depresor y estos usuarios buscan más la alegría y la aptitud física en las sustancias, además de la sobriedad mental– y emocional, donde el efecto buscado es de claridad y calidad del “viaje” de manera de sacar de él un buen recuerdo o una experiencia útil para el crecimiento individual. De nuevo Latour nos resulta importante para pensar estas cuestiones: los aspectos farmacológicos de cada sustancia, son tenidos en cuenta por cada usuario que luego de experimentar algunas de ellas, elige qué efecto quiere vivir.

Gonzalo:

- Mi consumo de alcohol ha disminuido, ha sido como más liviano. Cuando tomo alcohol, tomo alcohol, es como que va por ese lado. Si consumo otra cosa, consumo otra cosa, no consumo todo para estar de la cabeza así, no.

8 Gonzalo tiene 24 años, es de Montevideo y vive en el barrio Villa Biarritz. Estudia profesorado de Educación Física y cuando realizamos la entrevista faltaban unos pocos días para que se fuera a trabajar a Nueva Zelanda.

Martín:

- Yo nunca fui de tomar mucho alcohol, soy sensible al alcohol como no tengo costumbre. A veces me paso y me doy vuelta, y no tomo alcohol por un tiempo, me conformo fumando porro y tá. Tuve una época tipo 2012, que empecé a tomar alcohol re seguido así, tomé abundante alcohol porque era tipo la culpa, no podía dejar de decirme a mí mismo que no estaba encarando. Y ahí empecé con esa cosa de tipo tá, tengo que aceptarme

- ¿y por qué alcohol relacionado con la culpa? ¿por qué las otras drogas están más relacionadas con el placer para vos?

- Sí, porque la culpa es como algo que se te hace un peso y el alcohol es como que es alivianador, es como una característica que tiene, es como que hace que pases el momento medio sin pensar en nada, que te olvides cosas. Las otras drogas tienen algo de eso, pero ninguna tiene eso en realidad; las otras son todas tipo... el faso estás como re así caído de cuerpo pero tu cabeza está volando tipo, retienes todo. Es como que el faso estás ahí como en una especie de cansancio pero todo es ajeno, todo es interesante.

Però el alcohol no, el alcohol es casi lo contrario, no te juzgas a ti mismo, por eso te abres de alcohol, dices cualquiera, que dices porque te pinta, tipo te desinhibes.

Tripas significativas y otros viajes

En estos relatos, vemos cómo la acción está llena de elementos no-humanos que intervienen en el continuo movimiento de las personas, y además cómo estos elementos “hacen hacer cosas”: hay un relato que parte del gusto y el placer que esto les genera: “yo me drogo para reír mucho”, y “quiero estar drogado sintiendo” suponen una búsqueda del goce y placer en el consumo. Pero también, forman parte de un anhelo de crecimiento emocional vinculado a reflexionar sobre sí mismo, sobre cuestiones estéticas, sobre expresiones artísticas, sobre los círculos de consumo, etc.

Martín:

Después empecé como en una etapa de tripas significativas desde las pastillas significativas y desde los porros más significativos. Pero después de eso también, experiencias centrales, así re importantes; empecé como en una etapa de bueno tá, yo quiero estar drogado sintiendo. Como que la vida es sentirla pasar por tí, no sé, quiero estar re loco y escuchar la música.

El cuidado del cuerpo en los usuarios de LSD es muy importante siendo un consumo que se realiza generalmente acompañado de un grupo de contención y confianza (amigos). Los vínculos de amistad son sumamente importantes para el “buen viaje”:

Gastón:

Yo mismo selecciono tipo con quién tomar ácido porque ya sé que es un condicionante. La gente con la que estás tenés que compartir algo re salado para poder compartir, drogarte y estar bien así. Es muy reducido, son 5-6 personas, son ellos. Inclusive tenemos como un ritual así, tipo van todos a mi casa y tomamos ácido y estamos como re distendidos onda, hablamos cualquier cosa, si vemos que nos trabamos en la charla, no importa nadie va a pensar que sos un estúpido. Y es como que eso se construyó a lo largo de los consumos así de tipo me tomo un ácido con él y me siento bien, bueno capaz que otro día me tomo otro ácido con él. Y es medio así la cosa, es medio laberíntico.

Un día me gustó, otro día no, un día me gustó, otro día no, otro día sí, otro día sí, otro día sí. Y en esos días que no, nos conocimos, conocimos cosas, es difícil describirlo. Pero es como un historial de consumo que construí con ellos. Mi grupo de amigos es crucial para entender mi relación con las drogas así, y siempre usé ese esquema para entender la relación con las drogas de los demás.

Gonzalo:

Como consumo siempre con mis amigos, nos cuidamos entre todos. Lo bueno de tomar siempre con amigos, o con el mismo círculo es que... tenés confianza. No es que sólo tomo con mi grupito de amigos, pero al menos yo tomo drogas con quien me siento cómodo. Hay como un cuidado del pegue así, con respecto al entorno. O sea, solo nunca, nunca... pero elijo lugares donde a priori sé que está todo bien, si te perdés va a estar todo bien.

El consumo se da mayoritariamente en grupo de amigos, habiendo algunas experiencias en soledad pero más vinculadas a “malos viajes”. Esto nos aproxima algunas “sensibilidades de clases medias”, observadas en el relato de quienes experimentan con LSD. Una de ellas es rescatar el cuidado corporal y del grupo de amigos, donde el riesgo se encuentra en un “mal viaje” sea cual fuere el escenario de consumo. Los contextos de uso son aparentemente lugares sin violencias, al igual que las formas de acceder a la sustancia, y las personas elegidas para compartir el viaje. La fisura por consumir, no es algo que constituya una urgencia para usar la sustancia en cualquier contexto. El viaje se prepara con días de

antelación, se eligen fechas importantes o momentos cruciales para el grupo (un viaje, un cumpleaños, una fiesta).

Medidas de cuidado

Considerando estos relatos pudimos ver cómo los usuarios de LSD, mantienen ciertas prácticas de cuidado al usar las sustancias. Estas prácticas son transmitidas de unos a otros o por conocimiento de experiencias de “malos viajes” ajenas o propias. Allí es donde se adoptan determinados comportamientos de cuidados en relación al policonsumo, al uso en determinados contextos y a las personas con las cuales compartir el viaje o no.

Pero, como vimos también con Latour, es importante conocer la mayoría de las cuestiones en torno a las sustancias (considerándolas actores, actantes), entre ellas y por sus aspectos farmacológicos. En la investigación desde donde parten estos relatos, pudo constatarse, en el año 2015, que lo que muchos usuarios consumían ni siquiera tenía LSD entre sus componentes químicos (aunque pensaban que sí). El llamado 25I, era lo que en el mercado ilícito de sustancias, se consideraba LSD, ácido o tripa. La conformación química de esta sustancia es otra, y el “pegue” o efectos resulta ser distinto al del LSD.⁹

Con las prohibiciones, los precursores de las sustancias como vimos, van cambiando, creando nuevas sustancias y muchas veces, nuevos peligros. Para el año 2017, cuando fui parte de un testeo de sustancias que se realizó en una fiesta electrónica en la ciudad de Montevideo, de 7 “tripas” examinadas, sólo 3 tenían LSD combinado con componentes aún desconocidos. Por todo esto es que consideramos fundamental la difusión de medidas de cuidado en torno al uso de sustancias en general, y del LSD en particular.

Algunas reflexiones

Este trabajo es simplemente una aproximación al uso del LSD desde una visión antropológica en general, y un ensayo de aplicación de la Teoría del Actor Red planteada por Bruno Latour (2008). Es necesario, creemos, avanzar en una visualización académica de estas cuestiones ya que interpelan a buena parte de la sociedad. Estas prácticas resultan de interés para seguir realizando etnografías, de manera de interrogar las múltiples representaciones sobre la temática drogas.

9 Para ver estas cuestiones químicas con más profundidad, ir a “Viajes sintéticos. Estudio sobre usos de drogas de síntesis en el Uruguay Contemporáneo.” (2015)

Consideramos importante evaluar a las sustancias en sus diferencias y particularidades, evitando las configuraciones hegemónicas en torno al “campo de las drogas” y procurando abarcar la heterogeneidad de esa configuración. En este sentido, creemos que cada sustancia debe ser investigada de manera particular, indagando sobre sus alcances farmacológicos y los sentidos y prácticas que los usuarios desarrollan a través de su uso. En todo este abordaje, tomar a las sustancias como “agentes” que participan en la acción, nos resulta fundamental.

La etnografía nos va permitiendo estas visibilidades. Si estamos atentos al relato vemos cómo estas sustancias generan y se ensamblan en todos los movimientos que los usuarios desarrollan en determinados contextos, ante ciertas configuraciones en torno a las drogas, y en el momento particular del consumo.

Esperamos ser parte de estos aprendizajes, continuar produciendo conocimientos y aprendiendo de nuestros interlocutores, además de generar encuentros con colegas y nuevos aportes.

Referencias citadas

- Domínguez García, Mario. 2014. “Jóvenes usuarios de drogas en la Ciudad de México: Etnografía de la gestión en el uso del crack”. Tesis para optar por el grado de Maestro en Antropología Social. México D.F.
- Escohotado, Antonio. 1998. *Historia general de las drogas*. Madrid: Espasa.
- Guigou, Nicolás. 2012. “Textualidades cannábicas”. En: *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. pp. 171- 177. Montevideo: Universidad de la República-CSIC.
- Hofmann, Albert. 1980. *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Romaní, Oriol. 2008. Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño. *Revista Salud Colectiva*. 4 (3): 301-318.
- Suárez, Héctor y Marcel Rossal (comps.) 2015. *Viajes sintéticos. Estudio sobre usos de drogas de síntesis en el Uruguay contemporáneo*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República- Observatorio Uruguayo de Drogas, Junta Nacional de Drogas.

Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial¹

LETICIA FOLGAR Y CECILIA RADO

El presente trabajo pretende aportar conocimiento en relación al papel del consumo de drogas en la construcción de la identidad de los habitantes de una comunidad local de la periferia Montevideana: Misiones (Casavalle). El mismo remite a una línea de investigación de corte etnográfico, iniciada hace algo más de dos años en esta comunidad local en el marco del Proyecto Barrilete

Inicialmente se orientó a la elaboración de un diagnóstico en el terreno de la situación de esta comunidad, focalizado en los patrones de consumo de drogas que permitiera definir futuros lineamientos de intervención. Una segunda etapa de trabajo ha sido la de profundizar este diagnóstico considerando especialmente el consumo y los procesos de construcción de identidades. La observación directa, las recorridas y la realización de entrevistas en profundidad² han sido las estrategias que nos han permitido avanzar en este proceso de investigación –acción participativa de corte etnográfico.

1 Original tomado de: Folgar, Leticia y Rado, Cecilia. 2003. “Las drogas y sus lugares simbólicos: Una etnografía barrial”. En: *Drogas y políticas sociales en el Uruguay de hoy: paradojas, experiencias y desafíos*. Editorial Frontera. Montevideo.

2 La misma se desplegó desde marzo de 2001 y hasta 2003 en el marco de una inserción sostenida y sistemática en Misiones que formó parte de la instalación en el barrio de un servicio de referencia asesoramiento y consulta para usuarios problemáticos de drogas desde la perspectiva de RRDD. Las entrevistas en profundidad se desarrollaron con 15 informantes en comunidad entre junio y noviembre del 2001: 10 de los pasajes 302 al 307, 4 de los pasajes 310 al 316, 1 de las sendas.

Presentación

Misiones, más conocido como “los Palomares” del Borro es un complejo de viviendas inaugurado a principios de la década del setenta, a partir de una política de erradicación de cantegriles y conglomeración de sectores de pobreza.

Comprende 540 viviendas, en donde conviven núcleos familiares, la mayoría de ellos de tipo extenso. Se ubica en la zona Casavalle, situada en el Noroeste de Montevideo. Constituye una de las áreas de mayor NBI así como de mayor exclusión socio-cultural de la ciudad; uno de sus habitantes la denominaba como “el cinturón invisible de marginalidad”, zona roja en la prensa policial. Forman parte de un núcleo mayor de comunidades, en dónde se destacan cooperativas y muchos asentamientos.

Los servicios públicos que tienen funcionando son muy escasos: poca iluminación, inexistencia de espacios públicos acondicionados. Su situación es ilegal con respecto al uso de los servicios de luz eléctrica, saneamiento y agua corriente. Cuentan con centros públicos de atención educativa a la infancia, no así a adolescentes y jóvenes. En lo que a salud refiere cuentan con una policlínica y un médico de familia en el barrio.

Si bien algunos pobladores poseen empleos formales, ellos son la minoría. La economía y las rutinas actualmente se basan en diversidad de estrategias de supervivencia entre las que cuentan la comercialización de drogas, la prostitución y el robo en sus más variadas modalidades.

La trama de la historia comunitaria

A partir de las palabras de los entrevistados surge la representación de una comunidad que parece haberse ido desintegrando internamente. Las redes sociales parecen estar muy debilitadas y se visualiza una brecha generacional, que es vivida como un gran problema para la comunidad. La vieja generación dice no comprender a los jóvenes, “se han perdido los valores”, “ya a nadie respetan, ni a ellos mismos”. La referencia a las dificultades de control interno y entendimiento entre las generaciones, es constante.

En la reconstrucción de la historia comunitaria se visualizan etapas diferentes: Una primera etapa está caracterizada por la convivencia de núcleos sociales empobrecidos en una zona despoblada, rodeada de mucho campo. Muchos de ellos eran familias originarias del interior del país.

Con el transcurrir de los años, en un segundo momento, los alrededores se fueron poblando por núcleos crecientemente pauperizados y en el complejo se fueron recambiando pobladores. Mediante la compra ilegal de viviendas ingresó “gente nueva”, a quienes algunos vecinos atribuyen la causa del comienzo de los problemas de convivencia.

Coincide con este tiempo el momento en que algunas familias dejaron de pagar la luz y el agua, frente a lo cual el gobierno definió medidas de restricción para toda la población del complejo, “presionando” a la comunidad a resolver el tema. Tras protestas varias de los habitantes, vecinos comienzan a “engancharse”³ y progresivamente se generaliza esta medida entendida por varios como “avivarse” frente a la situación.

En una tercera etapa aparece en forma recurrente la idea del papel determinante de “las drogas” en el proceso de deterioro y pérdida de control interno que conduciría a la comunidad a su situación actual. La aparición de ciertas “irregularidades” atribuidas directamente a la “llegada” de ciertas sustancias y la normalización de su consumo entre los más jóvenes explican afirmaciones como “ahora acá está todo podrido”.

Desde esta última percepción:

1. La llegada de “la droga” ha cambiado sensiblemente la vida de la comunidad, y este hecho es visualizado como un fenómeno relativamente nuevo en la historia barrial, data de aproximadamente entre 10 y 15 años.
2. Esta “llegada” ha ido de la mano con un cambio en los patrones de uso de sustancias: cuando consumen, cómo consumen, para qué consumen, determinantes éstos de transformaciones que han acontecido en la vida cotidiana de la comunidad. El consumo de sustancias ilegales se ha hecho público, cotidiano y cada vez más generalizado. Parece estar vinculado a formas nuevas de transgresión (intracomunitaria) y al acceso a mayor cantidad, diversidad y nivel de bienes de consumo globalizados.
3. Una parte del mundo adulto evalúa que se ha producido un franco deterioro de las condiciones de vida de los habitantes del barrio. Se transgreden constantemente un conjunto de reglas definidas que ordenaban la vida comunitaria y esto ha alterado y redefinido las relaciones intra-comunitarias, volviendo hacia adentro la vida de cada hogar “la gente es menos solidaria, antes todos se ayudaban”. Por otra parte, nuevas formas de supervivencia asociadas a la distribución de sustancias han profundizado la estratificación interna modificando las relaciones de poder y re-definiendo nuevas “fuentes de gratificación”.

3 Hace referencia a la conexión ilegal con la red urbana de agua y alumbrado eléctrico.

Una comunidad: tres generaciones

En la reconstrucción de esta historia comunitaria se reconocen tres generaciones:⁴

La generación de los pioneros

Se trata de la generación de los primeros habitantes del barrio, aquellos que fueron localizados por el gobierno en “Los Palomares” y primeros propietarios de estas viviendas. Su llegada al lugar ocurrió hace aproximadamente treinta años cuando muchas de las viviendas que hoy existen en los alrededores no habían sido construidas.

En este grupo se destacan hoy como referentes “las abuelas” del barrio, son las protagonistas visibles de esta generación y testimonian de alguna manera un pasado mejor. En una importante cantidad de hogares son las abuelas la figura permanente y normativa, encargadas de delinear actualmente las rutinas a la interna de la vida familiar.

Si bien el accionar transgresor estaba ya presente en esta generación, parecería que convivían con mayor comodidad con obreros, funcionarios públicos, changadores. Sin embargo la forma delictiva, estrategia de supervivencia de algunos de estos “pioneros” tenía su particularidad. Se recuerda a estos “ladrones” como gente muy valorada, con principios que determinaban que esa transgresión se orientara al “afuera”, nunca adentro de las comunidades a las que pertenecían, y en dónde eran respetados.

Se recuerda a todos los adultos “defendiendo” el barrio y pensando en el bien de todos: son varios los entrevistados que recuerdan como en fiestas como Navidad o Reyes, distribuían puerta por puerta juguetes o alimentos a cada familia y también como se organizaban fiestas en las que esas “ganancias” eran de alguna manera compartidas con todos.

Es a esta generación también que se atribuye la organización de una Comisión de vecinos⁵ que intentó realizar mejoras en el barrio y que logró la apertura de las primeras calles entre las “sendas”, el acondicionamiento de una placita para los niños, la realización por un período de tiempo de “ollas populares”, la mejora

4 Estos agrupamientos son “típicos ideales” en la medida que no se encuentran cuantitativamente representados en la realidad de estos grupos étnicos, sino que son los perfiles de agrupamiento que simbólicamente los actores identifican en su tejido social como representaciones sociales de los diferentes grupos.

5 Si bien se habla de varias, se hace referencia a “la comisión” como esta en particular.

de las obras de saneamiento, la organización de un “fondo de reserva” para las necesidades del barrio, entre otras cosas.

En lo referente al consumo de sustancias psicoactivas muchos recuerdan que se practicaba normal y básicamente el consumo de alcohol y como excepciones había quienes inhalaban nafta y cemento. Los relatos coinciden en que eran altamente valorados el respeto a los adultos, la solidaridad entre los vecinos, la familia como relación básica.

La generación bisagra: sus hijos

Esta segunda generación compuesta por aquellos hijos de los pioneros que crecieron y se socializaron en el barrio, es una generación ausente, en el sentido de no estar presente de manera protagónica en la vida diaria de los hogares. Aquellos que han adoptado como estrategia de subsistencia las actividades delictivas, alternan entre entradas y salidas de la cárcel que los mantienen por largos períodos, incluso años, lejos del barrio; y aquellos que trabajan suelen desempeñar actividades que los alejan muchas horas o incluso temporadas completas de sus casas (prostitución, trabajos zafrales, informales).

Sus aprendizajes provienen de la calle cotidiana y también de la cárcel. Allí se toma contacto y se aprende. Es el otro lugar en que parecen estar quienes hoy no están viviendo en la comunidad. La cárcel –para la mayoría– o el exterior –para unos pocos– (otros países) surgen como espacios de desplazamiento habilitados para esta población que parece irse “guetizando” cada vez más. La pauta delictiva que parece caracterizar a esta generación son los grandes robos fuera de la comunidad

Se trata de aquellos que llegaron al barrio siendo niños y fueron testigos de aquella primera época de gran unión y entusiasmo de sus padres. Los pioneros iniciaron proyectos que esta segunda generación parece no haber podido sostener ni continuar: la familia, la vida en comunidad.

Visualizan su historia en general a partir de pérdidas: pérdida de relación con los vecinos, pérdida de libertad, de movimiento en el barrio, aumento de la represión y la violencia, aumento de las dificultades para subsistir. Al mismo tiempo la libertad y el “ñeri” (compañero- aliado) aparecen como los aspectos valorados.

Ubican en los años de su juventud (sus 18-20 años) la aparición en la comunidad de “la droga”, refiriéndose especialmente a la cocaína y el crack. Algunos presentan actualmente consumos problemáticos de alcohol y otras drogas ilegales. Para la mayoría de aquellos que usan sustancias psicoactivas, hay momentos y lugares

para hacerlo, el consumo parece restringido a instancias más “privadas”,⁶ no en las esquinas.

Los nietos: los jóvenes “perdidos”, los niños y adolescentes “descontrolados”

La tercera y tal vez cuarta generación son los niños, adolescentes y jóvenes actuales, algunos de ellos nietos de aquellos pioneros en instalarse en “Los Palomares”. Son vistos como los protagonistas de este cambio tan marcado que afecta a la comunidad y que denuncia las generaciones mayores. La vieja generación dice no comprender a estos jóvenes que “han perdido los valores” y reconoce que “ya no se puede criar gurises acá”.⁷ El grupo joven se visualiza poco en la vida pública del barrio ya que según dicen, en su mayoría están en la cárcel y quienes no, deambulan en las esquinas y durante períodos desaparecen, trasladándose por lapsos a otros barrios de la ciudad. Varios de los que están “adentro”⁸ son valorados como los ladrones de prestigio para las nuevas generaciones, principalmente a raíz de sus públicos enfrentamientos con la policía que los hicieron “famosos” en la prensa policial de 10 años atrás. Andaban armados y eran dueños del control interno. Es el grupo del “Cotorra Loca”, “El negro sol”, “El Pelado”.

Por otra parte el grupo de los niños y adolescentes tienen presencia importante en la vida pública de la comunidad: salen en bandas a otros barrios de la ciudad, se juntan en las esquinas de Misiones, procurando sustancias o “tranzando”⁹ mercancías. Son quienes hacen “ruido” a la interna comunitaria y es a quienes hoy se culpabiliza del descontrol por gran parte del mundo adulto. En principio, se podrían distinguir dos situaciones familiares diferentes ante una misma realidad: 1) Aquellos que tienen en su familia algún adulto de la primera época que se mantiene como referente familiar y ejerce “control” sobre sus hijos y nietos, intentando mantener vigentes sus pautas y valores. 2) Aquellos que no tienen a nivel familiar un referente de este tipo, o bien aquellos cuyas familias han llegado posteriormente al barrio.

Si bien ambos grupos se encuentran ante una misma realidad –que desde la percepción de las generaciones mayores ha cambiado mucho y se ha vuelto cada

6 Como podrían ser “las cantinas” del barrio: lugar de recreación principalmente de adultos, pero también de jóvenes.

7 Recalamos que este tercer agrupamiento, al igual que los otros, será visualizado también como “típico-ideal” según aparece en la vida pública de la comunidad. Descartamos por tanto que debe haber jóvenes y adolescentes que viven “hacia adentro” de sus hogares o hacia fuera del barrio, no perfilándose como grupo social visible.

8 Significa en la cárcel en la jerga barrial.

9 Venta o negociación de objetos o sustancias.

vez más hostil y peligrosa– su situación no es la misma y en general se coincide en que el segundo grupo aparece más afectado por las situaciones que caracterizan este tercer momento:

- Tendencia marcada a abandonar la escuela, y a pasar muchas horas e incluso vivir “en la calle”. Este grupo suele recorrer el barrio y alrededores “en bandas” en procura de dinero o drogas.
- Su tiempo es el hoy y su accionar trasgresor parece no respetar el lugar en que viven, ni su núcleo familiar: valores que antes sustentaba la identidad barrial.
- La vida, en tanto valor, parece estar después.

La violencia es una temática muy cotidiana en la comunidad: relacionada al modo de sustentar económicamente sus vidas, a la relación con la policía, a las relaciones entre vecinos y al uso de drogas. La violencia parece ser la forma de resolución de conflictos que prima y en esta generación parece ser casi exclusiva.

Relacionamos esta caracterización con un cambio cultural más global, acerca del cual un informe de la OPS sostiene:

La cultura de la violencia no resulta de la manifestación de comportamientos de seres humanos instintivos sino de la expresión de comportamientos de seres humanos alienados. La violencia es una adulteración de las relaciones humanas como producto de instituciones sociales –la familia, la escuela, los grupos a los que se pertenece, las cárceles, la policía, las instituciones oferentes de servicios– que la permiten, generan, o recrean, cuando se distorsionan. Muchos, entre aquellos que realizan actos violentos, se han visto impulsados, estimulados, seducidos u obligados a cometerlos. De algún modo, fueron instrumentalizados. No fueron ellos los que eligieron la violencia; fueron elegidos por ella. (de Roux 1993).

Muchos presentan antecedentes por infracción legal desde edades muy tempranas e inician el consumo de cemento desde la niñez, acompañado de marihuana y alcohol. Parecería que a medida que aumenta la edad se inician en el consumo de cocaína, crack y psicofármacos.

El cemento parece dejarse como consumo cotidiano luego de la etapa de iniciación,¹⁰ las demás sustancias se suman y combinan en las más diversas modalidades. La particularidad del cemento es que es altamente atractivo considerando “los viajes”

10 Creemos que está vinculado con la alta accesibilidad a sustancias como la cocaína en sus diversas modalidades.

alucinatorios que desencadena. Los relatos de alucinaciones altamente gratificantes son muy usuales entre los consumidores de esta generación.

Dador de identidad, de prestigio y de poder, las diferentes formas de consumo acompañan la vida diaria.

La nueva moral

Cada una de estas tres generaciones pueden ser entendidas como “núcleos de sociabilidades” (Saltalamacchia 1992 :10), es decir, como nudos particulares en el tejido social que supondrán representaciones sociales y especificidades en la mirada respecto a otros.

Tomando como marco la forma en que los actores comunitarios hilan la trama de su historia social, a partir de las entrevistas realizadas es que se intentará caracterizar y rescatar los cambios y las trayectorias dentro de esta comunidad como campo cultural.

En el devenir histórico que reflejan estas tres generaciones se distinguen y se contraponen tres momentos: un pasado, evocado como un momento mejor, un presente problemático y caótico y entre ambos un momento de transición, caracterizado por las “pérdidas de” y representado por esa generación “bisagra y en algunos casos por los “jóvenes perdidos”.

Como puede apreciarse más claramente en la tabla 1, los cambios desde la perspectiva de los actores entrevistados remiten fundamentalmente a:

1. El relacionamiento con el “afuera” comunitario: proceso de guetización.
2. El relacionamiento al interior de la comunidad: proceso de desintegración, pérdida de control social interno y aumento de la violencia.
3. Las pautas de consumo de sustancias psicoactivas: se hizo público –descontrolado– presencia de nuevas sustancias y patrón predominante: policonsumo.

Historia Comunitaria	Formas de relacionamiento	Núcleos de sociabilidad	Consumo de sustancias psicoactivas	Definición identitaria	Forma delictiva
<p>Momento I Comunidad beneficiaria de un Plan público, en un régimen legal con todos los servicios públicos. Patios compartidos</p>	<p>Solidaridad intra-comunitaria: ayuda mutua Bajo nivel de conflictividad con la policía</p>	<p>Los pioneros (50-60años) acciones conjuntas. Bajo nivel de conflictividad intra-comunitaria. Valores: La familia, la comunidad el respeto a los adultos, la vida</p>	<p>Consumo: Adultos</p> <p>Sustancias: Alcohol, nafta <i>“los que consumían no molestaban a los demás”</i> * Consumo doméstico acotado a lugares y momentos privados</p>	<p>Pobreza Exclusión Estrategias delictivas orientadas hacia el afuera</p>	<p>-Estrategias delictivas únicamente hacia el “afuera” comunitario -Redistribución al interior de la comunidad.</p>
<p>Momento II Desenganche del paisaje legal urbano. Ingresan familias “nuevas”. Comienzan a construir muros entre las viviendas</p>	<p>Mayor y más violenta represión policial. La comunidad ya no aparece como un ámbito tan “seguro”</p>	<p>Los hijos generación “bisagra” (40-35 años) Disminución progresiva de las acciones conjuntas. Aparece mayor conflictividad intra-comunitaria Valores: la familia, la libertad, el ñeri</p>	<p>Consumo: Jóvenes y adultos.</p> <p>Sustancias: Alcohol, cemento, marihuana, cocaína -Consumo de drogas: se generaliza pero que respeta aún la “pauta” anterior. -Cárcel: perfila nuevas formas de consumo</p>	<p>Pobreza Exclusión afecta en diferentes grados a la población -Creciente relación pobreza-criminalidad</p>	<p>-Estrategias delictivas predominantemente en el afuera comunitario y en el exterior: centros de desplazamiento: la cárcel – el exterior</p>
<p>Momento III “El cante”: desconfianza e inseguridad en lo público: barras, violencia. Encierro en el “adentro” de las viviendas</p>	<p>Relacionamiento muy conflictivo y violento con la policía y al interior de la comunidad. Desconfianza, inseguridad. Jerarquías vinculadas a la droga y delincuencia</p>	<p>Los Nietos: “los jóvenes perdidos”, “Los niños descontrolados” (30-7 años) Predomina el: <i>“bacé la tuya”</i> Alto nivel de conflictividad intra-comunitaria. Valores: el riesgo, el placer inmediato, el sobresalir (ser “el uno”)</p>	<p>Consumo: Niños, jóvenes y adultos</p> <p>Sustancias: Alcohol, cemento, marihuana, cocaína, bolas, “la latita” (crack). -Consumo de drogas normalizado incluso en el ámbito público. -Cárcel: incremento del consumo.</p>	<p>Pobreza ya no es compartida aunque se mantiene la exclusión. Creciente relación drogas-criminalidad-pobreza</p>	<p>-Estrategias delictivas que no discriminan el adentro y el afuera comunitario. Se roba para consumir. -Actividades transgresoras: robo, distribución y consumo de drogas</p>

Tabla 1. Consumo de sustancias psicoactivas según los momentos

El antes y el después implican una moral diferente y parecen definirse ante todo por la variación en los elementos estructuradores de la identidad comunitaria y social (Goffman 1993). Se opone un antes en el que la pobreza era el elemento central a un ahora en el que el consumo y distribución de ciertas sustancias psicoactivas parece estructurar y jerarquizar las relaciones al interior de la comunidad. Se opone un antes en que el barrio era “legal”, había orden y control interno a un ahora en que están “desenganchados” y lo público se vive como descontrolado y atemorizante. Desde esta perspectiva, “la droga” habría influido en el proceso de diferenciación y fragmentación conflictiva a la interna y al mismo tiempo habría incrementado la “guetización” hacia el “afuera”. El poder y el prestigio parece estar ubicado hoy en los distribuidores de sustancias, personas marginales a la comunidad desde la escala de valores propia de la generación pionera.

Un presente en fragmentación y desintegración

El presente comunitario es compartido por las tres generaciones:

Los pioneros generación de referencia para sus hijos, pero ya no para sus nietos, han desistido en su mayoría de llevar adelante proyectos conjuntos que en otros momentos mejoraron la calidad de vida de los vecinos de la comunidad. Ya no encuentran eco en las generaciones más jóvenes y aquellos que no han abandonado el barrio, conservan lazos solidarios y de ayuda mutua –que antes se extendían más ampliamente– con algunos vecinos puntuales, integrantes de su misma generación. Su rol principal actualmente es el cuidado y control de sus nietos, frente a la ausencia estructural de la segunda generación (sea esta por trabajo, por encontrarse en la cárcel o en el exterior). Son reconocidos en general como “referentes” barriales.

La generación “bisagra”, es decir la de los hijos de los pioneros es una generación ausente, que parece haber desaparecido como generación. Aún aquellos representantes de esta generación que se encuentran viviendo en el barrio parecen tener relaciones conflictivas: están peleados entre ellos, con ellos o con el mundo externo.

En general se visualizan como testigos de la desintegración. Esta generación reconoce un tiempo pasado mejor y coinciden con la generación de sus padres en el reconocimiento de un deterioro progresivo de las relaciones y de la calidad de vida comunitaria, frente al cual no parecen haber podido hacer nada. Desde su perspectiva, los cambios llegaron desde afuera, con la droga y con la llegada de “otra gente” al barrio, con la marginación de la sociedad.

Sin embargo, es esta generación la que parece haber no sólo observado sino protagonizado cambios determinantes desde la perspectiva de “los pioneros”. La

modificación de las estrategias de subsistencia –son muchos los integrantes de esta generación que se vinculan a nuevos tipos de actividades delictivas¹¹–, el “enganche” ilegal del barrio a la red de servicios de la ciudad y la “llegada de la droga” parecen haber sido innovaciones introducidas por esta generación en relación a las cuales ya no hubo marcha atrás.

Definida como generación ausente, podemos reconocer por lo menos dos formas de ausencia:

1. La ausencia forzosa que impone a algunos periódicamente la cárcel (especialmente a los hombres de esta generación).
2. La ausencia que impone a otros integrantes de esta generación largas jornadas laborales e incluso temporadas enteras fuera del barrio e incluso del país.¹²
3. La tercera forma de ausencia, compartida fuertemente por toda esta generación y cada vez más extendida en la comunidad es la que impone el encierro en su vida privada. Este aparece como reacción ante cambios tan rápidos y recientes, la ausencia es también una forma de protegerse: “tenés que hacer la tuya”, “no te podés meter en la vida de los demás porque es para líos...”

En cuanto a la tercera generación, la generación “perdida y descontrolada” desde la perspectiva de sus mayores, se trata de niños y jóvenes que mantienen muy pocos vínculos con el afuera comunitario. La violencia y la falta de límites caracterizan su vida cotidiana en la comunidad. Los referentes de la sociedad global que se hacen presentes en el lugar son los policías. Representan el enemigo, el “otro generalizado” y la relación con ellos es de extremada violencia: en la comunidad, en la comisaría o en la cárcel.

Los jóvenes que aparecen en la vida pública en su mayoría no trabajan y no estudian, aquellos que logran algún tipo de inserción laboral formal se ven con serias dificultades de sostener sus procesos de inserción en la sociedad hegemónica desde el contexto social al que pertenecen, ya que éste no parece acompañar a estos cambios. Esto los frustra y termina en muchos casos por hacerlos desistir de estas alternativas.

El incremento de la “distancia” con el resto de la sociedad se visualiza también a partir de hechos constatados como por ejemplo el hecho de que esta población

11 En este sentido es claro que las actividades delictivas como estrategias de supervivencia, ya existían en la generación anterior, sin embargo parecen haberse dado modificaciones en las modalidades delictivas y si bien este punto debe ser analizado en profundidad, estas parecen haber tenido que ver con una “profesionalización” de las mismas.

12 En este grupo quedan incluidas las mujeres que dedicadas a la prostitución se movilizan al interior o al exterior del país dejando a sus hijos a cargo de las “abuelas”.

rara vez consulta en el sistema formal de salud, aún cuando son frecuentes en este grupo de edad los episodios de intoxicación y de “sobredosis” por el uso de drogas. En general resuelven estas situaciones ellos mismos, lo hacen realizándose cortes en los brazos (práctica a la que llaman “rescatarse”). Haber pasado por este tipo de experiencias es generador de prestigio y reforzador identitario¹³ dentro del grupo de pares.

Son muy pocos los que tienen un núcleo familiar estable, en general los padres no están, los más jóvenes suelen estar a cargo de las abuelas como figuras referentes, cuando estas existen. Es común encontrar algunos que duermen “donde pinte”, en la casa de algún amigo, vecino, familiar etc., algunos alternan períodos en el barrio con períodos en la calle.

Las drogas y la comunidad

El rol cultural que han desempeñado las “drogas” en esta comunidad ha cambiado desde la perspectiva de sus habitantes adultos y es visualizado por muchos de forma bastante fatalista, cuestión que parecería referir a un proceso de apropiación del “discurso oficial” en relación a ciertas sustancias psicoactivas.

Para intentar comprender mejor las características del consumo de “drogas” en esta comunidad se considerará el Modelo Modificado de Estrés Social¹⁴. Este es un marco conceptual desarrollado para comprender el consumo de sustancias, que considera tanto aspectos individuales como del entorno, la sociedad y la cultura.

El modelo toma en cuenta, tanto los factores que parecen fomentar el consumo de sustancias, como aquellos que parecen hacerlo menos probable. Según este modelo, a mayor presencia de “factores de riesgo”¹⁵, mayor probabilidad de que la persona comience, intensifique y continúe el consumo de sustancias. Por el contrario, a mayor presencia de factores protectores, menor será la probabilidad de que la persona entable un vínculo con las sustancias.

A partir de la reconstrucción de la historia comunitaria que trazan los habitantes de la comunidad se reconocen como importantes “factores de riesgo” en el inicio e intensificación del consumo.

13 Siguiendo la visión interaccionista de los procesos de cambio e identidad estigmatizada de Snack y Biernacky (1986).

14 Fue desarrollado por el Programa sobre Sustancias de Abuso (PSA/OMS) y se basó en el Modelo de Estrés Social desarrollado por Rhodes y Jason (1988).

15 Son variables que toman para una sociedad en un momento determinado un valor negativo, según la apreciación acordada del discurso interno (del participante) y externo (técnico).

La normalización de ciertas sustancias psicoactivas

Esto se relaciona con dos situaciones, estrechamente vinculadas: por un lado, con el hecho de que el consumo de sustancias ilegales sea tolerado dentro de la comunidad y, por otro, con el hecho de que es muy fácil acceder a ellas.¹⁶

Es más probable que una persona llegue a involucrarse en el consumo de sustancias si esta actividad es considerada “normal” dentro de su entorno. En relación a ello, se escucha reiteradamente este comentario: “Acá es más fácil que te conviden con un “faso¹⁷” o con “merca”¹⁸ a que te den un pedazo de pan”. Además una sustancia que es técnicamente ilegal puede sin embargo ser aceptada por un entorno social particular, especialmente en un contexto en el que el nivel de cumplimiento de la ley es bajo.

A su vez los cambios en las estrategias de supervivencia de la comunidad han implicado que quienes se vinculan tanto con la distribución como con el consumo de “drogas” ilegales puedan ser miembros importantes de la comunidad. Estos son muchas veces admirados por el dinero que ganan, y porque a veces proveen otro tipo de “ayudas” a los residentes, muchos de los cuales viven “arrimados”.¹⁹ Aparentemente para las generaciones más jóvenes éste podría ser el modelo de individuo exitoso.

- *El elevado el nivel de estrés* que supone la vida cotidiana para estos niños y jóvenes. Se concibe el estrés como “*la tensión física, mental o emocional, ocasionada por presiones y demandas ambientales, situacionales o personales*”.

En este sentido parece importante tener en cuenta que “Las personas que durante muchos años vivieron en ambientes familiares tensos usualmente reaccionan más fuertemente a las situaciones estresantes. *La cantidad del estrés experimentado no solo depende de la gravedad y duración de la exposición, sino también del condicionamiento previo* (Rice 1997).

A pesar de que el consumo dependiente de sustancias generalmente conduce a serios problemas de índole orgánica y/o psicológica, este es vivido muchas veces como un paliativo al estrés que genera la vida diaria: el no ser nadie, el no tener nada para hacer. En este sentido, destacan las bondades del “estar loco”, “estar en

16 Cuanto más disponible es una sustancia, más probable es que su consumo llegue a normalizarse. Así, la cafeína, el tabaco y el alcohol son ejemplos de sustancias altamente disponibles, cuyo consumo ha llegado a normalizarse en muchos países del mundo.

17 Nominación de la marihuana.

18 Nominación de la cocaína.

19 Referencia a sacar una cuota de ganancia de la actividad de otro.

otro mundo”. Suelen hablar con placer y orgullo de distintas situaciones de uso de drogas, destacando lo que ven y sienten, la grandiosidad y el poder que experimentan

- El hecho de que el consumo de sustancias represente un importante elemento de conexión interpersonal y de reconocimiento entre pares junto a la *escasez y debilidad de otro tipo de vínculos (fragmentación del tejido social existente a nivel familia, comunidad y sociedad)*; y *los limitados recursos y habilidades personales y comunitarios disponibles y accesibles* son factores que inciden altamente.

Entre aquellos factores que parecerían encontrarse asociados a una menor probabilidad de desarrollar un vínculo problemático con estas sustancias psicoactivas se encuentran:

- La existencia de vínculos con personas y actividades no conectadas al consumo de sustancias. En este sentido las generaciones mayores mantienen –o mantuvieron durante mucho tiempo– formas de relacionamiento con el “afuera” comunitario que los más jóvenes no poseen (vínculo con diferentes instituciones sociales, vínculos de tipo laboral etc.).
- El poseer habilidades y recursos personales y sociales que permitan a la persona manejar adecuadamente las tensiones o el estrés. Las generaciones más jóvenes presentan menor autocontrol y capacidad de negociación; aparentemente cuentan con menos alternativas fuera del consumo de sustancias para aliviar el estrés a que están sometidos.

Reflexiones finales

Intentando caracterizar el lugar de las “drogas” en este contexto comunitario, se ha podido visualizar el consumo de sustancias psicoactivas como un elemento de carácter dinámico, que desempeña un papel importante en las representaciones comunitarias, en sus formas de relacionamiento, en la construcción de identidades y en su inserción a nivel social. En la reconstrucción de las diferentes pautas de relacionamiento con “la droga” que reconoce la misma comunidad, ha podido constatarse como –trascendiendo el lugar de vehiculizadora de actividades delictivas– la misma habría ido constituyéndose progresivamente en un elemento central en la construcción identitaria de las generaciones más jóvenes, para quienes además de constituirse en un satisfactor privilegiado, ofrece un “modo de ser” (ver tabla 2).

Un “modo de ser” que reúne las características más sobresalientes promulgadas por el modelo de desarrollo societal actual, tal vez un modo de ser “hiperadaptado”

que pone en evidencia sus facetas más duras y talvez “crudas” en la exaltación del hoy que supone no saber en qué día se vive; en la exaltación del placer que supone querer estar permanentemente “loco”; en la sobrevaloración de lo inmediato que significa buscar más y más rápido “el pegue”, del “hacé la tuya” que se manifiesta en un permanente desafiar las reglas; del riesgo que se visualiza en el jugar permanente con el límite...con la vida.

En este punto se visualiza la necesidad de profundizar algunas ideas asociadas al “mundo de las drogas” y abordar por ejemplo, los orígenes y los efectos de la “criminalización” de la pobreza consumidora de ciertas sustancias.

¿Hasta qué punto se está poniendo esto en juego como parte importante del proceso de deterioro comunitario? ¿No podría ser esto finalmente lo que aceleraría los procesos de distribución y consumo en forma desenfrenada? ¿Cómo entra en juego en todo esto el tratamiento diferenciado dispensado a usuarios de clases sociales distintas? Por un lado, nos encontramos con jóvenes de clase media o alta que ante el uso de ciertas drogas, pueden ser visualizados como chicos problemáticos, chicos en busca de diversión que se han desorientado y que necesitan la atención de médicos, clínicas particulares y tratamientos de rehabilitación. El tema parece decodificarse desde el área de la salud. Por otro, tenemos a los jóvenes pobres que no parecen gozar de la misma comprensión de parte de la sociedad y son detenidos, en los que el uso de sustancias no se decodifica como problema de salud, sino como signo de criminalidad

Frente a un mismo hecho social: el consumo de ciertas sustancias psico-activas ilegales, parece ponerse énfasis en aspectos diferentes. En el primer caso, la sociedad visualiza el consumo básicamente como una conducta privada, reprochable y atendible mientras que en el segundo caso el consumo se vuelve, además, en tanto amenaza, penalizable. Se trata de un hecho social que afecta la moralidad de la sociedad y en el que el criminal y el crimen se hacen necesarios para asentar ciertos valores hegemónicos.

Funcionaría de ser así, como un excelente mecanismo de *integración sistémica* (Habermas 1984) controlando a algunos sectores en los que se deposita el problema. Y esto sería posible ya que los participantes lo experimentan como un mecanismo o forma de *integración social* (Habermas 1984) vehiculadora de una posibilidad identitaria acorde a los prerequisites funcionales del sistema: dinero-poder-placer. Gracias a ella tendrían un lugar, de lo contrario no serían nadie.

Sin embargo en el caso de algunos jóvenes de esta comunidad, el consumo como “error”²⁰ parece imponerse como una fuerza externa al sujeto, dominándolo y

20 Discurso dominante.

“marcando” profundamente su trayectoria, en la medida en que la cárcel es sin lugar a dudas un acontecimiento límite a partir del cual el sujeto ya no es el mismo. La religión en estos casos funciona como lugar de “salvación” y reconversión de estas identidades “perdidas”.

¿Está siendo este un nuevo modo de “actualizar” identidades que delinean fronteras, derechos y pertenencias sociales? ¿Sería posible considerarla como una “identidad de resistencia” (Castells 1988)? Superpuestas a las reglas explicitadas por la ley parecen insinuarse otras reglas de orden, no escritas pero que colocan a ciertos individuos en una posición de vulnerabilidad y de exclusión respecto de la pauta global.

Las drogas omnipresentes en la comunidad, constituidas en una parte importante de su sostén económico, y la actividad ilegal como estilo de vida parecen tornar actualmente dificultosas e incompatibles otras alternativas identitarias. A pesar de que muchos manifiestan que irse del barrio sería en parte “la salvación”, esto además de poco viable aparece contradictorio, pues sus afectos, su historia e identidad allí acontecen. Se cerraría de esta forma un círculo vicioso difícil de romper, “la profecía auto cumplida del estigma” al decir de Goffman (1993).

	Los significados	La función	Los daños	La salida
Nivel societal	Un mal vinculado a otros males que potencia: delincuencia, criminalidad	Control de interno de una sociedad fragmentada. Poder	Descontrol: violencia callejera- delincuencia	La reclusión: psiquiátrica o carcelaria: delincuente- loco
Nivel comunidad local	Un mal, un error, una posibilidad de vivir “mejor”, un entretenimiento	Fuente de Subsistencia y Poder	Descontrol interno: violencia comunitaria- robos: rastrillos	La religión: convertido
Nivel comunidad de usuarios	Una posibilidad de “estar en otro mundo”, de acceder a bienes globalizados: el éxito, el prestigio, el poder, el dinero, el placer, un entretenimiento..., un “modo de ser”	Dador de Identidad: Placer- poder	-Relacionamientos conflictivos: problemas entre ellos y con sus familias -Poco dinero: afecta bienestar económico -Físicos	El trabajo, el enamorarse

Tabla 2. Las drogas en Misiones

Referencias citadas

- Castells, Manuel. 1998. *La era de la información*. Madrid: Alianza.
- . 1989. *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano regional*. Madrid: Editorial Alianza.
- Delgado, José Manuel y Juan Gutiérrez. 1995. *Métodos y Técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.
- De Roux, Gustavo. 1993. "Informe de OPS". Washington.
- Giacomazzi, María Cristina. 2000. Medo e violencia no contexto urbano: o caso de José. *Horizontes Antropológicos*. 6 (13):177-194.
- Goffman, Ervin. 1993. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gravano, Ariel (comp.) 1995. *Miradas urbanas visiones barriales*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.
- Guber, Rosana. 1984. Identidad social villera. *Etnia* (32): 81-100.
- Habermas, Jürgen. 1984. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Cátedra.
- Herran, Carlos y Susana Medrano. 1996. Desvillerizarse: Relocalización y crisis de identidad en sectores sociales marginados. *Actualidad Psicológica*.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981. *La identidad*. Ediciones Barcelona: Petrel.
- Parsons, Talcott. 1988. *Sistema social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rice, Philip. 1997. *Desarrollo humano: estudio del ciclo vital*. México: Prentice Hall Hispanoamericana, S.A.
- Rhodes y Jason. 1988. "Modelo Modificado de Estrés Social" Programa sobre Sustancias de Abuso. División de Salud mental y Prevención de sustancias de abusos OMS.
- Saltalamacchia, Homero. 1992. *La historia de vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Cijup.
- Zaluar, Alba. 1994. *Drogas e cidadania: repressao ou reducao de riscos*. Sao Paulo: Editora Brasiliense.

Cabo Polonio, Balizas y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger¹

MABEL MORENO

Su nombre

El nombre de Cabo Polonio proviene de la deformación del nombre del capitán del barco, naufragado en EL Bajo del Polonio el 31 de enero de 1753, José Poloní o Polloní, pero también del sobrenombre con que la marinería lo nombraba diariamente: “el Polloní”. Del expediente judicial, formado a raíz del accidente, surge la declaración del marinero Pedro Márques que expresa que el barco se llamaba “Nuestra Sra. del Rosario Sr. San José y las Ánimas”, pero comúnmente lo llaman “El Polloní”, nombre que también recoge la carátula original del expediente judicial y que no había sido advertido hasta el presente.² Una lectura detallada del mismo lo puso de manifiesto. Esta dicotomía, fue la que hizo que se creyera que el nombre del barco naufragado era “Polonio”, que mencionan varios cronistas.

Poloní era un marino de veinticinco años que transportaba una tripulación de 318 personas, de Cádiz a Buenos Aires, incluida una misión de sacerdotes franciscanos destinada a América además de carga. Poloní resultó a la postre un contrabandista, dado que en el barco venían cajones de barajas y tabaco. Ambos artículos estaban sujetos a estanco, su comercio prohibido y su venta dependía del control de la “Administración de Tabacos y Naipes” (Moreno 2010).

1 Original tomado de: Moreno, Mabel. 2018. Cabo Polonio, Balizad y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger. *Revista Rochense*. Uruguay.

2 A.G.N. (ex A.G.A). Autos del Naufragio del Navío de Registro de Cádiz Nuestra Señora del Rosario, Señor San José y las Ánimas, 1753 caja 4 carpeta 6, documento 1.

El área de Cabo Polonio-Balizas

Cabo Polonio se ubica en el área de Balizas y es al día de hoy el punto más conocido de dicha zona. Integra la eco-región de la cuenca sedimentaria de la Laguna Merín y litoral atlántico. La costa rochense presenta la particularidad de poseer una serie de lagunas costeras, algo separadas de la costa, pero comunicadas por medio de vertederos con el océano, producto de diferentes cambios del nivel del mar a través del tiempo.

Polonio es un ecosistema particular que se designa geográficamente como un tómbolo. O sea que es una saliente formada por una isla soldada a la costa por los aportes de arena que le proporcionan los diferentes vientos durante el Cuaternario y que generaron los trenes de olas, algunas oblicuas, que produce la llamada deriva continental. Cabo Polonio es una isla soldada a la costa.

El área de Balizas³ comprende la faja costera que se ubica al Sur de la Ruta N° 10 “Juan Díaz de Solís”, desde el llamado camino del Arbolito⁴ hasta el arroyo Balizas, según la definen los baliceros. Según antiguas escrituras, el Partido de Balizas era más extenso, se ubicaba hasta la cuchilla de Balao, la Laguna de Rocha y la Sierra. Balizas ocupa parte del territorio que antiguamente correspondía a la Estancia del Rey, de Don Carlos, que funcionó hasta casi el final del período colonial. Luego, fue dividida en varias estancias entre los primeros pobladores del área, ancestros de los actuales baliceros, hacia 1771 y tuvo como centro el poblado de Rincón de Balizas, cuya primera estancia fue la de Domingo de Bega (luego Veiga). Sus pobladores utilizan el gentilicio de la región, identificándose como baliceros, aun los que habitan en Cabo Polonio.

Su aspecto general es el de una ancha franja arenosa, de aproximadamente unos 15 km. de largo por 5 a 7 km. de ancho y es el resultado de profundos procesos geológicos que, a nivel regional se dieron en el Cuaternario. Está constituida por dos importantes tipos de dunas: dunas de playa que conforman un cordón continuo y paralelo a la costa y dunas móviles que llegaron a sobrepasar los 30 metros de altura, antes en permanente estado de movilidad y hoy encerradas por plantaciones alóctonas, que las están destruyendo. Estas plantaciones han alterado a los yacimientos arqueológicos, superficiales del área, lo que modificará

3 Utilizamos la grafía que consideramos correcta, Balizas, por provenir su nombre de las balizas colocadas en el arroyo Balizas en su intersección con la laguna de Castillos, y no como lo indica el MTOP, “Valizas”, porque entendemos que no concuerda con la mayoría de la documentación y con su etimología.

4 Según Sierra y Sierra, la cuchilla de los Arbolitos o Lomas de Narváez “ha tomado este nombre de los higuerones de los que aún se conservan dos en el lugar donde fue la Estancia del Rey de Don Carlos. Azara menciona un ombú que hoy no existe, ni tienen de él noticia los pobladores actuales” (1895: 52).

las futuras investigaciones arqueológicas. Las dunas se habrían formado por la disminución del nivel del mar durante los últimos 4.000 años.

Al retirarse el mar, quedaron expuestas a las acciones ambientales considerables extensiones de arena, en un proceso que habría estado asociado a períodos de clima más secos. Como consecuencia, las arenas comenzaron a moverse y estructurarse en dunas por la acción del viento. Muy probablemente los pamperos y otros vientos, antes más frecuentes que hoy, durante los períodos secos modelaron los campos de dunas llamados “*espacios dunares*” (De Álava y Panario 1996: 46).

Son visibles en los arenales los “*chapeau de ferre*”, o sea caparazones o costras ferríficas, de hermosísimas formas debidas a la existencia de mica negra u orblenda. En algunos casos son micas y en otros piroxenos presentes en rocas graníticas que, cuando se alteran, liberan mucho hierro y son responsables del alto tenor de esa sustancia en las aguas. En condiciones de sequedad dan lugar a las precipitaciones de hierro. Hoy se ven cada vez menos, debido a que son recogidas por los turistas por sus bellas tonalidades y curiosas formas de tipo escultural.

Las plantaciones alóctonas (pinos) existentes en Polonio las inició la sección Forestal de la Dirección de Agronomía el 6-8-1937 en un contrato privado con los propietarios Juan Carlos Pertusso, José Ramón Luna y Felipe Veiga luego extendidos a otros predios y en relación a la expropiación de la zona (1942). El Estado efectuaría en esos predios plantaciones de árboles, sin pago de renta, pero estableciéndose una especie de medianería ya que el Estado se comprometía a dar a cada propietario de arenas un porcentaje de utilidad de dicha explotación, como indemnización por la utilización de los predios.⁵

Continuó el Estado con las plantaciones, primero desde las instalaciones del actual predio de DINARA y luego desde su oficina de Rocha, por el Ingeniero Pedro Quartino; quien también se encargó de forestar el vivero de la Dirección Forestal del Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca con el objetivo de formar cortinas “vivas” de abrigo de acacias y tamarix dispuestas en dameros de 100 x 70 metros cada uno, para luego plantar pinos marítimos y eucaliptus (Obregón 1949).

Actualmente los espacios-dunas casi no se movilizan, la falta de vientos con carga arenosa hacia las playas ha hecho perder el efecto disipador de la energía marina que sucedía durante las tormentas y retardaba el avance del mar sobre la costa. Éste provoca en la Playa de la Calavera el deterioro del

5 Fiscal Ldo. por el Estado c/José Luna, Juan Pertusso y otros - Expropiación. L.º 14 N.º 100 F.º 567.1949: pp. 33-34. Jdo. Ldo. de Ira. Instancia de Rocha.

sistema dunar costero con sus tamarices y también algunas casas y galpones de los pescadores han sido destruidas.

Con las plantaciones en los sistemas dunares, las autoridades gubernamentales están destruyendo uno de los patrimonios paisajísticos más valiosos del país. Ese manejo está basado en el concepto del siglo XIX y XX que consideraba que *“los bañados había que desecarlos y las dunas forestarlas pues eran tierras inútiles”* (Baeza 1996). Como consecuencia de los cultivos forestales, se generaron alteraciones en la dinámica eólica del transporte de los sedimentos, que a su vez incrementó la erosión de la costa (De Álava 1996: 50). El mal manejo del área hace que al día de hoy se constata que:

- 1) La dinámica del Sistema de Dunas de Cabo Polonio es necesaria para garantizar la continuidad de microambientes vitales para las comunidades del área protegida [...]
- 2) La dinámica del Sistema de Dunas de Cabo Polonio es esencial para garantizar la protección de las playas naturales [...]
- 3) El sistema de Dunas de Cabo Polonio rodea a las puntas rocosas graníticas, por lo que la presencia de la población Cabo Polonio en las inmediaciones del cabo rocoso no puede afectar negativamente a su dinámica natural en el futuro ni lo ha hecho en el pasado [...]
- 4) El Impacto de la forestación exótica, en cambio, si es notorio, creciente y debiera ser manejado con urgencia. Considerar la dinámica de las dunas como objeto focal de conservación es contradictorio con la permanencia de la forestación [...]
- 5) Las observaciones del suelo arenoso bajo la forestación indican un escaso desarrollo de suelo orgánico (5 cm.) motivo por el cual su restauración puede ser viable [...]
- 6) La dinámica del sistema de dunas y playas debiera apoyarse en la participación de la población, siendo que las experiencias del pasado son exitosas [Por último se aconseja que] Una re-categorización que contemple los anteriores aspectos sería muy recomendable (Piñeiro 2013).

Sumado a todo lo expresado, al momento de efectuar medidas tendientes a la restauración de los ecosistemas en su forma original, incluido el monte nativo costero hoy desaparecido y las plantas típicas del área, se deberá tomar resolución de qué hacer con las plantaciones de marihuana, al pie de los árboles que integran todo el monte de pinos. Así como prohibir la rotura de rocas; la plantación de vegetación exótica y recoger y vender material paleontológico por personas desinformadas. Atender el problema que presenta la merma de lobos *Otaria flavescens* y la aparente mezcla de especies; permitir a los lugareños reparar los caminos internos; reintegrar la terminal de camiones a su lugar original en el centro del poblado y atender la contaminación y la basura.

Y fundamentalmente, no permitir la extracción y venta de material arqueológico, de tierra y de mar. Ellos son parte del patrimonio rochense y es un deber su preservación. También, reducir el número de turistas que ingresan al área, que parece excesivo. Pero los que ingresan deben ser instruidos para saber dónde están, su historia, su cultura y su música desde su ingreso en Ruta 10 km. 265 lo que debería ser cumplido por los Guardaparques, además de material escrito de apoyo.

Teniendo en cuenta el aumento previsto del nivel del mar, sumado al proceso de inmovilización dunar, obliga a la adopción inmediata de medidas de manejo, en forma prioritaria, para permitir la recuperación de la dinámica dunar, así como un monitoreo de los procesos de erosión marina del área, con recuperación de playas y protección de la biodiversidad, dada su elevada vulnerabilidad a la erosión. Se debe proteger el ecosistema oceánico a efectos de restaurar pesquerías, proteger especies emblemáticas y colaborar en la adaptación al cambio climático. La misma se puede hacer dentro de la Escuela Marítima o dentro del Parque Subacuático de Cabo Polonio propuesto por nosotros y la Dra. Carolina Dibueno. Atendidos los problemas mencionados, que son sólo parte de los problemas del área, sí podremos decir que Cabo Polonio es un área protegida. Pero es necesario un Plan de Manejo y autoridades especializadas en su dirección, en forma urgente.

Cabe recordar que, por decreto del 2-6-1966 del Consejo Nacional de Gobierno, había sido declarada de interés nacional la preservación de la localidad de Cabo Polonio y aledaños por lo valioso de su paisaje. Esta área, conjuntamente con el área de bañados y palmares que le circundan, ha sido designada por UNESCO como Reserva Mundial de Biósfera (Dto. 707/1986). Y desde 2009 integra el Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas, como “Parque Nacional”.

Se destaca en ese paisaje el Cabo Polonio, antiguo “cerro del Polonio”, como una gran masa de granito expuesto rosado, equigranular, a biotita, muy alterado, presentando diaclasas y disyunciones esferoidales, como consecuencia de la constante meteorización y del modelado efectuado por la acción del agua sobre él.⁶ Se estima que no corresponden al complejo granítico de Santa Teresa

6 Se debe tener en cuenta que Cabo Polonio fue una isla y que el mar ha tenido diferentes posiciones a la actual, habiendo transgredido varias veces a la cota actual, en el orden de 5 a 15 metros sobre el cero actual, hace unos 80.000 años A.P. Esto es bien visible en la paleocosta (barranca) que divide en dos al Polonio. Luego, comenzó a descender en lo que se conoce como la última regresión del Pleistoceno. En los momentos posteriores en que ingresaron los primeros colonizadores, portadores de las puntas “Cola de Pescado”, las aguas se hallaban entre 130 y 150 metros por debajo de la actual línea de costas, lo cual implica que nuestras actuales playas oceánicas se hallaban a más de 120 kms. afuera de su actual ubicación. Tuvo también pequeños eventos, ya entrada la última etapa del Cuaternario, que está en el orden de un metro a un metro y medio. Esto dio lugar a la erosión de las rocas, generando las estructuras redondeadas mencionadas en los bloques

y constituyen parte del ciclo orogénico joven del país datados por métodos radiométricos en unos 530 millones de años (Moreno 1990). Constituyen el zócalo de apoyo del Cabo Polonio y zonas aledañas, dentro del límite entre Balizas y algo más allá del Balneario Costa de Oro. Sobre este zócalo de granito se ubica en la zona la Formación Libertad, con depósitos limo-arcillosos, vulgarmente llamadas gredas que están relacionados con procesos de glaciación mundial y al aporte de materiales eólicos venidos de la Argentina, de la zona Pampa-Patagonia y sobre ellos se asientan los paquetes de arenas ya relacionados.

A ambos lados, del Cabo Polonio se encuentran bravías playas de límpidas aguas, aunque siempre una de ellas más mansa que la otra, según el viento reinante y su intensidad. Hacia el N.E. se encuentra la playa de la Calavera y hacia el sur, la Ensenada de Polonio o playa del Sur para los lugareños. Conforman una sucesión interminable de playas de fina arena que a veces presentan acumulaciones de las llamadas “arenas negras”, (compuestas de cuarzo, feldespato, monacita, circón, ilmenita, rutilo y magnetita), lobos y peces muertos o bancos de conchillas secas y vacías. En ese límite entre el mundo marino, por una parte y el mundo terrestre, por otra, comprobamos que la vida allí es una lucha sin cuartel, de la que sólo nos llegan los restos de los vencidos.

A lo largo de esa gran superficie fluvial que discurre majestuosa, en el prodigioso litoral atlántico de Balizas, hay una plataforma surcada por un valle submarino, a menos de 200 kilómetros de la costa que, cae abruptamente hacia el fondo del mar hasta alcanzar rápidamente entre 3.500 y 4.000 metros de profundidad (Chebataroff 1969) y que conforman el hogar de las diversas especies acuáticas, las que han hecho que el departamento de Rocha fuera considerado el quinto pesquero mundial en el pasado.

Hacia el N.E. se ven otros afloramientos graníticos, el cerro Negro. Y hacia el Este, el cerro de la Buena Vista, verdadero monumento natural, el punto más prominente de la zona con unos 58 metros de altura, el que según los años se ve más o menos cubierto de arena. A sus pies se abre la ensenada de Castillo Grande con el grupo de islas, también graníticas, del mismo nombre y que comprende la hoy denominada isla del Marco y la isla Seca (por su ausencia de lobos).

Cabo Polonio, además, como todas las puntas rocosas del país, es también un área de alta productividad porque genera, a su alrededor, la circulación marina de una serie de corrientes emergentes que desde el fondo ascienden al borde de la punta rocosa y llevan un buen volumen de animales microscópicos. Se destacan también

de granito y son las que junto a las dunas, constituyen uno de los ítems más importantes del paisaje balicero y suman al valor turístico del área (Baeza 1995).

decenas de tipos de algas como las “*lechugas de mar*” y el extraño “*guante de mar*”, que al movimiento del oleaje deambulan sumergidos por la costa.

Rematando el área de Balizas y hendiendo la ancha franja de los arenales, se encuentra el arroyo Balizas. Éste vuelca al océano, las aguas de la Laguna de Castillos, un curso de régimen estuárico, serpenteante y con innumerables meandros. El arroyo Balizas, además de delimitar el área de Balizas; actuó siempre como divisor de arenas, divide el pasaje de las arenas del sistema de dunas de Cabo Polonio y las de Aguas Dulces.

En oposición al mundo mineral descrito, hacia la Laguna de Castillos con sus varias veces centenario Monte de Ombúes, se visualiza un mundo verde, dinámico y animado, donde a lo lejos resaltan las palmas Butiá Odorata que forman en nuestro país una agrupación única en el mundo, por sus dimensiones y densidad (Geymonat y Rocha 2009). Y en la barra del arroyo Balizas, un poblado de igual nombre, que fue de pescadores y hoy casi exclusivamente de turistas, mientras que el caserío del Rincón de Balizas, poblado originario de los baliceros, otrora con gran densidad demográfica, hoy languidece por falta de gente.

El mundo insular

Las islas de Cabo Polonio son una continuación del ambiente rocoso adyacente, conformando una prolongación del Cabo Polonio bajo las aguas y con sus altibajos da lugar a la formación de restingas, islas, bajos y canales. Este conjunto de islas que coronan el Cabo Polonio, se denominan de Torres. Lo conforman las islas Rasa, Encantada e Islote, casi sin vegetación y que han sido asiento de lobos marinos por muchos siglos. Dichos nombres han cambiado con el tiempo, por ejemplo, Mouchez (1873: 29) llamó Islote a la Plana; Encantada a la Ratonés y Seca a la actual Rasa. A pesar de ello, el autor dice que difieren de los consignados en las cartas españolas. Luego, Lobo y Ruidavets mantiene los primeros nombres. Es importante el nombre de la isla Encantada, por la presencia de unas palomas, que creen centenarias y por tanto “*encantadas*” para los loberos. La primera mención a la isla Encantada la efectúa Diego Novoa en 1826.⁷

Las islas de Torres tuvieron varias denominaciones. Primero, se llamaron de Rodrigo Álvarez, en honor del piloto español de la expedición de Sebastián Gaboto (1526) que las descubrió y así aparecen en diversos mapas. Luego, la expedición portuguesa de Pero López de Souza realizada de 1530 a 1532 las llamó

7 “Testimonio íntegro del expediente promovido por Diego Novoa, sobre la justificación de los perjuicios que le causó en la faena de lobos, en el presente en las islas de Castillos, por un buque inglés”. 1826. A.G.N. Particulares. Caja 46, carpeta 7: 4-5.

de Las Onzas, por la presencia de dos onzas que allí encontró. Este viajero estuvo en Cabo Polonio desde el jueves 12 hasta el sábado 14 de octubre de 1531.

Las islas de Las Onzas eran islas de ratones, o sea, islas con piedras con puntas que rozan y ratonan los cables y amarras de los navíos. Es un nombre de aplicación universal, aunque luego una de ellas fue conocida como Ratones, pero se debe a esa circunstancia.

Las islas de Las Onzas, incluidas por el cartógrafo portugués Gaspar Viegas en 1534 en su carta de navegar, desaparecieron de las cartas portuguesas en el siglo XVII y nunca figuraron en las cartas españolas.⁸

Los demarcadores de límites de 1750 las llamaron Ratones, pero fueron los demarcadores de la segunda partida de límites de 1777, al mando del capitán de fragata D. Diego de Alvear y Ponce de León, quienes le aplicaron el nombre de islas de Torres con que aparecen, por primera vez, en la carta del Río de la Plata de 1794 y que se conserva en el Museo Naval de Madrid.

La superficie aproximada de estas islas es de 125.000 metros cuadrados. En todas ellas se realizó la explotación de los lobos marinos, a cielo abierto. Estas islas más las del grupo de islas de Castillo Grande en la isla del Marco, las de la Coronilla y la isla de Lobos, conforman una geografía del lobo, que en el pasado se continuaba por todo el Río de la Plata y aún mucho más allá, hacia el sur y luego hacia el Norte hasta el Ecuador por el Océano Pacífico.

Estas islas son muy importantes desde el punto de vista patrimonial, por contener elementos tangibles e intangibles, algunos de ellos centenarios, especialmente relacionados con la milenaria explotación lobera, desde nuestra prehistoria y también integran el área protegida como Parque Nacional de Islas Costeras (Decreto 447 del 20/11/96).

Aspectos culturales a preservar: desde el punto de vista de la arqueología prehistórica

Los antecedentes arqueológicos del área son de larga data, basándonos para este diagnóstico, entre otras, en nuestras investigaciones sobre el área de Cabo Polonio-Balizas entre los años 1970-74 y las que se han producido posteriormente. Con todos ellos, intentamos poner de relieve la enorme riqueza arqueológica del área y la urgente necesidad de protección de los yacimientos del área Cabo Polonio-

8 También figuraron como islas de Las Onzas en el atlas de Vaz Dourado (1580), en el mapa de Arnoldo Florentino Van Lagren (1596), en Jodocus Hondius (1606) y Mercator (1612).

Balizas, expuestos a las inclemencias del tiempo y en superficie, lo que los hace muy accesibles al saqueo de cualquier persona desinformada de sus valores. A ello se suma la acción de las raíces de los árboles que han alterado notablemente a los yacimientos arqueológicos.

Los pobladores que dejaron todos esos restos, fueron grupos humanos integrantes de diferentes etnias que vivieron en un lapso de tiempo de 14 milenios, en medioambientes muy diversos al Uruguay de hoy. Por ejemplo, el río Uruguay con volúmenes reducidos de agua, se extendía dentro de un valle de 30 mts. más profundo que lo circundaba, destacándose las bases basálticas de las actuales islas. No existía el Río de la Plata: el río Uruguay continuaba su recorrido hacia el océano próximo al contorno de la costa uruguaya actual. Frente al hoy puerto de La Paloma, su cauce viraba hacia el este para desembocar en el Atlántico, posiblemente a través de un delta (Consens 2003: 164).

En estos entornos ecológicos sumamente cambiantes y diferentes vivieron nuestros primeros pobladores. Cada uno de esos grupos aportó idiomas, costumbres, estrategias de sobrevivencia, organización social, religiones y herramientas diferentes en el modo de producirlos y de usarlos. Conforman, todos ellos intensos flujos humanos desparramados por el continente y en especial, Uruguay y su litoral atlántico. Intentamos, con el presente diagnóstico darle mayor profundidad a los estudios del área, con las reconstrucciones históricas y sociales posibles de nuestra pasada prehistoria.

Hacia 1891, los pioneros en la arqueología, los maestros José H. Figueira y José Arechavaleta, ya habían recorrido el área; especialmente Figueira por ser Inspector de Escuela en Rocha, donde además tenía una Estación Meteorológica como parte de sus inquietudes científicas. En el año 1892, premonitoriamente José Arechavaleta define los sitios arqueológicos del litoral Atlántico, como campamentos de caza de los mismos grupos que construyeron los túmulos funerarios, en las tierras bajas adyacentes. Las investigaciones recientes sobre “cerritos de indios”, han corroborado la hipótesis de este investigador.

A fines de este siglo y principios del siglo XX, otros pioneros de la arqueología uruguaya efectuaron importantes colecciones de los sitios de la región. Carlos Maeso (1977), desde 1914 en la zona de Cabo Polonio y Balizas deja una gran colección, pero también importante información sobre el ambiente y la vegetación de entonces. Francisco Oliveras, en la misma región pero a partir de 1940, también realiza un similar trabajo que conforma parte del acervo del actual Museo Nacional de Antropología. En el mismo período, Francisco Mazzoni, para su Museo en Maldonado llevaba “latas de aceite de dos litros”, repletas de puntas de flechas desde Polonio, que el Capataz de Lobería Jacinto Pereira le recogía en los sitios costeros. Para este último período, también actuaron otros investigadores como

Arredondo, Cassinelli y Ferrés, que dejaron importantes observaciones sobre el área y colecciones arqueológicas destacadas.

Estas colecciones, se efectuaron de acuerdo a los criterios de la época, o sea selectivamente y no contextualmente, de aquellas piezas que eran a su entender, más vistosas e importantes; con ello produjeron importantes modificaciones de los yacimientos.

En 1931, Benjamín Sierra y Sierra da a conocer el hallazgo de esculturas de tamaño mediano, confeccionadas en un solo bloque de piedra pulida, dos zoolitos representando estilizaciones de aves, que son típicas del litoral atlántico Sur brasileño y que se constituyen en las piezas más importantes de nuestra arqueología, junto al antropolito de Mercedes y algunos itaizás, también pulidos. Los ornitolitos⁹ recuperados del valle del Arroyo Balizas y Cabo Polonio, que pueden considerarse como piezas únicas para la arqueología uruguaya y por tanto para el área, los cuales presentan una cavidad central pulida que ha sido asociada a actividades rituales (Prouss 1977). Los zoolitos pulidos tienen una edad estimada entre 5.000 y 3.000 años, antes del presente según investigadores brasileños (Consens 2009: 122), mientras que los itaizás poseen una edad aproximada en el área de 2.200 años antes del presente (Consens 2003: 256). Ninguna de estas excepcionales piezas, nos fue posible referirlo a ninguno de los 38 yacimientos arqueológicos superficiales por nosotros estudiados (Sierra y Sierra 1931).

En la década del setenta, realizamos como investigadores del Centro de Estudios Arqueológicos, vinculado al Museo Nacional de Historia Natural, una extensísima investigación en el área, desde 1970 hasta 1974 que incluyó 38 yacimientos. Éstas se constituyeron en las primeras investigaciones sistemáticas sobre el período del área dunar, en el tómbolo y domo de Cabo Polonio, Cerro de la Buena Vista y Cerro Negro. Ante la acción depredatoria de los coleccionistas –desde fines del S. XIX– efectuamos un rescate arqueológico de la hoy área protegida; desde el Balneario Costa de Oro hasta el Arroyo Balizas (Bosch *et al.* 1973, 1974).

Todo el material recogido, más de mil piezas, y el que aportaron los vecinos aún espera un local para exponerlo al público en general y a la comunidad en particular en un museo en Cabo Polonio. En ese local, debería funcionar, además

9 El de Cabo Polonio fue encontrado por unos niños que lo rompieron para saber que había dentro. Se lo entregaron a Lisandro Bustamante, éste a un vecino Virgilio López y éste al Inspector de Escuela, que también estaba presente en el momento del hallazgo, José H. Figueira.
El de Balizas también lo encontraron unos niños, quienes se lo dieron a Félix Inchausti, éste a Domingo Arce quien lo vendió a Gallinal que luego lo donó al Museo Histórico de Montevideo. Informante: José Joaquín Figueira, nieto de José H. Figueira. Montevideo, 20-6-2012.

el “Museo y Parque Nacional Subacuático de Cabo Polonio”. Éste es una idea de la suscrita y de la arqueóloga sub-acuática Dra. Carolina Dibueno, como forma de identificar, investigar y diagnosticar el patrimonio sumergido rochense que es donde existe un gran vacío de información. El mismo está siendo saqueado y vendido por buzos, sin que haya autoridad que lo impida y menos aún que se estudie.

La base para el mismo es la investigación de la historiadora Lic. Cristina Montalbán del Museo Naval, quien ha registrado para nuestra área de estudio más de 185 embarcaciones naufragadas. De ellas, 53 se vinculan con el área de Castillos, 24 a Cabo Polonio, 27 a La Paloma y 19 a Garzón.¹⁰

Con el material resultante de estas investigaciones se realizaron análisis tecnotipológicos de herramientas; el primer análisis polínico realizado en el país por el Lic. Héctor D’Antoni, en la Universidad de La Plata e identificación de fauna por E. P. Tonni de la misma Universidad, División de Paleontología y además del estudio de la cerámica y el material óseo recolectado.

Se identificaron los sitios superficiales como paraderos-talleres, de uso estacional, se analizaron los diversos materiales arqueológicos de cada yacimiento, correspondientes a las diferentes etapas del poblamiento americano. El estudio tipológico de las puntas de proyectil permitió la identificación de las típicas puntas del área, las que junto a otros materiales permitieron identificar una fuerte influencia cultural del área Pampa-Patagonia. También la ocupación del área según los materiales de los cazadores-recolectores del río Negro Medio, quienes siguen un ciclo anual hacia la costa y viceversa. Puntas Polonio han sido halladas en Cañada Las Pajas en los “cerritos” locales de Cerro Largo (Baeza 1974). Así como también la gran variabilidad de ellas, lo que indica el uso de distintos tipos de propulsores. Se analizaron también boleadoras, manos de molinos, piedras con hoyuelos, cerámica tipo Vieira y la característica guaraní pintada, corrugada y escobada, grandes morteros que indican sedentarización, así como también los dos ornitolitos del área y algunos itaizá.

Los sitios-habitación se ubican tanto en el cerro de la Buena Vista, en Cerro Negro, Cabo Polonio, como en las depresiones interdunales. En ellos, el material arqueológico se presenta aglomerado y en áreas bien definidas, siendo muy visibles a simple vista, especialmente por la gran cantidad de artefactos elaborados en cuarzo blanco y restos de talla de ese material. El cuarzo aflora en filones del área granítica y fue la materia prima más usada en el Sur de Uruguay. Se aplicaron técnicas de talla bipolar y de percusión con dos elementos, tanto en la costa como en los “cerritos”.

10 Registrado en Biblioteca Nacional Libro 32 N°. 1582 del 22 de agosto de 2011.

Las técnicas empleadas para el trabajo del material lítico fueron para la talla, la de percusión directa con percutor duro y blando, bipolar o con apoyo. El retoque con percutor duro y blando y en algunos casos a presión controlada. El análisis del material lítico mostró como las diferentes materias primas utilizadas para la confección de los distintos instrumentos, recibieron un tratamiento tecnológico diferencial, en relación a su distribución, disponibilidad y calidad para la talla;¹¹ con neto predominio de la talla bipolar.¹²

En años recientes, la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ha efectuado diversas investigaciones en el área, siendo las más significativas las dataciones obtenidas.¹³ Éstas sitúan la ocupación prehistórica costera, de ese yacimiento, a partir del Holoceno Temprano y Medio (Bracco y Ures 1998).

La existencia de numerosos ejemplares de puntas pisciformes en el área de Santa Teresa (José H. Figueira), Cabo Polonio y Balizas, sugirió siempre que la existencia de yacimientos con cronología temprana era casi una realidad para el área. Todo indica que las planicies y mesetas de la parte oriental del Cono Sur, ya estaban ocupadas hacia el XIII milenio A.P. por grupos de pobladores tempranos. Una nueva datación para estos sitios tempranos obtenida por Meneghin nos permite confirmar la ocupación para el NW de Maldonado de un sitio con puntas pisciformes en el XIV milenio antes del presente (Meneghin 2004, 2006).¹⁴

Por consiguiente, podemos suponer una presencia de grupos de cazadores-recolectores ubicados cronológicamente en el Pleistoceno final y Holoceno temprano, también en nuestra Área de Reserva. Este intervalo de tiempo corresponde al final de la última glaciación Mundial (Wisconsin para América del Norte) y al inicio del período interglacial en el que actualmente vivimos. Es según las actuales investigaciones, el Período Inicial de nuestra prehistoria.

Un aspecto muy importante en el poblamiento del litoral Atlántico está dado por los avances y retrocesos de la línea de costa, como consecuencia de las

11 Iriarte, José A. "Sistemas de Producción Líticos en la Costa Atlántica del Uruguay". Fotocopiado, sin fecha ni folio. F.H. y C.E.

12 La talla bipolar, es la técnica de talla por percusión con tres elementos en la que intervienen un percutor móvil (manual), un nódulo y un yunque. El nódulo, generalmente un guijarro de tamaño mediano a pequeño, se orienta según el eje mayor, de tal modo que mientras un extremo apoya sobre el yunque, el opuesto queda libre, dispuesto para recibir el impacto del percutor móvil duro. El golpe aplicado en el extremo superior, golpe de percusión directa, será acompañado por un contragolpe en el extremo inferior, que apoya en el yunque. Así es que, golpe y contragolpe son opuestos y ocupan los polos del guijarro, según se lo orientó. Antonio Austral (1975).

13 610 ±65 A.P. y 4.360 ± 70 A.P. López Mazz (1994-95).

14 La datación calibrada da 12.620 a 12.690 A.P. por la técnica de Espectrómetro Acelerador de Masa (A.M.S.) .La datación calibrada da 13.430 a 14.020 A.P. por (A.M.S.)

oscilaciones del nivel del mar y las variaciones de pluviosidad (Bracco y Ures 1998) ya explicitados. Esto influye en la ocupación espacial del área, quedando muchos yacimientos cubiertos por el agua hoy día.

Según Bossi y Ortíz el nivel del mar equivalente al actual se alcanzó a los 7.000 A. P. Desde entonces, hasta la actualidad, el mar llegó a más cinco metros hacia 5.000 A. P., se retira y va disminuyendo hasta llegar a la cota actual (Bossi y Ortíz 2011: 46). Se debe tener en cuenta que estas transgresiones y regresiones marinas, son un subproducto de grandes cambios climáticos a nivel mundial. Se manifiestan además por importantes variaciones de la temperatura, humedad, así como por el traslado de los centros regionales de formación de depresiones atmosféricas

Las condiciones climáticas expresadas, más los intensos fríos y muy reducidos nichos ecológicos, restringió la presencia de estos primeros pobladores, portadores de las puntas pisciformes, sólo a algunos lugares, como es el litoral Atlántico y lugares protegidos en valles de ríos. Precisamente, fueron las grandes cuencas de los ríos y las favorables condiciones de nuestra área los que les permitieron sus desplazamientos. Pero, a su vez esos suelos hoy están debajo de importantes capas de sedimentos arenosos. Por eso, es tan limitado el número de sus indicadores arqueológicos en el país y en nuestra área de estudio. Por todo lo expresado, es difícil caracterizar a este período, pero sí es evidente la homogeneidad de conductas que, ante situaciones ambientales tan cambiantes, debieron habitar con la inseguridad, la angustia, los peligros de extinción de grupos tan pequeños y el estrés consiguiente.

Estos hallazgos nos permiten esbozar sus actividades, contactos y obtención de animales de la paleofauna. Los grupos del poblamiento inicial, utilizaban puntas de proyectil líticas pisciformes, las que están presentes en el material arqueológico del área, en superficie, aunque no son sus únicos indicadores. Su presencia es débil, probablemente debido a la baja densidad demográfica existente, a la cobertura sedimentaria, o bajo el agua, pero lo suficientemente significativas como para dejar evidencias de su presencia en casi todo nuestro territorio.

El paisaje, que encontraron estos pobladores tempranos del territorio nada tiene que ver con el actual. El nivel del mar era inferior y seguramente muchos asentamientos y testimonios de esa época se encuentran hoy bajo agua, tal cual lo atestigua por ejemplo el hallazgo de una caparazón de gliptodonte a 8 millas de la costa, en el año 2007, por los pescadores Freddy, Juan Carlos y Milton Calimaris; además de otros hallazgos de restos de animales terrestres bajo agua.

En diversas colecciones provenientes de la Laguna Negra, de la Laguna Merín (Colección Alegre, Pereira y Martínez) y de Cabo Polonio se encuentran estas puntas (Suárez y López 2003), que testimonian su existencia para el litoral atlántico.

Su presencia, es prueba incuestionable de la realización de actividades de caza por sus portadores, de la denominada megafauna. La paleogeografía, permite plantear la posibilidad de que haya existido una fluida comunicación entre la penillanura uruguaya y la pampa bonaerense, a través de puentes terrestres hoy sumergidos bajo las aguas del estuario del Río de la Plata (Flagenheimer *et al.* 2003 y Nami 2001).

Dentro de ese contexto surgen en la Patagonia, al Este de la Pampa y en Uruguay las puntas líticas denominadas “cola de pescado”, llamadas así por sus características morfológicas y técnicas, datadas entre 9.500 y 11.000 A.P. para el Sur del continente americano, dataciones coherentes con las existentes en nuestro país. Por la importancia que tienen los hallazgos pertenecientes a estos primitivos pobladores del territorio, serían de singular importancia las investigaciones subacuáticas, sobre todo teniendo en cuenta que muchos materiales arqueológicos ya han sido ubicados por los pobladores de Cabo Polonio bajo agua y que esporádicamente estas “puntas cola de pescado” (fish tail) aparecen en la playa y son retiradas por coleccionistas, quienes también retiran otros materiales subacuáticos, sin ninguna autoridad que controle.

Investigaciones más recientes, se han ocupado de estudiar las concentraciones superficiales de material arqueológico de la localidad de Cerro Buena Vista-Punta del Diablo y cuyos materiales reiteran parte de lo por nosotros investigado, con gran variabilidad de tipos de puntas y el uso de talla, picoteo y pulido (López y Gascue 2011). Entre el 7 a 6 mil A.P. hay modificaciones climáticas que tienden a la estabilidad y al mantenimiento en áreas específicas, observándose mayor disponibilidad de recursos, menos movilidad de los grupos en busca de su subsistencia o que existían campamentos de recolección estratégica, temporales, que les permitían cantidad y variabilidad alimentaria.

Sus ocupantes fueron cazadores-recolectores-pescadores que se asentaban en el área en verano, cazaban lobos marinos, roedores y pescaban, innovando en tecnologías como las pesas de red o de línea (López Mazz *et al.* 2011). Entre 5000 y 4000 años atrás se consolida la ocupación de las tierras bajas y aparecen los pueblos constructores de “cerritos de indios”, que continuarán en la zona hasta mil años atrás, marcados por la evolución económica, densidad demográfica y la emergencia de la complejidad social con diferencias y asimetrías sociales, representadas tal vez por el surgimiento de cacicazgos (López Mazz 2001). Dentro de las innovaciones tecnológicas, de estos pueblos, están los relacionados con la aparición de algunas plantas domesticables (maíz, porotos, mandioca) y uso del fruto de la palma Butiá Odorata que aparece tanto en yacimientos de la costa, como en los “cerritos”, casi siempre quemados, quebrados y enteros. Posiblemente, el

uso de plantas domesticables se debió a la disminución de los animales de porte, tales como el ciervo de los pantanos.¹⁵

Se consolida su adaptación a los recursos del área y de los que les proveía la costa, en peces, lobos marinos (de las dos especies) con marcada estacionalidad, verano e invierno, pequeños animales, moluscos (especialmente *Amiantis purpurata*), crustáceos, anfibios, gasterópodos (*Olivancilaria urseus*), reptiles, aves y otros, con presencia estacional.

La constante ocupación del área, muestra las adaptaciones humanas al hábitat costero y la gestión prehistórica de los recursos marinos, en zonas de alta productividad de la costa, del área lacustre, insular y de pradera con ocupación estacional. Las diferentes oleadas de grupos humanos que ocuparon nuestro territorio en la prehistoria, obtenían las proteínas necesarias para su subsistencia por la caza generalizada, habría ciertas preferencias, con la captura de una especie u otra, donde también, es muy posible que ciertas preferencias deberían estar relacionadas con tabúes alimenticios, pero también en relación a la disponibilidad de ellos y a la estacionalidad.

No teniendo animales domesticados, que les proveyesen regularmente de proteínas, los grupos de cazadores-recolectores tenían una economía predatoria. Pero, lo cierto es que todos los grupos humanos de la prehistoria tenían un sistema de relacionamiento con el medio, que les permitió sobrevivir por 600 generaciones, en forma más eficiente que la que presentamos los actuales grupos humanos. Actualmente, se destruye el ambiente en su flora, en su fauna con una extracción exagerada de productos marinos y en tierra con los hidrocarburos y con los minerales que más se parece a un vandálico saqueo y que además unido a la densificación demográfica está llevando a la tierra al fin de sus recursos.

Hacia el año 1000 de nuestra era parece haber ocurrido conflictos entre los grupos tradicionales del área y los grupos advenedizos, provenientes de la selva tropical como los Tupí-Guaraníes.¹⁶ Estos grupos, guerreros y canoeros por excelencia, cuyas rutas de desplazamiento eran los ríos, ejercieron fuerte influencia en ese

15 Aunque aún y mucho más tarde para el área, el Oficial Francisco Gorriti informa el 27-1-1750, que entre los arroyos Chafalote y Castillos, es lugar de habitación común de minuanes y lugar de caza de venados abundante, a la que acuden también tapes alzado (Acosta 1998: 85).

16 Los Tupí-Guaraníes constituyeron el complejo étnico más extendido de la costa oriental de América del Sur. Se dividen en cuatro áreas geográficas: 1) Amazonia; 2) Costa Atlántica del Brasil; 3) Bolivia oriental y zona andina y 4) Los Meridionales. En esa enorme zona hablaban una misma lengua, con variantes dialectales: Ñeengatú (Amazonas), Tupí (litoral atlántico) y Abañee (guaraníes meridionales). Esas variantes dialectales no impedían la comunicación, por eso los Tupíes fueron la "lingoa geral" para trato de los colonizadores con el resto del mundo indígena. (Moreno 1994: 1).

contacto inter-étnico y como consecuencia hubo una fuerte “guaranización del área”, con énfasis en la cerámica y como consecuencia hubo nuevas modalidades funerarias y la presencia de nuevos estilos decorativos. La urna guaraní pintada extraída por nosotros en el paraje Isla Larga, 5^a. Sección Judicial de Rocha, en el año 1975, en un “cerrito” de m. 47,50 x m.36.00 x m.2, 80 de altura aproximada, en campos de Cándido Olivera, es una prueba de los cambios y de la presencia tupí en el área; además de ser la única urna guaraní encontrada en un cerrito hasta este momento. Este sitio fue datado en: Base: 3.660 +-120 A.P. Intermedio: 3.120 +- 80A.P. y Superior: 2.610 +-90 A.P. Con estas dataciones se ubica entre las estructuras monticulares más tempranas (Cabrera 2000: 187).

En las crónicas del siglo XVII se habla de grupos llamados “tapuias”, nombre despectivo con el que los Tupíes marcaban al no guaraní y de los “arachanes”, que serían los grupos humanos del área fuertemente influenciados por la cultura tupí-guaraní. A este proceso de “guaranización” soportado por estos indígenas, muchas veces anterior a la conquista, hay que consignar que la llegada de los conquistadores al continente a fines del siglo XV, coincide con un momento de profunda dinámica cultural, consecuencia de siglos de paulatina conformación de un proceso que delineó las regiones americanas con características definidas, dentro de las cuales el actual territorio uruguayo, servía de amplio y adecuado escenario a la necesidad vital del nomadismo de las comunidades cazadoras y a lo que se debe agregar: 1) la no ocupación de nuestro territorio por el europeo por más de un siglo y medio después del descubrimiento, contrasta con las continuas entradas y ocupaciones del resto del territorio americano. 2) la Banda Oriental era un centro de atracción para los grupos indígenas desplazados de otras regiones; 3) la caza de esclavos indígenas desarrollada por los conquistadores españoles, lusitanos y criollos luego afectó a toda la región y es posible que hayan los Bandeirantes destruido las poblaciones de los “cerritos” (Acosta y Lara 1998, Cabrera 2000) ; 4) la presencia del ganado vacuno y equino, produce un cambio sustancial en la vida de los indígenas, modificando el área, sus costumbres alimentarias y acelerando la conquista por las dos potencias imperiales en disputa.; 5) la presencia de los Jesuitas, con intentos de evangelización que no siempre prosperaron. La presencia de los indios Tapes (Guaraníes evangelizados, provenientes de las Misiones Jesuíticas) que serán los vaqueros de la Vaquería del Mar, constructores en piedra de fortalezas, guardias y corrales, junto a indios pampas, presidiarios y negros esclavos, según surge en forma reiterada en sus libros (Núñez 1932).

Estos indios Tapes, (hoy llamados Guaraníes Misioneros) actuaron junto a los Jesuitas en el cuidado de la costa, siendo severos vigilantes de ella, para cerrar el paso a los lusitanos y brasileños que por el pasaje de la Angostura, el camino de la costa, llegaban a la Colonia del Sacramento, siguiendo primero el camino terrestre abierto por Domingo Felgueira en su “roteiro” (1703) (Laguarda Trías 1959: 446)

que vinculaba la Colonia del Sacramento con Laguna en Río Grande, a través de la Banda Oriental y a lo largo del litoral atlántico hasta la altura de la ciudad de Castillos, siguiendo luego un camino interior y con relaciones amistosas con los indios guenoas y minuanos. Ingresos a la Banda Oriental como el referido fueron continuados luego por el “brandeirante” y después coronel Cristóbal Pereira de Abreu. Y por ese camino también, en 1732, llevó la primera tropa de caballos y mulas desde las campañas uruguayas hasta San Pablo y Minas Gerais. Permaneció en nuestros campos, junto a Francisco de Souza Faría hasta 1739, dedicados ambos a esa tarea (Domínguez 1994: 24) ayudados por indios minuanos.

Pero los Jesuitas, también fueron guardianes de estas costas de los europeos a los que España no les permitía comerciar con estas provincias. Ante esto, recurrían a la piratería, como lo hizo Francia con Ettiene Moreau, primero en Maldonado y luego en la Ensenada de Castillo Grande (hoy Barra de Balizas), en un segundo intento cierto de colonización francesa en nuestro territorio, bajo la apariencia de comercio de cueros con los indígenas. Esto no prosperó por la decisiva oposición de los soldados del presidio de Buenos Aires, que al frente de Antonio Pando y Patiño, llegaron a estas costas, enfrentaron a los franceses muriendo Moreau en el combate y los sobrevivientes fueron expulsados (25-5-1720).

Desde el punto de vista de la antropología cultural y social: el poblamiento histórico de Balizas-Cabo Polonio

El poblamiento del área de Balizas, cuyo punto más conocido y destacado hoy es Cabo Polonio, se relaciona directamente con la fundación de la ciudad Nuestra Señora de los Remedios de Rocha. La zona del valle de Rocha estaba ocupada por la estancia de Manuel Balado o Balao, Domingo Bega (Veiga), José Texeira (Techera) Caballero, Vicente Machado, sus familias, esclavos y allegados. Todos ellos fueron expulsados de la zona con gran perjuicio económico para permitir el ingreso de familias pobladoras españolas, destinadas originalmente a colonizar Patagonia.

A las familias expulsadas del valle de Rocha se las compensó con tierras en el valle del Balizas, en terrenos pertenecientes a la Estancia del Rey, de Don Carlos cuya existencia ya no era necesaria por estar al final del período colonial. La compensación no fue equitativa, porque no son comparables las tierras del valle de Rocha con las de Balizas, zona -esta última- casi totalmente cubierta de arenales. La presencia de los arenales dificultaba la producción agropecuaria y también la libre circulación que se hacía difícil en aquellas grandes extensiones con pantanos y ojos de agua. Por eso se consideraban improductivas, porque no servían al hombre de campo; según un dicho de la zona “*sólo comían alambre*”.

Hacia 1748, comienza en Santa Catalina (Brasil) el poblamiento con azorianos, oriundos de las islas de San Miguel, Terceira, Pico, San Jorge y Fayal (islas Azores). Parte de esas familias se encontraban en Río Grande hacia 1752 y de allí avanzaron hacia el sur, rumbo a lo que hoy es Uruguay “en casal” a pie o detrás de los ejércitos. En 1762, el Gral. Cevallos agrupó a un gran contingente de azorianos cuando tomó Río Grande y posteriormente fundó con ellos la ciudad de San Carlos.

Desde allí y desde Maldonado, siempre yendo hacia el Este, anclarán en Rocha y en la zona de Cabo Polonio un grupo de familias azorianas. Ellas serán muy importantes en el proceso de poblar Balizas-Cabo Polonio, no solo por su número, sino también por sus capacidades y sus oficios. Sus apellidos se conservan hasta hoy: Machado, Olivera, Techera, Brum, Terra, Silvera, Alvarez y Píriz, entre otros, quienes conservaron sus tradiciones y costumbres en la zona. Muchas de estas familias eran de origen noble (segundones).

Las familias azorianas se sumarán a las ya asentadas de guaraníes-misioneros y otros grupos indígenas, además de españoles, africanos, riograndenses, portugueses y una enorme cantidad de náufragos, pialados por los baliceros desde la costa del mar o a caballo. Los baliceros solían rescatar a los náufragos con la técnica de entrar en el mar con la ola, hasta donde el caballo pudiera, luego pialaban a las personas y las arrastraban a tierra. Innumerables son las familias rochenses provenientes de naufragios: Lujambio-Sabalsagaray y Amonte, entre otras.

De las distintas mediciones de las tierras de estas familias pobladoras de Balizas, surge claramente la enorme extensión de sus campos cuyos límites eran los siguientes: la Rinconada de la laguna de Castillos y el arroyo Balizas, el océano hasta el Cabo Polonio y de ahí al arroyo Don Carlos y la cuchilla de Balao. Estas tierras, se habían dado en compensación por las pérdidas, por la Corona Española, desde 1793 a través del capitán Agustín de la Rosa, comandante de Santa Teresa, y del Ministro de la Real Hacienda de Maldonado, Rafael Pérez del Puerto, aunque cabe aclarar que las primeras familias se asentaron en el área a partir de 1771, alrededor de la Estancia del Rey, de Don Carlos y luego dentro de ella.

Todos los títulos de las familias pobladoras tienen la constancia de que son en “*compensación por las pérdidas*” y también que los originales fueron destrozados por los ingleses en su invasión a Maldonado en 1806. La trasmisión de esas tierras se dio de la siguiente manera: Domingo Bega (Veiga), poseedor de dos suertes de estancia, se casó con Joanna de Oliveira (Juana Olivera). A la muerte de Veiga heredaron Juana y sus hijos y, sin tramitar la sucesión, Juana se casó con José Teixeira (Techera) Caballero, dueño a su vez de tres suertes de estancia. Cuando murió Techera, Juana Olivera se convirtió en la heredera de varias suertes de estancia (tres de su último marido y dos del anterior), o sea 25.000 cuadras

cuadradas que incluía el Cabo Polonio. Posteriormente, hará el reparto de las tierras con los hijos de sus dos matrimonios anteriores, quienes transmiten las tierras de las estancias paternas y cuyos descendientes encontramos hoy en Cabo Polonio. Por ese entonces ya estaba casada en su tercer matrimonio con Manuel Rodríguez.

Estas primeras familias se dedicaron a la cría del ganado que traían de sus estancias del valle de Rocha, más los cimarrones que encontraron en sus campos de Balizas, o el que traen de la sierra. La excelente rinconada de la Laguna de Castillos y el arroyo Balizas, era un lugar apropiado para que el ganado se fuera acquerenciando, donde las reses cerriles podían permanecer agrupadas y protegidas de los jaguares y pumas tan abundantes en el área. Este ganado sería su sustento en los primeros tiempos de ocupación de sus campos. El manejo del ganado vacuno y caballar, con la vigilancia del mismo ocupará la mayor parte de su vida cotidiana, pautada por el repunte, los rodeos, las matanzas, las pariciones y sus crías; las yerras una vez al año permitían la separación del ganado propio del ajeno; la castración que mejoraba mucho al ganado para lo que fueron muy importantes las marcas y cuyo registro se inició muy tempranamente (1802). La agricultura tuvo poco desarrollo y la cría de ovejas y aves de corral se vio dificultada por la presencia de jaguares y pumas.

Por su cercanía a la costa y dada la enorme riqueza existente, no dejaron de pescar desde la costa y estar atentos a los barcos que surcaban el océano y a las catástrofes que provocaban las grandes sudestadas y temporales, y así se iniciaron desde temprana época en el oficio de desguazadores de barcos. Esa práctica, los hizo expertos y llenó las necesidades de las familias a efectos de conseguir bienes, que de otra forma hubiera sido imposible, teniendo en cuenta el aislamiento en que vivían.

Todo parece indicar que las familias propietarias de Cabo Polonio no se asentaron allí en los primeros tiempos y ello se debió al enorme fastidio que les provocaba la arena, según se desprende de las mensuras. Fue ocupado temporalmente por quienes hacían las zafras loberas y por los pescadores zafrales, desde la época colonial, instalados en barracas de cuero y precarias viviendas.

Cabo Polonio era un lugar secundario para estos propietarios de tan vastas extensiones de tierras. El acceso era difícil por las arenas muy sueltas, los ojos de agua y los pantanos, accidentes geográficos bien descritos en la mensura del piloto agrimensor de la Real Armada Antonio Acosta y Lara (1810),¹⁷ quien además menciona los “*médanos blancos*”, hoy inexistentes. Así es que, aun viviendo a

17 José Techera “Justificando la propiedad de terrenos en el Rincón de Castillos”. Juzgado Letrado Departamental de Rocha. Año 1822, N° 95, Letra T.

pocos kilómetros, se hacía muy problemático llegar hasta el Polonio. En 1918, la balicera Rosa Prieto de Rodríguez ponía tres horas a caballo para llegar desde el Rincón de Balizas al Polonio (7 kms. aproximado).

La población de Cabo Polonio, inserta en el área de Balizas, nació como consecuencia de las explotaciones de la zona. Los trabajadores zafrales, que desde la época colonial faenaron lobos marinos, fueron sus pobladores originales; también los pescadores que bajaban esporádicamente de sus campos a la costa en busca de la corvina y la corvina negra o mirahualla, estacionalmente. A partir de 1881 se suman los fareros y luego la Aduana.

Según Pérez Fontana, en los últimos días de la colonia, en el período de la Independencia y después de 1830, las autoridades remataban la faena lobera; desde 1832 a 1910 la venta se hizo mediante concesionario. Es en el gobierno de Claudio Williman (1907-1911) cuando se estatiza la faena (15-7-1910) y pasa al Estado y en la 2da. Presidencia de José Batlle y Ordóñez, el 21-9-1911 se crea el Instituto de Pesca. Pero recién con la creación del Servicio Oceanográfico y de Pesca, en 1945, se llevará a cabo directamente por el Estado. Al principio, esta institución sólo realizaba el control de las empresas particulares; a partir de 1948 se hará cargo de las zafras de lobos marinos, con la dirección técnica del biólogo Raúl Vaz Ferreira, seguida luego por el biólogo Isaías Ximénez, hasta su suspensión en 1991.

La explotación de lobos marinos se hizo en las llamadas “islas de lobos” que comprendían en ese entonces no sólo la Isla de Lobos (frente a Punta del Este), sino también la de Castillo Grande (hoy del Marco), las islas de Torres y de la Coronilla.

Es dentro de la marginación mayor que sufría el departamento de Rocha, por su segregación respecto a lo nacional, que se desarrollará la otra marginación, la de la población de Cabo Polonio, hoy el punto más destacado y conocido del área de Balizas, gracias al trabajo sin tregua de sus habitantes nativos.

Del descampado al incipiente balneario

Antes de la instalación definitiva en la costa de las familias baliceras, provenientes del Rincón de Balizas, ya había llegado a Cabo Polonio el doctor Juan Carlos Pertusso, junto al escribano José Ramón Luna, quienes compraron en 1936 unos terrenos sobre la playa del Sur, pero su presencia allí fue temporaria.

Alrededor de las familias mencionadas se desarrolló un turismo rochense que precedió al que llegaría más tarde desde Montevideo. Se destaca, en ese período,

la construcción del primer hotel de Cabo Polonio en el año 1941, por el ex lobero Jacinto Pereyra. Era un hotel reservado para ciertas personas allegadas a las familias propietarias de los terrenos donde se instaló, en general médicos y políticos. El hotel de paredes de ladrillos y techo de chapa a dos aguas, pero invertido hacia el centro (tipo porteño) estaba ubicado en la playa del Sur. Poseía varias habitaciones y aún son visibles algunos de sus ladrillos.

La demanda de productos que implicó la Segunda Guerra Mundial, en especial de hígados de cazones, en un principio única explotación pesquera comercial de Cabo Polonio, obligó a los pequeños grupos de pescadores de aparejo a asentarse definitivamente sobre la playa de la Ensenada de Polonio, en la década del cuarenta, pero ya con sus familias; su anterior asentamiento en Rincón de Balizas (unos 7 kms.) ya llevan 7 generaciones viviendo allí. Este último poblado se formó alrededor del casco de la estancia de los Veiga, se fue dividiendo para los hijos y poco a poco se fue conformando un poblado que llegó a tener hasta 400 habitantes y escuela.

Esta pequeña población asentada en Cabo Polonio, será el núcleo inicial que utilizará el doctor Henry Ogando para contratar como mano de obra, para que le proporcione los productos de la pesca, para su fábrica de procesamiento de pescado ubicada en La Paloma. En ese entonces los tiburones se pescaban al pie del cerro de la Buena Vista, entre las islas y el mar. Los pueblos de pescadores más importantes, en ese momento, eran Barra de Balizas y Cerros de los Pescadores o Los Cerros (hoy mal llamada Punta del Diablo).

Hacia 1941-1942 vivían en Cabo Polonio, según Ogando, sólo los encargados del faro y la lobería, e incursionaban en la zona una pequeña población flotante que pescaba con aparejos y buscaba la corvina negra desde la costa. La explotación de los hígados de cazones, unido a las zafras loberas y pesqueras, permitió una oferta de trabajo zafral que fue utilizada por los baliceros, ahora ya con precarias embarcaciones sin cabina y creadas especialmente para el lugar con cuatro remos y un timonel y con diseño del Dr. Henry Ogando que, además de médico tenía un curso de construcción naval realizado. Estos hombres de tierra. No de tierra adentro, sino de la tierra costanera, desplazados del campo, del rancharío rural y de las estancias cercanas donde el trabajo escaseaba, emigraron hacia el litoral atlántico que les ofrecía mayores oportunidades laborales, donde desarrollaron una serie de actividades no conocidas hasta entonces que les exigió un gran esfuerzo, una vida intensa, sin tregua, llena de necesidades y grandes penurias económicas. Pero, su gran contradicción es que vivían de la venta de lo que pescaban, pero no consumían lo que pescaban.

En ese entonces, vivir en Cabo Polonio era una ardua tarea. Dice José Fausto Cruz:

los primeros pobladores de Cabo Polonio vivíamos como ermitaños y veces hubo que ni siquiera contábamos con un caballo para casos de emergencia”. Y agrega: “Los hombres que fueron mi ejemplo eran duros, con nervios de acero... En aquellos tiempos se utilizaban viejas embarcaciones a vela, poco indicadas para el mar; pero si grande resultaba el riesgo, mayor era el valor de hombres como José Francisco Cruz, mi padre; Dámaso Cruz, mi tío; Nicomedes Acosta y Jacinto Pereyra, nombres que están grabados para siempre en la historia de la zona, fueron los primeros, de los más viejos del lugar.¹⁸

Durante la época de zafra la población se ve acrecentada con otros baliceros dispersos por el área, atraídos por un interés común, la explotación estacional. No se crean problemas porque nadie interfiere en la vida de los demás. Concluida la zafra, se dispersan como el polvo, para volver a unirse en la zafra siguiente, donde vuelven como las aves migratorias al lugar de la zafra, sin que nadie los llame. Parecen reiterar el ejemplo de la naturaleza.

Al principio, entre zafra y zafra, seguían dedicándose a las tareas de campo, pero poco a poco las abandonaron para ocuparse exclusivamente a las actividades vinculadas con el mar. Sin embargo, nunca renunciaron del todo al campo: conservaron el caballo, las pencas, la taba, el asado, los naipes, el cuchillo, el carro y su enorme, eterno desamparo de seres fatalistas, supersticiosos y valientes ante una vida incierta jugada al azar. En esta zona de frontera, con paisaje de océano y dunas, de laguna y palmar, se fue conformando el paisano-pescador, hombre de dos mundos. El hombre de “*a caballo*” dio paso al hombre de “*a pie*” para transformarse luego, lentamente y a medias, en el “*hombre de mar*”, pero cargando toda la tradición campesina y su saber desde las Vaquerías; lo que los convirtió en poseedores de un extraordinario bagaje de conocimientos de ambos mundos: terrestre y marítimo. Allí el ancla y el caballo se conjugan en un solo hombre.

Toda su especificidad, su soledad, marginación y su peculiar identidad balicera hizo que esta población de paisanos-pescadores estuvo a punto de constituir una subcultura. Pero, ¿qué pasó que no se concretó? A mi entender, les faltó tiempo para darse completamente vuelta y dejar de estar de espaldas al mar, sino de frente y ponerse sí, de espaldas al campo. Así habrían enfrentado al mar fascinante, con su carga de aventura y de enigmas, no ya como su proveedor de productos que les permiten vivir, sino como parte de su cultura y consumiendo sus productos. Ahí el mar les habría proveído de una interpretación del mundo y de la vida,

18 Entrevista realizada por la autora el 26-5-1971 en Cabo Polonio.

mundo poblado de innumerables seres como las sirenas y creado un folklore. La historia habría sido diferente, perdieron la oportunidad del desafío que el mar significaba. Tienen familiaridad con el mar pero no lo conocen, no lo afrontan para conocer sus tesoros escondidos. La pérdida no fue sólo de los baliceros, sino de todo el país que aún vive de espalda al mar que lo rodea, ignorando sus posibilidades. De ahí nuestros proyectos con el mar.

Pero, lo evidente es que fue muy poco el tiempo que transcurrió desde su mudanza definitiva del Rincón de Balizas a Cabo Polonio para darse vuelta y admirar el mar en todas sus dimensiones. A ello se sumó que a partir de 1970, lentamente, empezó a llegar el turismo a la zona, la que se hizo intensa en la década del ochenta y sigue hasta el presente, lo que los puso en contacto, no sólo con los uruguayos, sino con gente de todo el mundo, también atraídos por la especificidad y significación que representa el Polonio y su gente, lo que muestra su importancia para que desde lejos se viaje para conocer al Cabo Polonio, como China, India, Inglaterra y Francia y tantos otros.

En la década del cincuenta, aproximadamente, del siglo pasado la población se mudó del Sur a la Playa de la Calavera, por tener mejor puerto y protección de los vientos. La instalación de los baliceros, en ambas playas, fue aprobada por el directorio de SOYP, a quienes les interesaba tener mano de obra cercana a la planta. Instalados definitivamente en Cabo Polonio, colonizaron y explotaron los recursos del área. Éstos, no les eran totalmente desconocidos, por haber integrado este cabo las estancias familiares de su propiedad.

Siempre siguieron manteniendo contacto con la comunidad madre: el caserío de Rincón de Balizas y, en menor medida, con la ciudad de Castillos, centro de la región de servicios y la ciudad más importante del área de influencia. Últimamente se suman a éstas la Barra de Balizas y en menor medida Aguas Dulces. El contacto con la mal llamada Punta del Diablo (Cerro de los Pescadores) fue siempre de trabajo, en relación a las zafras, a los precios de los productos por ellos comercializados y a las embarcaciones (Moreno 2010). La instalación, de los baliceros en Cabo Polonio, produjo una impronta que se manifiesta en las formas y disposiciones que toma el hábitat, entendiéndolo a éste como lo que une el espacio privado con el comunitario.

De su apretada ubicación, surge un hábitat concentrado, ribereño y no planificado. Todo él parece reflejar la precariedad y transitoriedad de la vida diaria del Polonio en sus dos primeras etapas. Se ubicaron en forma desordenada, en un entrevero de tendaderos de redes y varales, junto a baños y galpones. Todo ello, bordeando una angosta, sinuosa y muy blanca calle con piso de conchillas, cada vez más hundida, conteniendo a ambos lados una guarda de vegetación de gramillas, que cual pequeño reborde la acompañaba en su desarrollo, hasta hundirse a lo lejos

en las gramillas de la arena edafizada. Esta corta calle, la única existente, es el único espacio central –que en realidad es lateral– de esta población, caserío según la definen los censos nacionales.

A partir de la última etapa, desde 1970, primero lentamente y luego acelerándose hacia la década del ochenta, este pueblo se fue agrandando, con pobladores mayoritariamente montevidianos, que fueron construyendo sus viviendas en el área, en terrenos estatales. Al principio, con autorización de las empresas del Estado allí existentes, que controlaban las distancias, entre una casa y otra; tarea que cumplía el “Rubio” Miguel Pereira, con una larga vara de 25 metros. Aquí el único espacio público es el representado por el que usufructúan las dos instituciones oficiales del lugar: I.L.P.E. (antes SOYP hoy DINARA) y el Faro de Cabo Polonio.

Las viviendas, son los únicos ángulos que se integran y destacan en el paisaje. Se construyó una comunidad, que es un modelo de implantación urbana sin regulación oficial, autogestionada hasta que en los últimos años se la incluyó como área protegida. Constituyen un sistema original, nacido como consecuencia de las explotaciones del área y como un elemento necesario para atender a sus necesidades. Son: 1) los nativos baliceros; 2) los nativos migrantes (baliceros que debieron migrar por enfermedad o estudios de los hijos) 3) los montevidianos que se afincaron a partir de 1970, constituyendo con los baliceros la comunidad local y 4) los que se identifican como veraneantes asiduos.

Integrados al área protegida, ya los lugareños no pueden decidir por sí qué hacer en su comunidad, ni reponer roturas en sus casas, sin haber renunciado a los derechos inherentes a su calidad de poblador, lo que es lamentable, no se tiene en cuenta que ellos han creado todo y hoy se les niega todo.

A partir de esa realidad puntual, realizada por sus pobladores nativos, el ingenio y la imaginación de sus pobladores nativos y los forasteros (coquimbos) que se fueron allegando, propiciaron una organización que constituye una totalidad configurada de gran creatividad, que se destaca por su unidad y luminosidad. La singularidad, de su implantación presenta características constructivas únicas, debido a su situación de marginalidad, aislamiento y al uso de materiales distintivos, de mano de obra no especializada, propios de la zona, lo que unido a la falta total de accesos, divisiones de predios y servicios públicos, hizo que esta población se constituyera por sí en un laboratorio de estudio para diferentes especialidades. De esta forma, se puede llegar a comprender cuál es el germen que posibilita la creación de un pueblo. Además, de comprobar in situ las mil soluciones que cada casa expresa, en esa “arquitectura”, aprendida o deducida a partir de algunas indicaciones y mejorada en la praxis diaria. Y observar, un

asentamiento “espontáneo”, que como todos ellos, encierra en sí mismo toda la capacidad creadora, de un pueblo de creadores como son los baliceros.

Para sus pobladores, Cabo Polonio significa un lugar muy íntimo, de pertenencia, de amor, de creación, es el lugar que han elegido en la tierra, porque *“el hombre no está donde vive, sino donde ama”* (Elvys García Rodríguez - poetisa cubana).

La comunidad balicera

La peculiar configuración de su geografía de grandes dunas, cielo y mar hizo que este puñado de hombres, mujeres y niños marginados, geográfica, económica y socialmente, se constituyera en un mundo aislado, inhóspito, agreste y único, como únicos son sus habitantes, en medio de una soledad planetaria y allí la soledad se hace sabiduría.

El medio descrito y sus actividades económicas, han pautado a un hombre muy singular, de agreste autoformación y de especial saber. Poseen extraordinaria inteligencia natural, una profunda percepción de la naturaleza circundante, solidaridad, vivacidad y reflejos rapidísimos. Su plasticidad hace que posean aptitudes notables para el trabajo y para aprender o deducir cualquiera de ellos, al que le imprimen su propio tiempo y sello personal.

En el marco de sus tradiciones, valores y conocimientos, habida cuenta de su medio ambiente; recrearon, en Cabo Polonio, la comunidad madre: el Rincón de Balizas. Ésta se constituye como un único cuerpo, una unidad que reconoce una historia y un territorio en común que les pertenece por provenir de sus ancestros y que es un bien social a preservar. Constituyen una población personalizada, donde la relación entre sus miembros proviene de ocupar un espacio y explotaciones determinadas, siendo usuarios directos de dichos recursos. Es una comunidad horizontal, es decir, sin jerarquías internas y que denota el estrecho margen de las relaciones sociales a las que se ven confinadas las sociedades como la de Cabo Polonio. Sus integrantes se comportan conforme a un patrón ético tradicional, poco diversificado. Su estatuto social, se expresa en términos de una fuerte cohesión interna, que permite reproducir el modelo de organización y los valores tradicionales de la población. El conjunto de esta situación se transmite de padres a hijos. La resultante de esto, es una población con personas bien integradas socialmente a un sistema de vida estable y reforzada por vínculos parentales y sociales duraderos.

Todos se conocen y están en un trato directo y continuo. Comparten los intereses comunes en las diferentes actividades. Se conocen desde la infancia y eso los lleva a desarrollar cierta dependencia con sus vecinos e inseguridad ante los

extraños. Su tiempo personal es lento, de observación y ensimismamiento, con largos silencios interrumpidos por un tónce que permite reanudar el diálogo. Todos pueden contar prácticamente la historia de la familia de cualquiera de ellos y saben hasta sus edades. Así, viven un poco la vida de los demás, conociendo lo que los otros hacen. Poseen gran solidaridad y una auténtica unidad real, participando y velando por los intereses de todos; aunque allí también se cumple el dicho de “pueblo chico, infierno grande”.

Todos ayudan al que está enfermo, al que lo necesite, se prestan herramientas, remedios, todo lo que tienen. Esto los une y hace que se reconozcan entre sí y los obliga a responder con solidaridad, la solidaridad recibida. Así la comunidad llena las necesidades sociales que la familia por sí misma no puede y que el Estado nunca cumplió. Esto da a sus integrantes la seguridad y la confianza de pertenecer a un grupo.

La población se considera una unidad, una comunidad y como tal actúa. Poseen una gran capacidad para observar y definir a las personas. Cuando una persona se presenta a su vista, lo filian en silencio, o mejor dicho lo calan, y es muy raro que se equivoquen al emitir un juicio. Pero a su vez, esa persona ya calada, no se les despinta más. Los caracteriza, además de la observación, su poder de síntesis, por la justeza con que utilizan cuatro palabras para definir situaciones o una vida por ej., unido a su sentido del humor y la picardía. ¿Qué es la picardía en los baliceros? Es manejar con inteligencia el lenguaje para no subestimar al contrario. Todos esos elementos juegan al momento de dar un sobrenombre, que siempre es una caricatura verbal que va directo al corazón del personaje, con tanto acierto que jamás se dejará de usar y se lo usó hasta en la documentación oficial de la empresa estatal. Los sobrenombres poseen el carácter de lenguaje de la comunidad, expresando siempre singularidades humanas.

A falta de su participación en lo nacional, poseen los lugareños una vida muy rica en valores y significaciones, que proporciona a sus integrantes un esquema de vida con un conjunto de soluciones y datos para resolver los problemas humanos y también con una función altamente adaptativa. Además, de poseer palabras típicas de la comunidad: ternejal, currasca, lintorcha, linguete, tamuero, nocherniego, entre otras.

La soledad, la enorme dimensión del paisaje en que viven contenidos por el cielo, el mar y las dunas, son tres coordenadas con las que los baliceros están en contacto directo y continuo y ese contacto se da en otra dimensión de la realidad. Tienen allí seguridad en la inseguridad total de un paisaje que los desborda por todos lados, que los achica. Esa relación hombre-paisaje permite un modo de pensar en profundidad, de vivir, una manera de ser genuinamente, que no se da en otra parte, porque el paisaje es diferente al resto del país.

Los habitantes de Cabo Polonio, son una “isla” que se sale del mundo de algún modo y su gente piensa de otro modo. Cabo Polonio, es un espacio para reflexionar porque el medio lo permite. En oposición al hombre de la ciudad, que no tiene tiempo ni espacio ni soledad suficiente para una adecuada meditación íntima y una reflexión crítica; en Cabo Polonio todo es posible en la inmensidad de su paisaje que les impone una profunda, constante e íntima relación con el ambiente. No hubo nunca en Cabo Polonio autoridad formal, porque la población nunca la necesitó, arregló sus diferendos internamente. Sólo, en los últimos tiempos y por la gran presencia de gente de afuera, a partir de 1990 especialmente, fue que se precisó una comisaría, institución que en siete generaciones de los baliceros fue innecesaria.

Todas estas cualidades de la población nativa, constituyen su capital social, son un conjunto de recursos ligados a la posesión de una red estable y durable de interconexiones, unidos por vínculos estables, útiles y permanentes, que le dan su sentido de pertenencia a un grupo, de sus iguales y que les ha permitido sortear las terribles dificultades para vivir y sobrevivir en total orfandad. Los trabajadores de Polonio, tienen una gran carencia de leyes sociales que los protejan. Los loberos, cuando la zafra se realizaba, aportaban sólo por los meses en que trabajaban, que era alrededor de seis meses, el resto del año no tenían aportes. Lo mismo sucede con los pescadores, que no efectúan aportes de ningún tipo a la Seguridad Social, por no poder hacerlo. Eso crea un grave problema al momento de jubilarse. Esta carencia se debe a que la población no tiene interlocutores que la representen, ni velen por sus intereses y hagan conocer sus necesidades. Son pocos votos para que un político se preocupe por ellos.

Hay una evidente endogamia, que parece ir de la mano con el aislamiento que, hasta tiempos recientes tenían. Sus apellidos se concretan en muy pocos: Calimaris, Veiga, Molina, Machado, Pereira, Talayer, Álvarez y Olivera. Esta característica endogámica, se continúa al día de hoy, con las personas que se han asentado en los últimos veinte años en la zona. A pesar de la apertura que ha significado el advenimiento del turismo, la relación entre ambos grupos fue y es de vecindad, con relaciones interpersonales de trabajo solamente, nunca de mezcla del poblador nativo con personas de otros grupos.

Las mujeres de Polonio, son personas decididas, duras como los trabajos que realizan, fuertes, con conductas definidas y con una gran vinculación afectiva hacia sus hijos. Por las características económicas del área, se producía la ausencia masculina por mucho tiempo y eso hizo que ella asumiera la dirección de la familia, aún cuando el hombre esté presente, lo que aún continúa. Esta circunstancia, aumenta la significación y la independencia de la mujer en el área.

El sistema, de aprendizaje de los niños funciona por medio de una generalización empírica de lo observado, sin la necesidad de un discurso explicativo y la única forma aceptada para demostrar los conocimientos es la propia ejecución de los mismos. Notamos, que los adolescentes hoy se apartan, cada vez más, de lo que fueron los oficios paternos, cuyos roles parecen no interesar en la misma medida que antes, tal vez debido a que los típicos del área han desaparecido como la lobería desde 1991 o son cada vez menos como los pescadores por la disminución de la pesca en el área. Les queda sólo la zafra del turismo y ello implica nuevos aprendizajes y creaciones.

Son estos pobladores nativos, realizando una u otra zafra de las características del área o todas ellas, los famosos baliceros conocidos por su viveza, habilidad y dotes singulares para desguazar los barcos allí naufragados en tiempo récord; desollar un lobo marino en tres minutos y playar (recoger) objetos que el mar arroja. Con el nuevo sistema de embarque con containers, son cada vez menos las maderas y objetos que recogen en las playas, así como los barcos naufragados.

La nueva realidad

A partir de 1970 la población se fue agrandando, lentamente, con la presencia de pobladores temporales –mayoritariamente montevidéanos– constituyendo un núcleo humano espontáneo hasta constituir lo que es hoy el Balneario de Cabo Polonio. Luego a partir de la década de ochenta, más precisamente desde 1985, el proceso del poblamiento se aceleró hasta hacerse intenso, dado que los nuevos sistemas de ingreso al área se masificaron con los camiones con tracción, que a diferencia del carro, permitían el ingreso de muchas personas, algunas de las cuales construyeron sus casas allí.

De ese descubrimiento del área mucha gente quedó atraída y atrapada, quedándose a vivir en Polonio, muchos de los cuales llevan hasta veinte años y algunos más viviendo en la zona. A ellos, se sumó en los últimos tiempos un grupo de jóvenes que se sumaron a los anteriores y a pesar de su rotación en el área, están en Cabo Polonio atraídos por una vida en libertad, distinta a la de la ciudad. En todos, se cumple la elección de Cabo Polonio como su lugar de estar en el mundo. De ahí su especial devoción hacia el lugar. Expresan haber llegado luego de una gran crisis familiar o espiritual y ahí encontraron el refugio que les permitió seguir viviendo después del quiebre. Así la población de Cabo Polonio quedó estructurada en los numerosos núcleos humanos referidos, que se fueron constituyendo a lo largo del tiempo.

Estos habitantes y los de otros mundos que visitan Polonio, lo hacen buscando un hábitat simbólico que allí encontraron, en medio de un universo dominado

por la técnica y en una humanidad portadora de una tremenda crisis axiológica con una dimensión antropológica central. Esto, es lo que deben entender quienes toman resoluciones sobre Cabo Polonio y es que la gente necesita un espacio para reflexionar, un espacio de encuentro, de contacto íntimo de soledad y naturaleza, un lugar donde calmar ansiedades, los miedos, su angustia existencial y poder curarse de la enfermedad que este mundo globalizado provoca. No entender esto es un nuevo error de manejo del área, como fue la implantación de la forestación.

Cabo Polonio, significa para todos sus habitantes, un lugar de pertenencia y de creación, porque es el lugar que aman y que eligieron para vivir. Las transformaciones, a que se vieron sometidos los pobladores nativos frente a un devenir socio cultural de marcado dinamismo, en éstas últimas décadas, ha hecho redimensionar su mundo cotidiano con ritmos diferentes a los que estaban habituados y en los cuales se han producido diversas modificaciones, casi como respuesta natural al estímulo.

La apertura al turismo masivo, con la disminución y desaparición de sus zafras despertó el interés del gobierno por la zona, de la que sólo valora sus tierras desde el punto de vista material y por tanto intenta controlar ese bien. Ahora las arenas han pasado de “un montón de arenas inservibles” a la actualidad en que son “arenas que valen mucha guita, hay que vendérselas a los gringos con mucha lana, y los lugareños se van a rebuscar haciendo jardincitos”, eso decía el Presidente de la República, José Mujica, públicamente en Cerro Largo durante su mandato, quien no conoce la historia de Rocha, menosprecia a los baliceros con sus comentarios y desconoce lo significativo que son sus pobladores nativos y cuanto aportaron en la colonización del área y en las luchas libertarias en ese espacio de frontera disputada y ganada, en primera línea ante las potencias de la época.

Cabo Polonio es un entramado de dimensiones múltiples y sólo una visión holística del mismo puede llevar a la real comprensión de su dimensión y simbolismo. Por todo el trabajo que implicó domeñar un área como Cabo Polonio, sus hombre y mujeres sin tregua, nativos de Cabo Polonio, portadores de un legado ancestral que comprende su cultura “balicera”, original a la fuerza, su territorio y su historia están -a la luz de los Derechos Humanos vigentes- legítimamente amparados en su derecho a la permanencia, en calidad de propietarios del territorio que ocupan desde hace siete generaciones, por su lucha sin tregua ante la adversidad, la soledad, el hambre, el frío, los vientos, las arenas que sepultaban todo a su paso, habitando viviendas paupérrimas, en poblados sin agua y sin árboles. Pero siempre trabajando, creando, siempre sin tregua, en contextos de alta vulnerabilidad, conflictos políticos, muertes, inestabilidad, luchas violentas y diferentes gobiernos actuantes. Todo ello, en la más radical orfandad estatal que nunca les proporcionó los más mínimos servicios esenciales.

Por lo expresado, hoy no tiene derecho el Estado de adueñarse del trabajo de los baliceros; sino la obligación moral de *reconocerlos* y permitirles seguir viviendo en su tierra; por su lucha llena de despojos y miserias que deben ceder ante las luchas por el reconocimiento (Honneth 1997, 2009) y la concesión de “*tierras de habitación*” (Vaz Ferreira 1957) por ser un derecho humano esencial, aún no reconocido en la legislación. No habiendo regido para ellos el “*Contrato Social*” que está en la base de toda sociedad organizada urge la necesidad de reconocerlos de modo individual, como ciudadanos y de modo colectivo como pueblo. Se debe proteger a su población nativa, además, por su significación, así como su patrimonio histórico y cultural.

Fundamentalmente, las autoridades deben recordar que los ancestros de las familias que hoy viven en Polonio, fueron desalojados hace más de 200 años del valle de Rocha, hace siete generaciones. Ha llegado el momento de la reparación por la labor social cumplida, de justicia, de reconocimiento social para un pueblo que ha hecho de su relación con el ambiente una familiaridad ancestral hecha de cogniciones, de tradiciones, de saberes ancestrales transmitidos de generación en generación, que es necesario preservar como ejemplo de vida de lo local en lo nacional.

El derecho a un lugar en la tierra

En síntesis, la posición de Honneth, que aquí utilizamos como fundamento de la teoría político-social, para justificar el “*reconocimiento*”, que aún se le debe a los habitantes nativos de Cabo Polonio, nos lleva a repensar la cuestión de la justicia social desde una visión más amplia y compleja del sujeto, que la que funciona de referente ético de las teorías liberales de justicia¹⁹; en el interior de la Teoría Crítica Social, elaboración teórica de dicho autor.

Más allá de la privación socio-económica sufrida por generaciones de baliceros, lo que se percibe es la sensación moral de *falta de reconocimiento por la función social cumplida* por esta población en la colonización del área. Es la ruptura del “*contrato social implícito*” que debe estar en la base de toda sociedad organizada, eso es lo que se debe restablecer para acceder a la dignidad social, a la justicia de todos los habitantes de Cabo Polonio, hasta el momento no concedido y que el Estado debe realizar para recomponer el “*contrato social*” roto. La lucha por su *reconocimiento* es la búsqueda de justicia, que no se detiene en los meros conceptos filosóficos, sino que implica también a la realización de una

19 La crítica al liberalismo no se dirige contra su individualismo, sino contra el hecho de que no toma en consideración los intereses de todos, con lo que se vulneran los derechos de los otros.

vida humana que sea moral, jurídica, económica y políticamente justa para los baliceros. Es la dignidad de la persona frente al Estado.

A este reclamo de *reconocimiento* sumamos el proyecto de ley de Vaz Ferreira, de adjudicación de tierras gratuita y universal de “*tierras de habitación*”, a los habitantes de Cabo Polonio, como condición del “*derecho de estar*” señalado como “*derecho mínimo de los Derechos Humanos por excelencia después del derecho a la vida*”, lo cual significa un discernimiento en relación a la “*tierra de producción*” respecto a la que por un lado se reconocen las generaciones anteriores, pero también las futuras.

Los pobladores de Polonio no sólo merecen el *reconocimiento* del Estado por la *función social* cumplida en la colonización del área, como un derecho muy postergado en el tiempo, sino que además dar tierras según Vaz Ferreira, parece un instrumento adecuado para una política de vivienda del Estado para distribuir sus “*tierras de habitación*”. Otorgar tierras de habitación a los baliceros es paliar la injusticia en la que han vivido y un reconocimiento hacia sus personas y hacia su comunidad, como habitantes destacados del país y el cumplimiento con un derecho humano esencial, después del derecho a la vida y por el hecho de haber nacido en este Planeta Tierra.

Con el apoyo teórico de Honneth y sus “*luchas por el reconocimiento*”, concepto clave de la filosofía crítica social actual, con las que enraíza el proyecto de Vaz Ferreira, no reconocido ni establecido aún, el también filósofo checo Ernst Tugendhat, plantea otra exigencia, dice

los Derechos Humanos se habían entendido clásicamente como exigencias dirigidas solamente al gobierno. Era el Gobierno el que estaba obligado a restringir su poder y dar. Pero hoy comenzamos a entender que el peligro para la persona no es solamente el poder del Estado, sino el poder económico de los otros individuos [y las corporaciones económicas cuya lógica es sólo la del dinero] (2008:115).

Por tanto, la obligación del Estado no es sólo el *reconocimiento* de los habitantes de Cabo Polonio por la *función social cumplida*; con sus “*tierras de habitación*” sino también que tiene la obligación de respetar él mismo los espacios de las personas y protegerlo de las incursiones del poder económico de otras personas, instituciones o corporaciones económicas. En este caso, los inversores inmobiliarios que ya están a la vista. ¡Será Justicia!

Referencias citadas

- Acosta y Lara, Eduardo. 1998. *La guerra de los charrúas*. Montevideo: Talleres de Loreto Editores.
- Austral, Antonio. 1975. *La talla por percusión*. Montevideo: Centro de Estudios Arqueológicos. Folleto N° 13.
- Baeza, Jorge. 1995. "Los materiales arqueológicos de Cabo Polonio". Conferencia dictada en el ciclo de conferencias en homenaje al Prof. Antonio Taddei. Ateneo de Montevideo.
- Baeza, Jorge. *et al.* 1974. "Informe sobre la zona costera atlántica de Cabo Polonio-Balizas, 2da. Parte. 3er. Congreso Nacional de Arqueología. Montevideo.
- _____. 1973. "Informe sobre la zona costera atlántica de Cabo Polonio-Balizas". Fray Bentos. 2º. Congreso Nacional de Arqueología.
- Bossi, Jorge y Alejandro Ortiz. 2011. "Geología del Holoceno". En: Felipe García (ed.), *El Holoceno en la zona costera de Uruguay*". Editor. Montevideo: Udelar-CSIC.
- Bracco, Roberto y Cristin Ures. 1998. Las variaciones del nivel del mar y el desarrollo de las culturas prehistóricas del Uruguay. *Revista do Museu de Arqueología y Etnología*. (8): 109-116.
- Cabrera, L. *et al.* 2000. "Investigaciones Arqueológicas en el sitio 'isla Larga'". Sierra San Miguel. Rocha. Seminario "Arqueología de las Tierras Bajas".
- Chebataroff, Jorge. El Cabo Polonio. *Suplemento Dominical EL DIA*. 37 (1901).
- Consens, Mario. 2009. *Prehistoria del Uruguay. Realidad y fantasía*. Montevideo: Del Sur Ediciones.
- _____. 2003. *El pasado extraviado*. Montevideo: Editorial Linardi y Risso.
- De Álava, Daniel y Daniel Panario. 1996 "La costa atlántica del Uruguay". Almanaque Bco. de Seguros del Estado. Montevideo.
- Domínguez, Moacyr. 1994. *Portugueses no Uruguai -São Carlos de Maldonado (1764)*. Porto Alegre.
- Geymonat, Giancarlo y Néstor Rocha. 2009. *Butiá. Ecosistema único en el mundo*. Castillos.
- Honnet, Axel. 2009. *Crítica del agravio moral. Patologías de la Sociedad Contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1997. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Iriarte, José A. "Sistemas de Producción Líticos en la Costa Atlántica del Uruguay". Fotocopiado, sin fecha ni folio. F.H. y C.E.
- Maeso, Carlos. 1977. Investigaciones Arqueológicas. Montevideo: Don Bosco.
- Núñez, Olegario M. 1932. Los indios de Santa Teresa. *Revista Rocha*. 47-49.
- Laguarda Trías, Rolando. 1959. El Río de la Plata y la costa de Montevideo (derroteros y reconocimientos). *Anales Históricos de Montevideo*.
- López Mazz, José M. 2001. Las estructuras monticulares (cerritos) del litoral atlántico uruguayo. *Latin American Antiquity. Society for American Archaeologist*. 3-35.

- _____. 1994-1995. Cabo Polonio: Sitio Arqueológico del Litoral Atlántico Uruguayo. *Revista de Arqueología*. 8 (2): 239-265.
- López, José M. y Andrés Gascue. 2011. "Estructuras Monticulares y Sitios Superficiales del Litoral Atlántico Uruguayo: El Valle del Arroyo Balizas". Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología. Argentina. Rosario.
- López Mazz, José M. *et al.* 2011 "Avances en la Investigación acerca del Poblamiento Temprano en el Este de Uruguay". <http://www.fhuce.edu.uy/jornadas/IIJornadas/investigación/ponencias/ponencias/html>.
- Meneghin, Ugo. 2006. *Un nuevo registro radiocarbónico (C. 14) en el yacimiento Urupez II, Maldonado, Uruguay*. Montevideo: Montevideo Fundación Arqueología Uruguaya.
- _____. 2004. *Urupez. Primer Registro Radiocarbónico (C.14) para un Yacimiento con Puntas Líticas Pisciformes del Uruguay*. Montevideo: Fundación Arqueología Uruguaya.
- Moreno, Mabel. 2010. *Cabo Polonio. Vidas sin tregua entre el cielo y el mar*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- _____. 1994. "Los Guaraníes". Seminario de post-grado "Las identidades indígenas como productos coloniales". Inédito.
- _____. 1990. Folleto turístico "Cabo Polonio".
- Mouchez, Ernest. 1873. *Río de la Plata. Descripción e Instrucciones Náuticas*. Paris.
- Nami, H. 2001. Paleo-Indian archaeological evidence and two cases of land bridges in southern South America. Continental shelves during the last glacial cycle. Hong Kong: 43-45.
- Obregón, Rodolfo. 1949. La repoblación del Polonio. *Suplemento Dominical EL DIA*. 18 (835).
- Piñeiro, Gustavo. 2013. "Dinámica sedimentaria y geomorfológica de dunas y playas en Cabo Polonio: Una revisión como aporte a su manejo". Unidad de Ciencias de la Epigénesis, Facultad de Ciencias. UDELAR.
- Prouss, A. 1977. Les Sculptures Zoomorphes du Sud Brésilien et de l'Uruguay. *Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud* (5).
- Sierra y Sierra, Benjamín. 1931. Antropolitos y Zoolitos Indígenas. *Revista Sociedad Amigos de la Arqueología*. (5): 99-110.
- _____. 1895. Apuntes para la Geografía del Departamento de Rocha. Rocha.
- Suárez, Rafael y José M. Lopez. 2003. Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition in Uruguay: an overview. *Quaternary International* (109-110): 65-76.
- Techera, José 1822. *Justificando la propiedad de terrenos en el Rincón de Castillos*. Juzgado Letrado Departamental de Rocha.
- Tugendhat, Ernst. 2008. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vaz Ferreira, Carlos. 1957. *Sobre la propiedad de la Tierra*. Tomo V. Montevideo Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes.

Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad¹

SONNIA ROMERO GORSKI

Le 13 août 1977, Roland Barthes note dans son journal: “Tout d’un coup, il m’est devenu indifférent de ne pas être modern”. Phrase stupéfiante si l’on y réfléchit bien. A cette date, en effet, il était fortement recommandé, sinon même vital, d’être moderne et, dans le domaine esthétique, c’est Barthes lui même qui apposait le précieux label [...] Il ne cessait de séparer l’actuel du caduc, le contemporain du périmé. Et le voici qui, seul avec lui même, reconnaît que la ligne de partage passait par son propre coeur.

Alain Finkielkraut (2005:19).

Tomo como punto de partida diferentes elementos teóricos que ayudan a pensar ejes que atraviesan no sólo conocimientos, sino razones, preguntas y enigmas que implican lo humano y sus circunstancias dentro de temas que refieren a la ciudad. Las ciudades como habitat integralmente construido por la especie humana han contenido y reflejado desde illo tempore² la complejidad de los sistemas sociales y económicos, del sistema bio-psíquico de sus habitantes

-
- 1 Conferencia en el Taller Internacional de Urbanismo Activo - Facultad de Arquitectura y Curso de Maestría Antropología de la Ciudad, FHCE, 2010. Una versión más amplia y con ilustraciones fue presentada en la Mesa 08, Ciudades, Cotidiano e as Tópicas Socioculturais de Imaginario Latinoamericano, en la RAM 2009 en Buenos Aires. Ver también artículo en la revista *hábitat/vivienda* de la Sociedad de Arquitectos de Maldonado, 2010. Original tomado de: Romero Gorski, Sonia. 2011. Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2010-2011, pp.195 – 206. Montevideo.
 - 2 Los nombres de ciudades legendarias pueblan relatos míticos, episodios bíblicos, como el de la reina de Saba (Malraux 2007); sin que tengamos dataciones exactas para los diferentes emplazamientos citadinos sabemos por lo menos que en Oriente Medio los sitios datan de 11.000 años antes de nuestra era. En cuanto a densidad y complejidad hay ejemplos

y constructores. A la complejidad histórica, a las visiones diferenciadas de las personas debemos agregar en un segundo movimiento la complejidad teórico-interpretativa de las diferentes disciplinas que trabajan sobre la ciudad. En cuanto a la antropología hay que decir que cuenta ya con una considerable acumulación de estudios y textos sobre la ciudad, sobre lo urbano.

Los ejes podrían organizarse en torno a la posibilidad de repensar la temporalidad, redimensionar las relaciones entre lo particular y lo universal en el marco del doble proceso de fragmentación y de globalización; en torno a la posible autonomía del imaginario, buscando demostrar que no hay simple generación de respuestas frente a estímulos externos. Es asimismo importante interrogar la imbricación de los sujetos con lo histórico-social, político y antropológico, para “descubrir” que las subjetividades individuales producen culturalmente “pactos narcisistas” sobre un “pacto social” colectivo. Las subjetividades al componer imágenes sobre lo construido desafían la certeza sofocada, no verbalizada, del carácter finito de las personas, de las obras, de las civilizaciones.



Punta del Este: de balneario a ciudad. En el extremo de la península se distingue claramente la zona donde se respetó la forma y el estilo original del balneario. (Foto tomada de la Revista SAU Maldonado, octubre 2010).

antiguos como la ciudad de Angkor, en Camboya, que en el siglo XIII abarcaba casi 1000 km cuadrados y albergaba cerca de 750.000 habitantes. (Dossier, National Geographic, julio 2009).

Lo urbano atrapado en el discurso de la modernidad

En el mundo urbano y cotidiano la vida transcurre en contextos cambiantes, las actividades, los intercambios, los organismos, las instituciones, plantean no sólo escenarios sino condiciones para enfrentar la diversificación o la permanencia, la adaptación o el conflicto. Pretendo evocar la crucial disyuntiva que se plantea –en la materialidad del habitat– entre lo tradicional y lo moderno. Este binarismo primario captura todavía, y siempre con insistencia, el sentido de argumentos que se tejen en proyectos destinados a impactar estructuralmente, estéticamente, a la ciudad. El estado, el capital y hasta los sindicatos de la construcción pueden asumir la enunciación y la defensa de proyectos de modernización de las ciudades, proyectos no siempre atentos al interés o al apego al espacio urbano de los habitantes, de la sociedad civil.

Veamos con más precisión y en palabras de Bruno Latour de qué estamos hablando cuando hablamos de lo moderno, de la dificultad que implica tomar posición en una tambaleante línea de fuga que siempre va descartando o dejando atrás algo,

Con el adjetivo moderno se designa un régimen nuevo, una aceleración, una ruptura, una revolución del tiempo. Cuando las palabras “moderno”, “modernización”, “modernidad” aparecen, definimos por contraste un pasado arcaico y estable. Además, la palabra siempre resulta proferida en el curso de una polémica, en una pelea donde hay ganadores y perdedores, Antiguos y Modernos. “Moderno”, por lo tanto, es asimétrico dos veces: designa un quiebre en el pasaje regular del tiempo, y un combate en el que hay vencedores y vencidos. Si hoy en día tantos contemporáneos vacilan en emplear ese adjetivo, si lo calificamos mediante preposiciones, es porque no nos sentimos tan seguros de mantener esa doble asimetría: ya no podemos designar la flecha irreversible del tiempo ni atribuir un premio a los vencedores. En las innumerables peleas de los Antiguos y los Modernos, los primeros ganan tantas veces como los segundos, y nada permite ya decir si las revoluciones culminan los antiguos regímenes o los rematan. De ahí proviene el escepticismo llamado curiosamente posmoderno, aunque no se sepa si es capaz de remplazar para siempre a los modernos. (Latour 2007: 28).

De manera coincidente con las afirmaciones de Latour, escuché a Michel Mafesoli aclarar que el concepto de modernidad (la palabra apareció hacia 1848 con la emergencia de los nacionalismos, hasta ese momento el estado de civilización se describía como pos medioevalidad), surge en un momento crítico, terminal: según M. Mafesoli estamos tomando conciencia del fin de esta modernidad, donde la posmodernidad no sería realmente un concepto, sino una metáfora provisoria. Habría una mutación antropológica en la que hace aparición la figura de *la crisis*

como representación, materializada en representaciones (en imaginario social, diría C. Castoriadis) que de todas maneras son cuestionadoras. Mafesoli propone un pensamiento radical en el que cabe volver a las raíces, acercarse al sentido común. Señaló como características esenciales de la modernidad la huella secuencial, la verticalidad –la ley del padre–, la idea de trascendencia como aquello que viene de lo alto. En la modernidad todo va a ser reducido al Uno, al todo como Uno.

Este monismo va a suscitar la gran paranoia occidental: el mundo occidental juega a la negación. La gran marca de la tradición moderna es el progresismo, seguir la flecha del tiempo. Para finalizar con esa figura propone el círculo regresivo, la figura de la espiral, sinergia entre lo arcaico y el desarrollo tecnológico. Las tribus e internet. La expresión que utilizó Mafesoli revela ese eterno retorno del sentido: habló del sentido social que vuelve al agujero, a la tierra, que se hace cargo del fin de un mundo, si bien no del fin del mundo. (Conferencia Michel Mafesoli, Fac. de Ciencias Sociales, Montevideo, setiembre 2009).



Proyecto de “modernización” en zonas residenciales de la ciudad de Montevideo. En terrenos próximos al Yacht Club se proyectaba la construcción de torres de 40 pisos, lo que desencadenó movilizaciones en contra por parte de vecinos y comerciantes. Vista aérea del Puerto del Buceo. Año 1999.

(Foto 412FMCMA.CMDF.IMM.UY. Autor: Daniel Sosa/CMDF.

Tomada de la Revista SAU Maldonado, octubre 2010).

En ese movimiento o retorno nos encontramos con lo tradicional, el tradicionalismo. A propósito, a comienzo de la década del noventa Georges Balandier se aplicaba en ubicar el orden y el desorden, o caos, fuera de un esquema evolucionista y hacía precisiones sugerentes sobre las dinámicas del tradicionalismo que se presenta (como contracara de la modernidad) "... bajo varias figuras, y no bajo el único aspecto de una herencia de obligaciones, que imponen el encierro en el pasado".

Distingamos tres modalidades principales. El *tradicionalismo fundamental* tiende a mantener los valores, los modelos, las prácticas sociales y culturales más arraigadas. El *tradicionalismo formal*, que no excluye al anterior, utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; establece una continuidad de las apariencias, pero sirve a objetivos nuevos; acompaña al movimiento manteniendo una relación con el pasado. El *pseudo-tradicionalismo* corresponde a una tradición reformada, interviene durante los períodos en los que el movimiento se acelera y genera grandes conmociones; permite dar sentido a lo nuevo, a lo inesperado, al cambio. Arma la interpretación, postula una continuidad, expresa un orden que nace de un desorden. En ese sentido, revela en qué grado el trabajo de la tradición no se disocia del trabajo de la historia, y en qué medida la primera es una reserva de símbolos e imágenes, pero también de medios, que permiten atenuar la modernidad. La tradición puede ser vista como *el* texto constitutivo de una sociedad, texto según el cual el presente se encuentra interpretado y abordado. (Balandier 1993: 37).

En este ángulo preciso encajan concepciones renovadoras centradas sobre el valor de lo que se denominó "lo patrimonial", reconociendo en las cosas, en edificios, en monumentos, en obras y lugares, una reserva de símbolos e imágenes –ya lo decía G. Balandier–, de medios culturales con los cuales entretejer el pasado con el presente como tradición, sin incluir necesariamente el imperativo de destruir algo para lograr una permanente renovación, tan evocada en la retórica del desarrollo o del progreso.

Por eso me pregunto, o más bien afirmo que la cultura o una cierta parte de la cultura –a través de esta construcción sobre El Patrimonio–, acudió justo a tiempo para enfrentar la proliferación de no-lugares, como espacios deshistorizados en las ciudades, asociados con zonas de consumo globalizado y a vías que conectan zonas con sociabilidad efímera. Porque ni los grandes complejos habitacionales ni los centros comerciales componen escenarios habilitantes de intercambios sociales ricos e historizados, aunque impacten en la memoria afectiva de las personas resultando en adhesiones y/o en malestares diversos. Este estado de situación ha quedado registrado desde la década del ochenta en diferentes estudios socio-

antropológicos (ver Augé, y su propuesta de antropología de la soledad), en reflexión filosófica (Virilio, Castoriadis), en la literatura³ y con gran fuerza de comunicación masiva en el cine (entre otras, recuerdo el film de culto *Blade Runner*, de Riddley Scott).

Esas diferentes aproximaciones coincidieron en señalar o augurar el incremento del “malestar urbano”, más que el bienestar o el disfrute de espacios en la ciudad. Cornelius Castoriadis y Octavio Paz, en el programa *Réplicas* (emisión France Culture, julio 1996) dirigido por Alain Finkielkraut (ver *Diálogos* 2008) presentaban la cuestión en términos inquietantes pero premonitorios, en el sentido que visualizaron una senda que parecía conducir a un despertar del letargo o un retorno “al sentido común” (como le llamó M. Mafesoli, más de una década después):

“A.F.- Cornelius Castoriadis pregunto, a partir de esa expresión que usted utiliza como título de un artículo y de su libro: ‘La crecida de la insignificancia’. ¿Qué significa eso?

Cornelius Castoriadis: “Quiere decir en primer lugar que la insignificancia no es simplemente un estado que se instaló, sino una especie de desierto que avanza progresivamente en el mundo contemporáneo. Para retomar una expresión del libro, precisamente, el desierto crece; así como la insignificancia, porque como dice Octavio Paz, es una suerte de nihilismo, pero ridículo [...]

O.P.: “A mi criterio una de las paradojas más inquietantes del mundo moderno es esta coincidencia entre los avances de la ciencia, el desarrollo de la tecnología y la profunda degradación de todos los valores sometidos a estas leyes del intercambio económico, del intercambio comercial, del consumo. La sociedad moderna cambió a los ciudadanos en consumidores.

C.C.: “[...] Pero no se trata de *quién protege el desierto*, sino *quién propaga el desierto*— esa es la cuestión. Y creo que precisamente tenemos una situación que proporciona un desmentido a todas las teorías que se conocía de la historia, sobre todo de la historia de este último período.

C.C.: “[...] lo que hay es una especie de Niágara histórico; no hay conspiración aunque todo conspira en el sentido de que todo respira en conjunto, todo respira en la misma dirección: la corrupción que se volvió

3 No tengo la referencia, pero recuerdo haber leído buena crítica literaria de la obra de un joven autor francés que relata simplemente su cotidianeidad en la gran ciudad, donde concurre al trabajo todos los días y vuelve a su casa sin haber *hablado* realmente con nadie, porque no hay encuentros personales, ni espacios para encuentros, y su buzón de correspondencia le entrega una y otra vez estados de cuenta, facturas, publicidad, o sea escritura impersonal.

sistemática, la autonomización de la evolución de la tecnociencia que nadie controla, por supuesto el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que no hay preocupación por saber si lo que se produce le sirve a alguien, sino solamente por saber si es vendible. Y ni siquiera eso, porque si se lo produce se hará por medio de la publicidad, lo necesario para que sea vendible - todos esos fenómenos que conocemos.

O.P.: “[...] estamos frente a un proyecto histórico que hizo sus pruebas; es el progreso. Pero Castoriadis dijo cosas que son ligeramente diferentes. La primera, que me tocó profundamente, es que nosotros hemos reducido (la sociedad moderna ha reducido) el sentido de todos los valores al valor económico. Así que para renovar la sociedad habría que hacer una crítica: los remedios no son únicamente de carácter económico, son de un carácter más profundo, moral o espiritual, como se lo quiera llamar.”

Este es precisamente el aspecto que quería subrayar, expresado con magnífica sencillez en el diálogo evocado, y que se asocia fácilmente con lo dicho en párrafos anteriores y con lo que sigue.

Contribución de la cultura en el debate del desarrollo urbano: la idea de patrimonio marca límites

Leo en Rubens Bayardo, la siguiente puntualización al respecto:

Cabe dar la bienvenida a la consideración de la cultura en el desarrollo, en tanto esto permite franquear el economicismo previo e introducir nuevas perspectivas conceptuales y prácticas en la problemática. A la vez cabe ser cuidadoso al respecto, pues se detecta una suerte de moda culturalista que carga sobre la cultura el peso de lo que no se alcanza a resolver ni a discernir desde la economía y la política.

Diversos usos de la cultura terminan haciendo con ella una utopía, un bálsamo, una mención políticamente correcta, un apéndice decorativo, un fetiche disponible para mágicas soluciones, sin haber pasado por un análisis reflexivo del concepto y sus usos. No cabe duda que lo cultural está abarcando un espacio exorbitante con respecto a épocas anteriores y que la cultura es un instrumento blandido en procura de intereses, por parte de gobiernos, empresas, grupos sociales, organizaciones, individuos. Ante este instrumentalismo generalizado es conveniente asumir una posición ética que no se limite a valorizar los medios para alcanzar fines que permanecen indiscutidos. (Bayardo 2007: 87).

A pesar del riesgo del abuso de “culturalismo”, como señala Bayardo, reitero que cuando la cultura se tradujo en términos de valor de lo patrimonial, del cuidado del ambiente, comenzó a trabajar en favor de las ciudades, de una arquitectura más respetuosa de la escala humana, del entorno natural y sobre todo produjo argumentos, aunque no siempre atendidos, para frenar la compulsión constructora y demoledora, del gran capital, según Harvey.

la urbanización ha desempeñado un papel particularmente activo, junto con fenómenos como los gastos militares, a la hora de absorber el producto excedente que los capitalistas producen perpetuamente en su búsqueda de beneficios [...] Las crisis estallan recurrentemente en torno a la urbanización tanto local como globalmente, y las metrópolis se han convertido en el punto de colisión masiva –¿nos atrevemos a llamarlo lucha de clases?– de la acumulación por desposesión impuesta sobre los menos pudientes y del impulso promotor que pretende colonizar espacio para los ricos. (2008: 39).

Resultados locales de estudios antropológicos sobre la ciudad

En Uruguay los estudios que se pueden clasificar dentro de la especialidad antropología urbana o antropología de la ciudad, se consolidaron a partir de investigaciones financiadas por la Universidad de la República.

Se trata de estudios de caso, realizados con metodología etnográfica y con participación de equipos numerosos. Algunos hallazgos dieron la razón sobre el rendimiento de la aplicación de metodología y marcos conceptuales antropológicos sobre objetos complejos muy próximos, en nuestras ciudades. Encontramos barrios con fronteras, fuertes identidades urbanas y hasta generación de intolerancia de tipo etnocéntrica. Confirmamos en diferentes grupos etarios la consistencia de un imaginario “barrial” que se activa cotidianamente en etiquetajes binarios inapelables: hay “verdaderos vecinos” y “otros” recién llegados o intrusos. La construcción informal (popular) de una dicotomía historizada entiende que procede con objetividad cuando cristaliza en diferencias que abarcan al espacio, a las relaciones, a las personas, al estilo de vida: Antes/Ahora. Por cierto, que cuenta la construcción mítica del Antes (Romero 1995, Romero y Figueiras 1998) como época placentera, carente de conflictos, plena de ocasiones para juegos y vínculos vecinales, en escenarios públicos.

En Montevideo, en el barrio histórico y zona portuaria llamada Ciudad Vieja, vimos que se encuentran tanto ocupantes ilegales como habitantes originarios, y extranjeros de buen poder adquisitivo que eligieron para instalarse, en los últimos cinco años, la zona “más tradicional” de la ciudad, promoviendo así un

relativo proceso de *gentrificación*, con remodelación de viviendas de carácter, revalorización de tramos de calles y edificios, instalación de galerías de arte, de empresas vinculadas a exportaciones, estudios de abogados, museos, restaurantes, hostels, hoteles gay friendly, negocios de artículos de cuero y artesanías, además de otros emprendimientos con la meta de atraer turistas todo el año y principalmente en la época de los cruceros (grandes barcos con más de 2000 pasajeros que llegan por decenas en el verano).

Lo más novedoso en la secuencia de estudios en la ciudad ha sido el descubrimiento (gracias al relevamiento etnográfico realizado como Trabajos Prácticos por la generación 2008 del curso de Antropología Social, FHCE) de una numerosa colonia de inmigrantes peruanos territorializados en la Ciudad Vieja, porque en esta parte próxima al puerto, con buena cobertura en servicios, encontraron espacios disponibles en todo tipo de infraestructura, alojamientos baratos o vacíos para ocupar, guarderías, escuelas, y montaron pequeños negocios. También “descubrimos” grupos de inmigrantes coreanos que se encuentran en esa misma dinámica de poblamiento de una zona, que perdió hace décadas, su densidad poblacional originaria.

También hay lugares elegidos por jóvenes (varones) que viven en la calle, portales, entradas de edificios con arquitectura importante, que proveen abrigos para pasar la noche, para esconder pertenencias.⁴ Aquí encontramos un gran tema pendiente que refiere a la valoración estética y relacional (no sólo en términos de oportunidades de trabajo) del espacio urbano en sus lugares más concurridos. Hemos constatado que los lugares más densos de la ciudad atraen a jóvenes que viven literalmente en la calle, y declaran sentirse mejor viviendo en esta parte céntrica de la ciudad, aunque no tengan alojamiento, que en sus barrios originarios periféricos y/o precarios.

En los últimos años hubo en Ciudad Vieja desplazados y relocalizados (Romero 1999), pero también se organizaron cooperativas de vivienda que construyeron edificios bajos en la rambla portuaria con un diseño que armoniza estéticamente con la zona y que sobre todo le da vida a una parte que era considerada como imposible de frecuentar (el bajo del Bajo).

Además del variado panorama social evocado hay que tener en cuenta que en esta zona se concentra también la actividad financiera y bancaria del país, además de variedad de servicios, de centros culturales, museos y lugares turísticos, de donde concluimos que ésta es la parte que reúne la mayor diversidad cultural en Montevideo, donde uno se cruza cotidianamente con lo más parecido al

4 Estudios sobre varones jóvenes viviendo sin techo, Romero *et al.* (2005), Rial, Rodríguez y Vomero (2007).

cosmopolitismo y la variedad que pueda encontrarse en las llamadas ciudades mundiales.

Tendencias globales, ecos locales

En la siguiente, y breve reseña, quiero llamar la atención sobre fenómenos que podemos relevar en Montevideo y comparar con hechos similares en otras ciudades, es decir que más que hechos específicos, exóticos por lo locales, estamos observando manifestaciones locales de tendencias globales.

- Existencia de redes metropolitanas, no sólo comercio, transporte, turismo, sino también por movimientos migratorios hacia determinadas ciudades.
- Flujos paralelos de comercio informal internacional entre ciudades (algo así como el comercio lejano analizado por Samir Amín hace décadas para el mundo árabe antiguo) conformando redes en un sistema mundial no hegemónico (ver Lins Ribeiro 2007).
- Búsqueda del Antes: retorno general y democrático hacia espacios ‘domesticados’, contextos relacionales, con vínculos ‘cara a cara’, preferencia por ciudades más chicas o de provincia, e incluso traslados inéditos de gente en diferentes edades en búsqueda de un hábitat natural, en el campo o en la costa.
- Los sectores acomodados hace años que están procesando la huida de las grandes ciudades, el fenómeno fue estudiado por ejemplo en Bruselas, donde se demostró que el centro de la ciudad logró mantener condiciones de dinamismo urbano como para recibir al turismo gracias a que población de inmigrantes, con bajos recursos, fue repoblando esa zona céntrica abandonada por los bruxellois (¿estarían los peruanos en Ciudad Vieja cumpliendo similar función?).⁵
- Los Centros históricos de las ciudades que han sido rehabilitados urbanísticamente no siempre han sido rehabilitados, permanecen como escenarios vacíos y hasta peligrosos (en fecha reciente, en ciudad de Guatemala nos desaconsejaron vivamente visitar el barrio histórico, a ninguna hora del día). En Uruguay el

5 "Between 1960 and 1995 some 250.000 white belgians moved to suburbia, while a similar number of non white belgians (the majority of them being families with kids) moved into the inner-city residential areas. They effectively repopulated vast parts of the inner city thereby preventing the city from a depopulation disaster, keeping the city lively and young and adding to its cultural diversit" (Baeten 2001).

barrio histórico de Colonia del Sacramento se asemeja más a un escenario cuidado para el disfrute de visitantes que a un lugar habitado por verdaderos lugareños (ver tema del costo de tierra urbana o del metro cuadrado de edificación, por demanda de grandes inversores o capitales privados).

- Presencia y presión de capital internacional, o excedente de capitales inversores en busca de inversiones en la construcción: según David Harvey la China nos estaría “salvando” (a nuestro país entre otros tantos), porque absorbe por el momento gran parte de ese capital excedentario que busca fijarse en lo inmobiliario. De todas formas, en Montevideo puede constatarse que también por aquí asoman capitales, empujes inversores. Un ejemplo son los proyectos de torres de gran altura para Montevideo, con el argumento que la ciudad “necesita modernizarse”, ponerse a la altura de consumidores exigentes, de la demanda de inversores extranjeros.⁶

La diferencia con ejemplos internacionales y/o regionales, citados por Harvey, es que en Uruguay los conflictos se han planteado entre las empresas y arquitectos por un lado y por otro, los pobladores o vecinos que pertenecen a sectores acomodados, que manejan argumentos y estrategias profesionalmente documentadas para la defensa de sus derechos, derecho a que no se les arruine el entorno, a mantener la armonía estética de los lugares. Fue el caso de un proyecto, que generó discusión y por el momento fue descartado, para la construcción de dos torres sobre el puerto del Buceo, tapando la vista sobre el mar a otros edificios. También se descartó, por ahora, la propuesta de desplazamiento del cementerio en el mismo barrio, para construcción de edificios sobre esa parte de la faja costera, zona “privilegiada de la ciudad”.

La pregunta evidente es: ¿existe realmente necesidad o una demanda de apartamentos de ese tipo? a priori parecería que ya hay una oferta más que suficiente para una población que no está precisamente en crecimiento demográfico, ni registra cifras significativas de inmigrantes que requieran alojamientos caros. La explicación debería buscarse más por el lado de la inversión que interesa al gran capital, tal como plantea David Harvey, y en la independencia entre la necesidad y el interés de venta que planteaba C. Castoriadis en el diálogo citado. O sea si se construyen apartamentos excedentarios igual se hará lo necesario para venderlos, se creará artificialmente la “necesidad” de que se adquiera ese tipo de bien.

6 Ya están encaminados proyectos de torres de 40 y 50 pisos en Punta del Este, principal centro balneario del país donde el cemento y las construcciones en altura ganaron espacio. Se trata en su mayoría de apartamentos en régimen de residencia secundaria, con ocupación de pocos días en el año. Una pequeña porción en la península, declarada zona patrimonial, permanece como testimonio del ambiente y la arquitectura que trajo prestigio a Punta del Este (ver foto).

En su artículo “El derecho a la ciudad”, David Harvey prevé que pronto las favelas de Río de Janeiro dejarán el sitio panorámico que tienen, para que allí se construyan edificios apropiados al gusto de sectores acomodados; es de prever que en esos lugares la oposición se hará desde otros argumentos y quizás ya más dentro de un paradigma de lucha de clases.

Con referencia a los desacuerdos u oposición de actores locales a este tipo de proyectos “modernizadores”, que ponen en posiciones enfrentadas a técnicos y población, postulo una cierta analogía entre la situación de los arquitectos (en términos genéricos y como autores visibles de proyectos) y de los médicos, (en términos genéricos y como actores visibles del sistema de salud). ¿Por qué esta analogía? porque en el área de la salud también se observan enfrentamientos: la sociedad civil o el imaginario social ya no soporta calladamente un cierto tipo de poder médico, cuestiona, exige y hasta entabla juicios y reclamos. Algo similar está ocurriendo con los proyectos arquitectónicos que amenazan algún aspecto del bienestar de poblaciones establecidas, quienes se organizan, piden audiencia a autoridades, oponen recursos o proyectos alternativos, entre otros. Estas acciones pueden llegar a detener o desactivar proyectos que se consideran lesionadores de derechos.

Ya tenemos ejemplos en el mundo de que cuando el cuestionamiento social retroactivo logra un consenso, se hace evidente la obsolencia o carácter nocivo de ciertas construcciones, y se procede a demoliciones o a la “destrucción creativa” como se le denomina en Francia; el ejemplo paradigmático de demolición de complejos habitacionales comenzó con el enorme edificio de La Courneuve en el año 2007, en la banlieu de París. Ex orgullo de la “arquitectura moderna” de los años sesenta, La Courneuve fue abatida por implosión en menos de 3 minutos; en su lugar se construyen edificios bajos, casas individuales, con un plan de realojo de habitantes.

Potencial trascendencia de estudios urbanos de antropología

Las anteriores consideraciones teóricas y evocación de casos empíricos fundamentan el interés antropológico en la observación tanto de la vivienda, como de las formas de habitar y de construir, que responden no sólo a condiciones económicas sino también y fundamentalmente a representaciones públicas y privadas existentes en la sociedad en períodos historizables. Al respecto es imprescindible recordar que ya se observó hace por lo menos cuatro décadas en los Estados Unidos cómo el ideal de familia y de vivienda-tipo literalmente trasplantó a suburbios, es decir fuera de las ciudades, a millones de parejas en período biológicamente fértil. Décadas después el deseo de retornar o reintegrarse a las ciudades de las mismas personas –en edades avanzadas y en hogares de donde los hijos migraron– ya

no puede procesarse con la misma facilidad. Este proceso se ha observado en las grandes ciudades del mundo occidental, desde Bruselas, Roma, París, New York, San Pablo hasta Montevideo: movimientos de expansión hacia fuera de las ciudades, vaciamiento de zonas céntricas, producción de “ciudades satélites”, “ciudades dormitorio” o “filamentos urbanos”, luego ocupación de las zonas desertadas por sectores de menores ingresos (más arriba mencionamos el caso de Ciudad Vieja y sus períodos de ocupantes ilegales, de inmigrantes recientes, etc.).

Estos últimos son candidatos a ser desplazados cuando se produzca el “retorno” o deseo de invertir en propiedades en los *centre-ville*. La ciudad oscila entre períodos alternativos de desvalorización y luego revalorización de los centros históricos, con la aplicación de programas llamados de ‘recualificación’ y ‘rehabilitación urbana’, con la secuela de la *gentrificación*, es decir desplazamiento de población con poco poder adquisitivo y sustitución por estratos más pudientes, de acuerdo al alza de los valores inmobiliarios. El fenómeno socio económico y cultural asociado a la recualificación urbana también se vincula con una nueva valorización o prestigio de lo antiguo, de lo tradicional, gusto por vivir en barrios históricos, como expresión de tendencia posmoderna o del pseudo-tradicionalismo, que como decía Balandier, permite captar y domesticar cambios muy rápidos.

En el caso montevideano el proceso está llegando a este último tramo, con desaceleración de la fuga hacia fuera de la ciudad, con problemas a resolver por las economías familiares, municipales y estatales, y una secuela de enormes problemáticas socioculturales, además de infraestructura abandonada a lo largo del verdadero corredor urbano que se formó desde la ciudad de Montevideo hacia el este. La llamada “ciudad de la costa”, refiere al uso y poblamiento todo el año de lo que fueran viviendas secundarias (en su mayoría ya existentes, otras más recientemente construidas) en localidades balnearias hasta una distancia de aproximadamente 50 kilómetros de la capital. Lejos de tratarse de una “ciudad” sobre la costa, este tipo de urbanización no planificada conforma un verdadero “filamento urbano”, sin centros materialmente reconocibles ni simbólicamente asumidos como lugares de identificación.

Faltaría profundizar, hacer estudios comparativos, sobre la problemática sociocultural que contiene la existencia de esta modalidad difundida, de la que tenemos evidencia cercana, de producción artificial y explosiva de no-ciudades (parafraseando la idea de no-lugares, de Augé). La hipótesis subyacente es que en estas relativamente nuevas formas urbanas o urbanizaciones, se producen en la materialidad del territorio *hábitats* desprovistos del sentido social, de la calidad de vida (muy posiblemente añorada) existente en barrios de la ciudad (ciudad genérica) desde donde muchos partieron originalmente; la necesidad de ajustar presupuestos escasos o la esperanza de una vida más libre, con más naturaleza alrededor, entre otras razones, revelan en corto tiempo la limitación de las

“soluciones” adoptadas. Hay una gran complejidad a reconocer, describir, analizar. Se trata de un objeto de estudio sobre el cual la concentración de las diferentes miradas y conocimientos técnicos de las diferentes disciplinas podrían producir modelos interdisciplinarios de abordaje e interpretación capaz de ser aplicados en diferentes realidades y latitudes con características semejantes, comparables.

La opción de colocarse en, o construir, un punto de vista interdisciplinario sobre la ciudad y algunos de sus problemas o transformaciones, responde de alguna manera a una utopía epistemológica que ya hace un tiempo se ha instalado en el horizonte académico de investigadores de diferentes corrientes teóricas, sin que existan aún instrumentos muy probados como para avanzar en una definitiva y generalizada producción interdisciplinaria para todos los campos del conocimiento. Tenemos de todas maneras avances en la cooperación, en la conformación de equipos multidisciplinarios, en el reconocimiento y sensibilización en torno a competencias que puedan ser mutuamente exploradas y valoradas, sobre todo puestas al servicio del mejoramiento del conocimiento y abordaje de los temas. Uno de ellos concierne sin duda a la vida en las ciudades, la variedad de percepciones y formas de construir vivienda, de organizar el tránsito, procesos de *gentrificación*, especulación inmobiliaria por parte del sistema (o mercado) y resistencia, movilizaciones o creatividad por parte de la sociedad civil, de actores sociales concretos.

Perspectivas y capitalización de experiencias

Estamos advertidos que en toda aproximación sobre la ciudad y sus transformaciones habrá de tomarse en cuenta, en los diferentes casos, repercusiones del contexto global, porque es desde allí de donde vienen hacia las ciudades y las personas, las tendencias, los capitales, que van a transformar la infraestructura y la vida cotidiana de los colectivos en sus territorios. Desentrañar la lógica o el sentido de acciones que se observan por parte de actores sociales, lleva a constatar que existen matrices reconocibles; con diferencias relativas los comportamientos humanos tienden a tener ciertos patrones comparables. De ahí el valor de esfuerzos académicos de reflexión y cooperación como lo es el Taller de Urbanismo Activo (2010), iniciativa que es deseable consolidar para enriquecimiento de los grupos implicados y valorización del potencial de conocimiento y abordaje interdisciplinario movilizado.

En diferentes aproximaciones, y la literatura especializada lo confirma, vemos que las personas no están totalmente alienadas como para no darse cuenta de que todo desarrollo y crecimiento de la ciudad no trae aparejado el desarrollo y crecimiento de ellos mismos, de sus relaciones, de sus vidas. Pero no siempre encuentran los medios como para organizarse y contrarrestar la fuerza del capital

o su conjunción con el poder político. Otra cuestión es que desde la Universidad (genérica) no se han construido herramientas que faciliten una labor junto con la sociedad civil, en la resolución participativa de problemas urbanos o para apoyar eficazmente a las personas y sus circunstancias.

En este sentido los estudios de redes, de impacto cultural de obras, la inserción en equipos multi o interdisciplinarios se perfila como estrategia apropiada para que se expanda y consolide el aporte de la antropología junto con otras disciplinas más asociadas a la producción directa, material, del habitat y del territorio urbano.

Desde la perspectiva planteada se puede evaluar y confirmar la impresionante riqueza de temas y objetos de estudio, y expertise, en nuevos abordajes que tengan en cuenta el ambiente, la cultura en su contexto, el respeto por el patrimonio natural y el construido de todas las épocas.

Referencias citadas

- Baetan, Guy. 2001. Clichés of Urban Doom: The Dystopian Politics of Metaphors for the Unequal City. A view from Brussels. *International Journal of Urban and Regional Research*, 55-69
- Balandier, Georges. 1993. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Bayardo, Rubens. 2007. "Cultura y desarrollo: ¿nuevos rumbos y más de lo mismo?". En: Gisele Marchoiri Nussbaumer (org.), *Teorías y políticas da cultura*. pp. 67-94. Salvador: EDUFBA.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castoriadis, Cornelius y Octavio Paz. 2008. "Diálogos". En: Alain Finkielkraut (org.), *Pasajes extraídos del diálogo entre Octavio Paz y Cornelius Castoriadis*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Finkielkraut, Alain. 2005. *Nous autres, modernes. Quatre leçons*. Paris: Gallimard.
- Harvey, David. 2008. "El derecho a la ciudad". www.fadu.uba.ar/mail/difusion_extension/090522_bol.pdf
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2001. "Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo". En: Daniel Mato (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.
- Malraux, André. 2007. "El prodigioso espectáculo de la ciudad muerta". En: *La reina de Saba. Una aventura por el desierto del Yemen*. pp. 95-122. Barcelona: Península.

- Mato, Daniel. 2005. "Instituciones privadas, empresarios, dirigentes sociales, economistas, periodistas y otros profesionales en la producción y difusión mundial de ideas (neo)liberales". En: Daniel Mato, (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Romero, Sonnia. 2010. "Curso Antropología de la ciudad". Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata. FHCE.
- _____. 2010. Lo urbano atrapado en representaciones sobre modernidad y desarrollo *hábitat/vivienda*, (2): 10-13.
- _____. 2003. "Prefacio". En: Ariel Gravano, *Antropología de lo Barrial*. pp. 7-10. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- _____. 1998. "Relocalización urbana y descompensación social en el Montevideo contemporáneo". En: *Vivienda Popular*. Montevideo: UdelaR.
- Romero, Sonnia y M. Figueiras. 2002. "Colón, Abayubá, Pueblo Ferrocarril. Aproximación antropológica a tres zonas del noroeste montevideano". En: *Vivienda Popular*. Montevideo: UdelaR

Maternidades e intervención estatal en mujeres usuarias de pasta base: apuntes desde Uruguay¹

LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ

Introducción

El artículo pretende aportar al conocimiento de la vida de mujeres-madres-usuarias de pasta base de cocaína –tipo de cocaína fumable elaborada a partir de la hoja de coca– en Montevideo (Uruguay), profundizando en sus experiencias de maternidad y en su vínculo con instituciones estatales durante el embarazo y desde el momento en que paren a sus hijos. Se observa en especial el lugar que ocupan la dimensión de género y las moralidades en la estructuración de estos dispositivos de atención.

Qué define la maternidad es un debate en permanente redefinición, conectado con las formas de construir y des-hacer las posiciones de género (Butler 1990). Su relevancia como tema antropológico radica en su potencial para relacionar esencialismos y relativismos, lo general y lo particular, la “naturaleza” y la “cultura”. Una de las preguntas que mejor sintetiza estas tensiones puede ser la que hace décadas planteó Ortner (1979): “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura?”, pues hace visible que el género involucra relaciones de poder y desigualdad entre los sexos. Las feministas y teóricas del género críticas del “amor maternal” han dedicado cuantiosos esfuerzos en demostrar que la maternidad no responde a atributos sustanciales de las mujeres (Badinter 1981, Sheper-Hughes 1997); en cambio, la femineidad como la maternidad se piensan como significantes en disputa bajo condiciones socio-históricas particulares.

1 Original tomado de: Castelli, Luisina. 2017. Maternidades e intervención estatal entre mujeres usuarias de pasta base. Apuntes desde Uruguay. *Nueva antropología*. 30 (87): 66 – 84.

En las sociedades occidentales la maternidad se ha construido como una condición definitoria del ser mujer, pero no siempre fue así. Como señala Imaz (2010: 24), la “maternalización de la mujer” surge durante el siglo XVIII. En el presente avizoramos algunas mudanzas en este modelo, pero no deja de ser la concepción paradigmática. A través de la naturalización de la maternidad como destino biológico y social de las mujeres se ha aceitado una poderosa maquinaria de sujeción y control de sus cuerpos y sexualidades; incluso, como este caso evidencia, la supeditación de sus derechos como mujeres a los de sus hijos. La construcción dominante ordena que el lugar de la mujer, pero sólo en tanto madre, es sagrado, pues su cuerpo reúne y organiza las fuerzas de la “naturaleza” mediante la procreación. Durante el embarazo, “por fin (escribía De Beauvoir) su cuerpo es de ella, puesto que es del hijo que le pertenece. La sociedad le reconoce su posesión y la reviste, además, de un carácter sagrado. El seno, que antes era un objeto erótico puede exhibirlo ahora, porque es fuente de vida” (2013: 480). Esta posición social distinguida, distinto que privilegiada, resulta irreprochable sólo si la mujer/madre es una *buena madre*. Ser madre supone al mismo tiempo un estatus social irreversible, más allá de las múltiples posibilidades en que puede devenir. Así, si toda mujer es una potencial madre y serlo supone determinados atributos morales que deben incansablemente ser demostrados, pensar las conexiones entre maternidad, consumo de pasta base y pobreza, pareciera delinear sino situaciones excluyentes, al menos realidades signadas por una tensión permanente.

Si reparamos en la edad, buena parte de las mujeres-madres que consumen pasta base son jóvenes pero viven como si fuesen adultas. La juventud, construcción relacional a la posición social de los sujetos (Bourdieu 1990), al género y a la generación (Margulis 2001), se desvanece entre las mujeres sobre las que trata este trabajo. En sus vidas atravesadas por la escasez, la juventud no encuentra condiciones de posibilidad y las transiciones a la adultez ocurren en edades tempranas, siendo la maternidad un hecho lugar sustantivo. Esta característica se extiende entre la población de los sectores sociales de menores recursos, a los cuales en su amplia mayoría ellas pertenecen (Suárez y Ramírez, 2014). En Uruguay “casi la mitad de la sociedad [...] se reproduce entre los sectores de más escasos recursos (43% de los niños nace en hogares con necesidades básicas insatisfechas)” (Rostagnol 2012: 201).

Este artículo se basa en un estudio etnográfico realizado durante parte de 2013 y 2015, en un hospital público de maternidad de la ciudad de Montevideo con mujeres usuarias de pasta base que eran atendidas al momento de parir (Castelli 2016).² Se suma a un conjunto de etnografías producidas por investigadores de/en la región, que se han preocupado por esclarecer las tramas cotidianas en las que

2 Este trabajo se enmarcó en las investigaciones del Núcleo Interdisciplinario Infancia 2020 (Universidad de la República) entre 2012 y 2014, bajo la coordinación de los doctores Gabriel González y Mario Moraes.

se desenvuelven las vidas de las y los usuarios de pasta base, las características de los escenarios de consumo y de compra-venta de la sustancia (Albano *et al.* 2014, 2015, Castilla y Lorenzo, 2012; Castilla, Epele y Olsen, 2012, Fraiman y Rossal 2011, Epele 2010, Melotto 2009, Rossal 2013, Rui 2012). Los “continuos de violencia” (Bourgois 2010) que viven los sujetos marginalizados en su vínculo con el Estado también se basan en desigualdades de género. Lejos de ser “empoderante”, la atención sanitaria que reciben las mujeres pobres reduce su autonomía y refuerza su posición social subordinada, a través de mecanismos de atención expulsivos y de su no reconocimiento como “sujetas morales” (Rostagnol y Viera 2006).

Por otra parte, el “problema de las drogas”, no es nuevo en América Latina. El consumo de pasta base aparece entre los países andinos durante los setenta, extendiéndose al Cono Sur en el 2000. Esta nueva oleada comienza junto con las crisis económicas que irrumpen en Argentina en 2001 y en Uruguay en 2002 y se la relaciona con cambios en las formas de producción y distribución en las redes del narcotráfico (Garibotto *et al.* 2006). En Uruguay ocho de cada diez usuarios son hombres, tres de cada cuatro tienen menos de 30 años y siete de cada diez viven en la capital del país (OUD 2012: 33). En síntesis, se podría decir que el consumo de pasta base es principalmente una práctica de hombres-jóvenes-pobres, pero formular el problema en términos estadísticos encubre que las mujeres afrontan problemas específicos. En particular las situaciones que involucran maternidad y consumo presentan escollos que se reproducen en el tiempo y que se caracterizan, como intentaré mostrar, por una relación conflictiva y desigual entre las mujeres y diversas instituciones estatales.

Las mujeres cuyas experiencias de vida aquí aparecen son aquellas que en el contexto del hospital declararon haber consumido pasta base en algún período durante el embarazo, que sostenían dicha práctica al momento del parto, o que el equipo de salud constató mediante *screening* de orina, técnica a través de la cual puede detectarse la presencia de metabolitos de cocaína³ entre 48 y 72 horas luego del último consumo (Moraes *et al.* 2010). Sin embargo resultados sobre análisis de meconio⁴ –donde también pueden encontrarse los metabolitos de cocaína–, dan cuenta que no son ellas las únicas usuarias de pasta base o de cocaína atendidas en este hospital. Una porción de las usuarias pasa desapercibida. Aquellas que lo hacen explícito son las que se encuentran más afectadas por el consumo, en

3 Los metabolitos son sustancias o moléculas generadas por el organismo a lo largo del proceso metabólico de otra sustancia. La presencia de metabolitos de cocaína puede estar indicando indistintamente el consumo de pasta base, clorhidrato de cocaína o *crack*.

4 El meconio es la primera deposición del neonato. Suele ser expulsado entre 12 y 28 horas después del nacimiento: “Se acumula desde el segundo trimestre del embarazo y es metabólicamente inerte, por lo que una vez los tóxicos o sus metabolitos llegan, permanecen fosilizados en altas concentraciones, permitiendo su estudio posterior” (Manrique, Puentes y Orjuela 2007: 78).

pocas palabras: las que no pueden esconderlo. Es específicamente sobre estas mujeres que nos referiremos aquí. Las conclusiones que se presentan no pueden generalizarse para el conjunto de usuarias.

La pertenencia de esta población casi en su totalidad a los sectores sumergidos en la pobreza y la detección del consumo de pasta base y otras sustancias –con frecuencia aparece el uso de marihuana, tabaco, alcohol y/o psicofármacos– son los disparadores de un dispositivo de atención que estudia su situación socio-económica y su estado psíquico para ejercer la maternidad. Al sopesar los factores de protección y riesgo es especialmente examinada su actitud hacia el consumo. Esto resulta clave para entender cuál es la trayectoria que siguen las mujeres, primero porque durante el “pasaje” por el hospital se inicia una etapa del proceso de maternidad sobre la cual inciden las disposiciones normativas y prácticas de esta institución; y segundo, porque dado que esta población atraviesa particulares condiciones de exclusión y estigmatización relacionadas al consumo, los momentos en que son captadas por alguna institución estatal resultan clave para promover su cuidado e inclusión social. Al hablar de “pasaje” me refiero estrictamente a los espacios físicos, puesto que los vínculos, atravesamientos y/o dependencias de los sujetos a las instituciones son permanentes y parte constitutiva de ellos. En esta línea, argumentaré que las relaciones entre los mecanismos burocrático-institucionales y las concepciones morales sobre la maternidad, al exigir a las mujeres condiciones de vida que no tienen, las subordinan a formas de control que perduran en el tiempo y se tornan cíclicas, convirtiendo sus experiencias de maternidad en sufrimiento.

Enfoque metodológico

Este estudio se basa en el método etnográfico y busca comprender la vida de estas mujeres desde *su* perspectiva. Realicé observación participante, charlas informales y registro, cuidando de no exponer a mis interlocutoras, preservando sus identidades y respetando su deseo de hablar o callar. De acuerdo Farmer (2004: 308), cuando la etnografía se da con poblaciones vulnerables y buscando desentrañar relaciones de desigualdad socio-económica, de género u otro tipo, una de las claves está en mantener el foco en lo que él llama la “materialidad de lo social”; es decir, en el examen de los modos en que la violencia estructural opera en los cuerpos y vidas de las personas. Para Farmer (2004), la comprensión de los fenómenos de padecimiento social sólo se torna completa si se coloca lo “etnográficamente visible” en diálogo con la historia y la biología, pues estas perspectivas aportan información relevante para conocer la corporización de las desigualdades –bajo la forma de enfermedades, riesgos e incluso muerte– a lo largo del tiempo.

La exploración en campo tuvo dos etapas, una durante la segunda mitad de 2013 y otra entre abril y mayo de 2015. En el primer período concurrí al hospital cada semana y entablé vínculo con mujeres que permanecían internadas luego del parto, entre quienes se sospechaba o se había confirmado el consumo de pasta base al menos en algún momento del embarazo. En ocasiones conocí a sus familiares, generalmente otras mujeres –sus madres, hermanas–, y a sus parejas, no siempre padres biológicos de sus hijos, aunque en buena parte de los casos se encontraban solas por completo. Su precario estado de salud, en algunos casos también el de sus hijos,⁵ y los tiempos del dispositivo a través del cual se determina a quién se adjudica su tenencia, hace que en buena parte de los casos las mujeres y/o sus hijos permanezcan internados entre una y dos semanas, lo que hizo posible encontrarlas en repetidas ocasiones.

La segunda etapa estuvo destinada a la realización de entrevistas en profundidad con profesionales del equipo de salud (médicos/as de distintas especialidades, enfermeras y trabajadoras sociales). Indagué sus percepciones sobre las mujeres, el consumo y sobre el procedimiento institucional que las aborda desde el momento en que llegan al hospital hasta que son dadas de alta. También consulté los procesos burocráticos en las situaciones en que se judicializa la tenencia de las y los recién nacidos. Me interesaba observar las peripecias de la maternidad y los recorridos institucionales que las mujeres realizan una vez que han parido.

La escucha atenta y la búsqueda de empatía fueron las premisas de las instancias de encuentro con las mujeres, lo que supone habilitar el diálogo sobre todo tipo de cuestiones y no solo indagar en “lo problemático” en sus trayectorias de vida. En algunos casos la temática del consumo de drogas y la maternidad eran traídos a la conversación sin mayores reparos, pero en general el tema del consumo era evitado hasta comprender que lo que conversáramos no incidiría en las decisiones que el equipo de salud tomara sobre la tenencia de sus hijos.

Como orientación metodológica específica privilegié la posibilidad de entablar diálogos informales con las mujeres, en lugar de recurrir a la entrevista estructurada. Entendí más adecuado sostener el registro de las interlocuciones, de las visitas al hospital y de los sucesivos encuentros con cada una, a partir del uso metódico del diario de campo. Varias cuestiones me condujeron a esta decisión: en primer

5 El consumo de cocaína (en forma de clorhidrato, pasta base o *crack*) en el embarazo, está asociado a mayor incidencia de infecciones maternas bacterianas, infecciones de transmisión sexual entre ellas sífilis, Virus de la Inmunodeficiencia Humana (VIH) y hepatitis B y C. También, a parto prematuro, desprendimiento de placenta normoinsera, abortos y óbito (Moraes *et al.* 2010: 102). Respecto a los efectos específicos sobre el recién nacido, se asocia el consumo de pasta base con “retardo de crecimiento intrauterino, bajo peso de nacimiento, alteraciones neurológicas, aumento de la morbilidad y mortalidad infantil, especialmente la perinatal” (Mena *et al.* 2000: 1093).

lugar, por razones éticas el trabajo debía ser lo menos invasivo posible. Hay que tener en cuenta que se trata de mujeres que acaban de parir, que necesitan cuidados, se sienten doloridas y la mayor parte de las veces transitan por este espacio en completa soledad. A su vez, mientras permanecen en el hospital los cuestionarios sobre su vida, sus proyectos, los apoyos por parte de familiares son frecuentes. Allí son más que cualquier otra cosa sujetas de intervención y, dada la comprometida situación en la que las coloca la detección del consumo, deben estar dispuestas a responder siempre. El mostrarse violentas u obstinadas aumenta las probabilidades de ser separadas de sus hijos. Por último, evitar el uso de cuestionarios y grabador permitía ubicarme en un lugar más asociado a una compañía, una escucha, que a una de las funciones de intervención/control hospitalarias.

Las reflexiones de las páginas que siguen se basan en las situaciones de vida conocidas y en la puesta en relación de las distintas perspectivas de las y los interlocutoras/es consultados. Creo importante hacer explícito que escribo desde un lugar comprometido con la búsqueda de equidad de género, emancipación y respeto por las mujeres; y hago propia la postura de Nancy Scheper-Hughes (1997) para quien la etnografía es además de una reflexión crítica, un instrumento político para visibilizar las condiciones de vida de las poblaciones marginalizadas.

Cadena de descuidos

Al llegar al hospital me dicen que ingresó una madre consumidora, Nadia de 23 años. Además de la hija que acaba de nacer, tiene una niña de 6 años y un niño de 1 año y 4 meses; los dos últimos son de su pareja actual, quien ahora está en prisión, y la mayor es hija de una pareja anterior. No tiene la tenencia de ninguno de sus hijos, sin embargo viven con ella, con su hermana, y con los hijos de ésta. Su hermana parece ser la persona más cercana con quien Nadia cuenta, fue quien la acompañó al momento del parto y quien durante estos días cuida de sus hijos; tal vez por eso no ha podido visitarla en el hospital. Desde que llegó se encuentra sola.

Hablaba con tranquilidad pero su estado de angustia era evidente. La acompañé a ver a su bebé a la sala de cuidados especiales⁶ y mientras conversamos soltó algunas lágrimas. Le preguntó a la enfermera por qué la bebé ya no estaba en una de las cunas cerradas donde la habían puesto en un principio, y ésta contestó brevemente: “porque ahora está ahí”, agregando luego: “tiene que traer ropa para su bebé, madre”. De

6 Cuando los bebés nacen prematuros, con alguna patología o se considera que la madre no está en condiciones de ofrecerle cuidados mínimos, son trasladados a esta sala.

regreso a la habitación nos encontramos con una psicóloga; ellas ya se conocían, pues Nadia había pasado por este hospital cuando tuvo a su niño, instancia en la que también fue detectado el consumo. Me permitieron permanecer durante la entrevista. La psicóloga le realizó algunas preguntas sobre cuándo fue el parto, si consumía, qué consumía, sobre su pareja, en qué barrio vive y le aconsejó comunicarse con algún familiar, remarcando: “es importante que en el hospital vean qué apoyo tenés”. Días más tarde Nadia me cuenta que, acatando la recomendación de la psicóloga y aún sin estar de alta, salió del hospital en busca de su hermana para que se hiciera presente. Para llegar al barrio pidió monedas en la parada de ómnibus. (Diario de campo, setiembre de 2013).

Como en la historia de Nadia, buena parte de las mujeres que consumen pasta base viven la experiencia del embarazo, el parto y la maternidad que se instala a partir de entonces, en similares condiciones de desamparo afectivo y estatal, apoyándose en redes de cuidado conformadas por mujeres de su entorno familiar. Llegan al hospital desprovistas de compañía y recursos y, muchas veces, sin tener claro dónde van a ir luego.

A diferencia de las mujeres de sectores sociales medios y altos, quienes asumen la maternidad en estrecha relación al veredicto médico formulado en los primeros meses del embarazo (Imaz 2010a y 2010b), aquí la maternidad suele inaugurarse a partir del parto y no antes y está vinculada a la parcial o total ausencia de controles médicos, las dificultades para abandonar o moderar el consumo durante este período y las condiciones de precariedad presentes en su vida de todos los días. Estos factores aumentan los riesgos de sufrir múltiples violencias, constriñe sus posibilidades su cuidar de sí mismas y de vivir el embarazo en condiciones dignas. Ser cuidadas por familiares también supone dificultades pues el consumo y la precariedad acarrea tensiones y conflictos; y recibir cuidados por parte del Estado resulta todavía más complejo, pues con frecuencia se las responsabiliza por no haber realizado la rutina de controles médicos, y se las considera negligentes cuando permanecen viviendo en la calle.

Esta valoración individualista pierde de vista la dimensión estructural del problema y la incapacidad de las instituciones para protegerlas, acentuando la reproducción generacional de la brecha social. Estos aspectos resultan de especial relevancia en el contexto uruguayo caracterizado por una fuerte presencia estatal en la regulación de la vida social. Una mirada en retrospectiva a la intervención estatal sobre las poblaciones marginalizadas revela que ésta ha sido eficaz para aparecer bajo múltiples maneras en sus trayectorias de vida, más no para modificar las condiciones acuciantes que los oprimen (Fraiman y Rossal 2009). El caso de estas mujeres es un ejemplo claro de que el desenvolvimiento de lo que Foucault llamó gubernamentalidad, “entendida en el sentido amplio de técnicas y procedimientos

para dirigir el comportamiento humano” (Foucault 1997: 82, citado en Rose, O’Malley y Valverde 2006: 114), ata sus vidas a intervenciones institucionales que fijan su posición social en lugar de modificarla, y tornan cíclicos padecimientos como las sucesivas maternidades en condiciones de desamparo, la separación de sus hijos y los incesantes intentos por recuperarlos.

Una prueba de omisión del Estado con respecto al cuidado de las mujeres durante el embarazo se hace evidente en el momento en que arriban al hospital a parir, con un estado de salud frágil. Poner el énfasis en que “no tuvieron” o “no recibieron” atención médica –entre otros tipos de cuidados que requieren– es una forma de mover el foco de la responsabilización de las mujeres hacia la del Estado; y ayuda a visibilizar que éste fue poco eficaz en establecer a lo largo de sus vidas –y en especial en las situaciones que las involucran en tanto madres–, un vínculo estable y basado en la confianza que permitiera cuidarlas.

Dado que muchas de ellas tienen varios hijos, el hospital, en tanto espacio inevitable, es un lugar clave para comenzar a cubrir las necesidades que ambos requieren, y desarrollar estrategias que apunten a modificar sus trayectorias de marginalidad. Sin embargo, ocurre que las mujeres que ya tuvieron hijos y que conocen el riesgo de ser separadas de ellos, temen realizar consultas. La desconfianza por parte de usuarios/as de pasta base hacia las instituciones de salud fue notada por Epele (2007), para quien la mayor preocupación de estos sujetos es ser criminalizados por su consumo. Como resultado “la duda, la sospecha, la desconfianza [...] se convierten en una de las barreras más importantes con las instituciones de salud” (Epele 2007: 167). Sus percepciones están fundadas en las experiencias previas con el sistema de salud, y en el vínculo conflictivo con otras instituciones y agentes estatales, como la policía. Entre las que sostienen un consumo intensivo, concurrir a un centro de salud resulta aún menos probable por las propias limitaciones que impone tales circunstancias. En un caso o en otro, el evitar el contacto con las instituciones de salud guarda relación con sentimientos de temor a sufrir represalias. Ellas no ven al hospital como un lugar donde solicitar ayuda; por el contrario, allí se sienten amenazadas y, sobre todo, sienten que se exponen a perder a sus hijos.

La falta de una atención adecuada podría comenzar a revertirse cuando llegan al hospital; sin embargo, las intervenciones están orientadas principalmente a “proteger el bien supremo, que son los niños”, como me comentaron en repetidas ocasiones distintos integrantes del equipo de salud. Aquí no se pone en tela de juicio que los recién nacidos requieren una especial atención; lo que sí se interpela es que las necesidades específicas de las mujeres y sus derechos queden supeditados a los de sus hijos.

Cuerpo, adversidad y Estado

El pasaje por el hospital también es una instancia en la que se producen configuraciones específicas entre sus cuerpos y las intervenciones institucionales, no exentas de violencia. Durante el trabajo de campo noté que solo excepcionalmente ellas referían a sus dolencias físicas y a la fragilidad de su salud. A partir de ahí comencé a elaborar la idea de que los daños y violencias a las que se exponen cotidianamente, –sobre todo si están viviendo en la calle y si el consumo es permanente, por los riesgos inherentes del mercado ilícito (Silva de Souza 2004)⁷–, las conducen a obliterar su vivencia corporal. Esto no significa negar una dimensión corporal de las experiencias, sino que el cuerpo como “territorio” desde donde se producen significados, va desapareciendo de sus discursos. En sus relatos el cuerpo ocupaba siempre un segundo plano, a pesar de lo evidente de los daños y a su vez, de la implicancia corporal de la maternidad. La oposición entre estos elementos es solo aparente. Mientras más constantes se tornan las violencias, se las incorpora y normaliza como parte de lo cotidiano, y la experiencia corporal va siendo suprimida, ocultada o simplemente desestimada como relevante. No solo las violencias que recaen en sus cuerpos pueden explicar este comportamiento, sino también los efectos del consumo de pasta base. Cuando narraban períodos de consumo intensivo en los que permanecen casi sin dormir y comer, aludían a una sensación de adormecimiento o falta de sensibilidad a estímulos como frío, calor, dolor o hambre y, en particular estando bajo los efectos del consumo, a la falta de sentimientos. Castilla y Lorenzo hablan de “emociones maternas suspendidas” para referirse a la “supresión transitoria de la capacidad de expresar los sentimientos vinculados a la afectividad filial entre madres e hijos” (2012: 80) durante períodos de consumo. En el hospital la obliteración de la vivencia corporal se exagera para ocultar el consumo y por sentirse expuestas a un escrutinio permanente. Allí sus cuerpos deteriorados constituyen la evidencia fáctica de su precariedad.

Esta actitud debe comprenderse como una forma de reaccionar frente a la inexistencia de condiciones para asumir una nueva maternidad, antes que como desinterés, descuido o negligencia, a pesar del tipo de daños que pueda provocar. Entre los integrantes del equipo de salud, el comportamiento de las mujeres genera controversia y no hay sentidos consensuados; para algunos ciertas prácticas son inadmisibles, mientras otros se muestran más comprensivos, contemplando sus circunstancias vitales. Al respecto varias de ellas relataron que durante el embarazo

7 Observando las redes de economía ilícita en Rio de Janeiro, el autor sostiene que “lo que posibilita la preservación de las redes del comercio ilícito diferencia de las redes informales, es justamente el uso de la violencia como factor distintivo y decisivo [...] el uso agresivo de la fuerza física (violencia), o la intimidación por medio de ella, es uno de los factores capaces de asegurar que los acuerdos firmados entre los agentes del mercado ilegal sean cumplidos” (Silva de Souza 2004: 162-163).

el consumo se había intensificado a raíz de las angustias y preocupaciones por no contar con medios para afrontar una nueva maternidad, por lo general con escaso apoyo por parte de los padres o sin él y, en los casos más extremos, viviendo en la calle. El consumo aparecía como una práctica que, incluso profundizando su precariedad, es vivido como una forma de lidiar con la adversidad; lo que no quita que las mujeres sientan culpa por haber consumido. La culpa, de hecho, es un sentimiento siempre presente en sus discursos. La obstinada presencia de este sentimiento da cuenta de cuan sujetas están al modelo de “amor maternal” y al rol de la buena madre. Resulta significativo observar que aun reconociéndose excluidas y estigmatizadas, ellas se responsabilizan por no poder brindar a sus hijos determinados cuidados y condiciones de vida; una de ellas lo resumió con precisión cuando me dijo: “me di cuenta que mis hijos no tienen que seguir sacrificándose más por mí, soy yo la que tiene que sacrificarse por ellos, mis hijos no pidieron venir al mundo”.

En otro contexto, pero que comparte con este las características de desamparo y escasez, Sheper-Hughes (1997) impugnó la noción del “amor maternal” revelando que, en condiciones de adversidad extrema, las actitudes y comportamientos de las mujeres pueden no corresponderse con lo que en las concepciones morales dominantes se considera correcto. La autora sostuvo que “el pensamiento materno no se guía por una justicia ciega o un compromiso con los principios universales abstractos” (1997: 388), por el contrario, el pensamiento moral de las mujeres está constreñido por condiciones relativas, concretas y específicas. Así pues, entender por qué los sujetos modifican sus prácticas en distintos contextos, llegando en ocasiones a verdaderas “rupturas morales” (Zigon 2007) resulta necesario. Para Zigon las “rupturas morales” son “momentos en que las personas o grupos de personas se ven forzadas a dar un paso más allá de su cotidianeidad irreflexiva, para encontrar respuestas a ciertos dilemas éticos que requieren solución” (2007: 140). Desde esta perspectiva lo descrito más arriba sobre prácticas de consumo durante el embarazo, como también episodios de *recaídas*⁸ que con frecuencia sobrevienen luego del parto, pueden entenderse como interrupciones que acontecen cuando circunstancias opresivas se tornan imposibles de sobrellevar. Como se mencionó en otro lugar (Albano *et al.* 2014), las y los usuarios de pasta base comparten con el común de la sociedad valores tradicionales como el trabajo, el apego a la familia y una diferenciación rigurosa de las responsabilidades según el género; en este sentido, no constituyen una alteridad por guiarse en sus comportamientos por otros “códigos”, como ciertos discursos mediáticos argumentan, sino, fundamentalmente por su posición social excluida y desacreditada.

8 Volver a consumir luego de un tiempo sin hacerlo.

Las interpretaciones propuestas por estos autores permiten comprender por qué lo que las mujeres dicen se ciñe a las pautas de la moral dominante, pero lo que hacen es visto como un comportamiento inapropiado, que puede incluso poner en riesgo la vida de sus hijos. En el contexto del hospital ellas no solo defienden su maternidad; sostienen casi sin excepciones que “con este hijo saldré adelante”, aludiendo al abandono del consumo de pasta base. En sus discursos, cuidar de sus hijos –en suma, *ser* madres–, es la única forma posible de dejar el consumo atrás. El amor materno viene a desplazar otras necesidades. Sin embargo, sus experiencias concretas muestran que el abandono del consumo no es un proceso lineal y muchas veces ni siquiera definitivo; y que, bajo circunstancias de violencia y desprotección las posibilidades de cuidar de sus hijos se ven severamente reducidas. La colocación en términos excluyentes de la maternidad y el consumo encuentra continuidad en la postura de los integrantes del equipo de salud, quienes exigen esta escisión y la controlan mediante métodos específicos como el *screening* en orina.

Peregrinajes institucionales

Quando llegaban al hospital bajo los efectos del consumo reciente era común escuchar la expresión “llegó con un cuadro de intoxicación”. La identificación del consumo de pasta base se considera un factor de riesgo suficiente para realizar una investigación sobre esa mujer, para determinar qué medidas se adoptarán con respecto a sus hijos. Así explicaba el procedimiento un médico:

-Las identificamos porque vinieron intoxicadas en el parto, no tuvieron ningún control del embarazo, viven en la calle o no sabemos dónde viven, no tienen trabajo, tienen otros hijos institucionalizados anteriores o ellas han estado acá y nosotros sabemos que tienen otros hijos que entraron dentro de la organización de protección infantil del Uruguay, por lo tanto, hacer una adecuada investigación de si ella puede hacerse cargo de su bebé lleva más tiempo, y después, muchas de ellas entran dentro de la judicialización, que es que pasan a juez su caso para que el juez decida si ella se queda con su bebé o va a otro lugar, y eso también lleva un tiempo considerable, a veces los bebés están meses con nosotros.

¿Hay alguna diferencia en la atención a estas mujeres y las que no se identifican como consumidoras?

-Siempre que se identifican factores de riesgo social altos se hace una investigación, para ayudar a la mujer para ver si existe algo en su red familiar, o en la red social, que pueda hacerse cargo del bebé. Sin dudas la declaración de consumo también dispara la investigación de si ella

está apta o no para cuidar a su bebé, podría decir siempre que existen muchos factores de riesgo se investiga, pero el consumo también es un factor de riesgo importante, y solo habiendo definido que consumió pasta base de cocaína durante el embarazo se hace una investigación especial por los riesgos que puede tener para su hijo.

Es paradójico cómo, buscando el cuidado, se traza entre ellas y la institución una relación desigual y de un mutuo malestar (Canevari 2011). La llegada al hospital y el nacimiento de sus hijos da inicio a una etapa signada por recorridos institucionales múltiples, tanto si se judicializa el caso, como si no. Una vez que se detecta el ingreso de *“una madre consumidora”*, la intervención primera es la del estudio en orina para comprobar el consumo reciente, seguida por la del equipo multidisciplinario integrado por psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales y médicos. Cada área realiza un informe evaluando el comportamiento de las mujeres y decidiendo si permanecerán con sus hijos o no. Los casos que presentan mayores problemáticas, o sobre los cuales no se llega a un acuerdo, son los que se judicializan. Esto implica un nuevo proceso en el cual las mujeres y sus familiares u otros testigos son citados por un juez, quien decidirá a quién le es dada la tenencia del recién nacido, o si, en caso de no encontrarse condiciones mínimas para su cuidado, se lo “institucionaliza”. Institucionalizar a un recién nacido quiere decir que se lo traslada a un hogar de INAU⁹. Más adelante el juez puede determinar que sea devuelto a su madre, padre u otro familiar, o finalmente puede ser dado en adopción, cuando las mujeres u otros familiares dejan de concurrir a visitarlos durante un tiempo prolongado.

Mientras transcurre el proceso de judicialización los bebés permanecen en el hospital, por lo que las mujeres que luchan por permanecer junto a sus hijos, si fueron dadas de alta, concurren de manera frecuente –cuando consiguen los recursos para hacerlo–; al mismo tiempo enfrentan la instancia de judicialización y sus múltiples requisitos burocráticos, lidian con la abstinencia –mantenerse sin consumir pasta base es prácticamente un requisito para que les devuelvan a sus hijos– e intentan construir relaciones que les permitan mostrar ante el juez la existencia de ciertas redes vinculares de contención. Incluso cuando la tenencia les es otorgada a ellas, también tienen que realizar una serie de trámites que tienen el cometido de hacer un seguimiento de su situación.

Las muchachas van hablando y mientras una toma la palabra el resto mantiene un silencio riguroso. Fue el turno de Camila, quien lleva algo más de un año sin consumir (desde que nació su hija), y cada tanto

9 Instituto del Niño y el Adolescente del Uruguay.

aparece por el grupo.¹⁰ Cuenta que consiguió una “*changa*”¹¹ haciendo limpiezas dos veces por semana en una casa y que está realizando los trámites en el juzgado para recuperar la tenencia de sus dos hijos más grandes. El proceso la tiene agotada entre citaciones, presentación de testigos y una disputa permanente con el padre de sus hijos. (Grupo terapéutico, octubre de 2013).

Una de las organizadoras cede la palabra a Paula, quien esperaba su turno cabizbaja, se la ve triste. Pernocta en un refugio, porque la situación con su pareja es insostenible. Allí ingresa a las 7 de la tarde, se da un baño, come, realiza alguna tarea y se acuesta. Dice que en ese lugar se siente mejor, -por lo menos tiene un baño y un lugar para descansar-, si bien es solo para pasar la noche. Cuenta que le realizaron la ligadura de trompas, la cual había solicitado hace más de un año, cuando nació su última hija. “Me vine con terrible valija, yo dije por lo menos quince días voy a estar, y estuve cuatro y para afuera”. Paula esperaba pasar más tiempo en el hospital, “bien tranquila”, lejos de los problemas que vive a diario. Las organizadoras del grupo la felicitaron por haber actuado decidida en relación a la ligadura de trompas, señalando “sabés a cuántas llaman y no van y pierden la oportunidad”.

Paula tiene 7 hijos, todos institucionalizados y en distintos hogares. Nos cuenta que le pidió a la asistente social del refugio que la ayudara a recuperarlos. Las organizadoras del grupo le preguntan si los va a ver y contesta que sí, moviendo la cabeza. Los jueves visita a su bebé. “¿Y cómo te sentís?”, “en parte bien y en parte triste porque está ahí y no conmigo, pero sé que ahí está bien”. Los sábados recoge a tres de sus hijas, quienes están a cargo de distintas cuidadoras. Hace lo posible por verlas, pero se torna difícil por las vueltas que tiene que dar.

Le pregunto si tuvo noticias de las empresas de limpieza a las que se había postulado para trabajar. La habían llamado de una, “pero no me servía el horario”, cuenta. Le pedían trabajar de 14 a 22 horas y rechazó la oferta pues pensó que tendría que dejar de ir a ver a su bebé, agregando luego que se había arrepentido. Incluso había considerado trabajar durante la madrugada, pero en ese caso: ¿cuándo descansa y dónde? Nos dice con angustia que se había “*entreverado*” y que no supo tomar la decisión correcta en ese momento. (Grupo terapéutico, noviembre de 2013).

10 Grupo terapéutico para mujeres con uso problemático de drogas. Funciona dentro del Hospital.

11 Trabajo informal, puede ser puntual o por períodos cortos de tiempo.

¿Cuál sería la decisión correcta para una mujer que prácticamente vive en la calle y quiere recuperar a sus hijos, tener un trabajo estable y vivir una vida digna? Paula es consciente de que los jueces valoran positivamente que las madres visiten a sus hijos y, frente a esa situación entendió que se vería perjudicada si tomaba el trabajo. Decidió sin recibir apoyo y desconociendo si existe oportunidad de que se coordine otro horario de visita en los hogares donde están sus hijos. Su vida puede considerarse un caso extremo y lamentablemente representa la situación de muchas de estas mujeres, entre quienes las redes de contención son sumamente frágiles. Su experiencia muestra que el Estado está presente para proteger a sus hijos, pero mucho menos para protegerlas a ellas.

Los relatos de Camila y Paula permiten ver cómo los tiempos y mecanismos institucionales tienen un peso decisivo en sus trayectorias de vida; el Estado regula los procesos de las “maternidades inapropiadas” (Darré 2013), judicializando, institucionalizando a sus hijos, e interviniendo en la salud reproductiva de las mujeres. Sobre este último aspecto cabe mencionar que cuando ellas solicitan ligadura de trompas, pues no desean volver a quedar embarazadas el equipo de salud suele mostrar cierta resistencia pues, siendo todavía jóvenes, no consideran adecuado limitar su capacidad reproductiva. Solo excepcionalmente se realizaba esta intervención mientras permanecían internadas. El caso de Paula muestra que fue citada luego de un año de espera y concurrió a pesar de sus dificultades. Pero no sucede así con todas; en la misma reunión en la que Paula relataba esta intervención, otra mujer comentó “tuvo suerte, porque yo me anoté cuando nació Mica y todavía sigo esperando, y en el medio tuve a Braian”.

Los procesos de judicialización no solo requieren recursos –materiales y simbólicos– de los cuales muchas veces ellas no disponen, sino que se extienden en el tiempo, pudiendo durar años. Con cada nueva maternidad, se repite el procedimiento. La responsabilización de las mujeres-madres, antes que la de los hombres-padres, figuras ausentes en buena parte de los casos, hace que sean ellas quienes mayoritariamente se expongan a transitar por estos dispositivos institucionales.

Los recorridos por las distintas instituciones son interminables, instalándose en su vida como otro elemento constitutivo de sus padecimientos. Son verdaderos *peregrinajes institucionales* dentro del Estado. Estos peregrinajes pueden traducirse como recorridos burocráticos que se extienden en el tiempo, muchas veces cíclicos, que realizan las mujeres en su búsqueda por preservar o recuperar aquello que sienten como lo único propiamente de ellas: sus hijos. Caracterizados por la exigencia antes que por la ayuda, contribuyen a reforzar las condiciones de marginalidad en las que viven, y constituyen un tipo de específico de violencia estatal. En la medida en que los problemas que las afectan permanecen presentes

a lo largo el tiempo, estos procesos pueden interpretarse como castigos morales, tornando a esta población una alteridad cada vez más radical.

Palabras finales

He procurado exponer algunas de las más acuciantes problemáticas que viven las mujeres-madres-usuarias de pasta base, enfocando sus vínculos con el Estado y el papel que este juega en la gestión de sus maternidades. La complejidad de las tramas, violencias y situaciones indagadas donde las concepciones morales juegan un papel clave, torna apremiante conocer cómo se construyen; y, en tanto investigadoras/es, nos interpela a aportar herramientas para su resolución. Retomando a Sheper-Hughes (1997), creo que una manera de promover transformaciones es dando a conocer las realidades de estas mujeres.

Las mujeres que son usuarias de pasta base provienen mayoritariamente de sectores sociales sumergidos en la pobreza. En sus trayectorias de vida coexisten prácticas de consumo con la maternidad. Hay momentos en que el consumo es más intenso y otros donde se modera o se abandona. Con frecuencia han sido madres en sucesivas oportunidades y estas tienen en común una intervención estatal que viven como una amenaza antes que como una ayuda.

El Estado aparece atravesando sus vidas con distintos dispositivos. Pero el problema no parece ser la presencia sino el modo cómo interviene. Si durante el embarazo se muestra ineficiente para establecer lazos de protección y cuidado de las mujeres y sus hijos, luego del parto asedia con requerimientos que resultan extremadamente difíciles de cumplir, teniendo la potestad de decidir qué hacer con sus hijos. Las más perjudicadas siempre son las que están en las posiciones de mayor exclusión, pues son las que cuentan con menor sostén afectivo y de recursos, las que tienen menos oportunidades de permanecer junto a sus hijos y, en definitiva, las que pierden todas las batallas por recuperarlos.

El consumo de pasta base ocupa un lugar importante pero no es el único elemento que determina sus comportamientos y es, muchas veces, una vía de desahogo. No obstante, desde la perspectiva del equipo de salud se entiende que esta práctica contiene un riesgo suficiente para disparar la investigación sobre las aptitudes de las mujeres para cuidar a sus hijos. En otro lugar (Albano *et al.* 2014) constatamos que en las trayectorias de vida de usuarios/as con consumo problemático de pasta base, la vulnerabilidad aparece de manera previa a su inicio del consumo de esta sustancia, por lo que no debería entenderse la abstinencia como la clave para que las mujeres puedan cuidar de sus hijos, puesto que ello no se corresponde de manera lineal con mejores condiciones de vida. La precariedad desborda los riesgos específicos que instala el consumo y la conjugación entre escasez y

violencias que sufren en el cotidiano socava su deseo de ejercer la maternidad en condiciones dignas. Con frecuencia el consumo (re)aparece en situaciones de angustia y fragilidad en sus redes de contención, y las instituciones del Estado no logran tener un papel relevante para evitar estas situaciones, aun cuando hay ciertos esfuerzos orientados a ello. En especial el descubrirse embarazadas puede empujarlas a intensificar el consumo, relacionado al hecho de no contar con medios para asumir el cuidado de un nuevo hijo.

Un aspecto que merece ser destacado es que ciertas perspectivas y valores que aparecen en los discursos de las mujeres se corresponden con los del equipo de salud. Tanto unas como otros otorgan a la maternidad un lugar sustancial, y entienden necesario abandonar el consumo. Sin embargo, las prácticas de ambos actores revelan otra realidad. En el caso de las mujeres las condiciones de vida menoscaban sus posibilidades de cuidar de sus hijos como quisieran y, muchas veces, cuidados maternos y consumo coexisten; del otro lado, los dispositivos estatales terminan por cumplir un papel determinante en establecer protocolos de separación, antes que de protección de madres e hijos y de preservación de su vínculo. Un ejemplo paradigmático es lo que aquí he aludido como *peregrinajes institucionales* o recorridos por diversas instituciones que realizan las mujeres para recuperar a sus hijos “institucionalizados”, generándose itinerarios cíclicos, que reaparecen en cada instancia de maternidad y que solo excepcionalmente arriban a resultados favorables.

Referencias citadas

- Albano, Giancarlo, Luisina Castelli, Emmanuel Martínez, Marcelo Rossal. 2014. “Caminando solos”. En: Héctor Suárez y Marcelo Rossal (coord.), *Fisuras. Dos estudios sobre pasta base de cocaína en el Uruguay. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas*. pp. 61-154. Montevideo: FHCE-ODU.
- _____. 2015. Legal, ilegal, legítimo. Usuarios de pasta base de cocaína en Montevideo. *Gazeta de Antropología*, 31(1).
- Badinter, Elisabeth. 1981. *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourgois, Philippe. 2010. *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Canevari, Cecilia. 2011. *Cuerpos enajenados. Experiencias de mujeres en una maternidad pública*. Santiago del Estero: Barco Edita-FHU-UNSE.

- Castelli, Luisina. 2016. "Mujeres-madres-usuarias de pasta base. Maternidad y consumo en contextos de pobreza". En: Mario Moraes (coord.), *Consumo de pasta base de cocaína y cocaína en mujeres durante el embarazo*. pp. 77-136. Montevideo: EI-UdelaR.
- Castilla, Victoria, María Epele y Celeste Olsen. 2012. Dinámicas familiares, prácticas de cuidado y resolución de problemas asociados al consumo intensivo de pasta base/paco en Buenos Aires, Argentina. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*. (14): 209-229.
- Castilla, Victoria y Gimena Lorenzo. 2012. Maternidad y consumo de pasta base/paco en barrios marginales de Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*. (36): 69-89.
- Darré, Silvana. 2013. *Maternidad y tecnologías de género*. Buenos Aires: Katz Editores.
- De Beauvoir, Simone. 2013. *El segundo sexo*. Buenos Aires: DeBolsillo.
- Epele, María. 2007. La lógica de la sospecha. Sobre criminalización del uso de drogas, complots y barreras de acceso al sistema de salud. *Cuadernos de Antropología Social* (25): 153-170.
- Farmer, Paul. 2004. An anthropology of structural violence. *Current Anthropology*. 45(3): 305-325.
- Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal. 2009. *Si tocás pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo*. Montevideo: AECID-PNUD-MI.
- _____. 2011. *De calles, trancas y botones. Una etnografía sobre pobreza, violencia y solidaridad urbana*. Montevideo: BID-MI.
- Garibotto, Giorgina y Tom Blikman, T. 2006. "El paco bajo la lupa. El mercado de la pasta base de cocaína en el Cono Sur", *Drogas y conflicto. Documentos de debate*, 14, Transnational Institute.
- Imaz, Elixabete. 2010a. *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia.
- _____. 2010b. "Entre ginecólogos y matronas. La relación con el médico en la cotidianeidad de la embarazada". En: Mari Luz Esteban, Josep Comelles y Carmen Díez Mintegui (eds.), *Antropología, género, salud y atención*. pp. 173-189. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Manrique, Sandra, Sonia Puentes y Milena Orjuela. 2007. Meconio: vehículo de biomarcadores de exposición a sustancias psicoactivas en gestantes. *NOVA, Publicación en Ciencias Biomédicas*. 5(7): 76-83.
- Margulis, M. 2001. "Juventud: una aproximación conceptual". En: Solum Donas Burak (comp.), *Adolescencia y juventud en América Latina*. pp. 41-56. Cartago: Libro Universitario Regional.
- Melotto, Patrícia. 2009. "Trajetórias e usos de crack: estudo antropológico sobre trajetórias de usuários de crack no contexto de bairros populares de São Leopoldo -RS". Tesis de maestría. PPGAS-UFRGS.

- Mena, María, Patricia Navarrete, Sergio Corvalan y Paula Bedergal. 2000. Drogadicción embriofetal por abuso de pasta base de cocaína durante el embarazo. *Revista Médica de Chile*. 128 (10): 1093-1100.
- Moraes, M *et al.* E. 2010. Consumo de pasta base de cocaína en el Uruguay en el embarazo, su incidencia, características y repercusiones. *Archivos de Pediatría del Uruguay*. 81(2):100-104.
- Observatorio Uruguayo de Drogas. 2012. 5^a encuesta nacional en hogares sobre consumo de drogas. Montevideo: OUD-JND.
- Ortner, Sherry. 1979. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En: Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*. pp. 109-131. Barcelona: Anagrama.
- Rose, Nikolas, Pat O'Malley y Mariana Valverde. 2006. Gubernamentalidad. *Astrolabio* (8): 113-152.
- Rossal, Marcelo. 2013. "Dispositivos estatales, moralidades y dones envenenados: aproximaciones etnográficas a las relaciones de intercambio de pasta base de cocaína". Tesis de maestría. FHCE, UdelaR, Montevideo.
- Rostagnol, Susana. 2012. De la maternidad elegida a no ser madre (por ahora): anticoncepción y aborto en la vida de las mujeres. *Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana*. (12): 198-223.
- Rostagnol, Susana y Mariana Viera. 2006. "Derechos sexuales y reproductivos: condiciones habilitantes y sujetos morales es los servicios de salud. Estudio en el Centro Hospitalario Pereira Rossell, Uruguay". En: Susana Checa (ed.), *Realidades y Coyunturas del Aborto: entre el derecho y la necesidad*. pp. 299-316. Buenos Aires: Paidós.
- Rui, Taniele. 2012. "Corpos abjetos: etnografía em cenários de uso e comércio de crack". Tesis de doctorado. IFCH, Unicamp. Campinas.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Madrid: Ariel.
- Silva de Sousa, Rosinaldo. 2004. Narcotráfico y economía ilícita: las redes del crimen organizado en Río de Janeiro. *Revista Mexicana de Sociología*. (66): 141-192.
- Suárez, Héctor y Jessica Ramírez. 2014. "Los desposeídos". En: Héctor Suárez y Marcelo Rossal (coords.) *Fisuras. Dos estudios sobre pasta base de cocaína en el Uruguay. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas*. pp. 23-59. Montevideo: FHCE-JND.
- Zigon, Jarrett. 2007. Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory*. 7 (2): 131-150.

Negociando lo social: una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos¹

FERNANDA GANDOLFI

Introducción

Este trabajo surge de una investigación etnográfica comenzada en agosto de 2014 y finalizada en abril de 2015 enmarcada en la tesis de grado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas. El objetivo fue observar las autopercepciones de quienes se sometían al proceso de rehabilitación, cómo lo atravesaban y qué sentido le daban al mismo; y entender sus relatos en torno a la posibilidad (o no) de rehabilitarse.

En el comienzo haremos una presentación de la institución que conformó el universo de estudio, su origen, características organizativas y el mecanismo a través del cual las personas llegaban allí. Además especificaremos el tipo de trastornos a los que apuntaba este centro de rehabilitación.

Luego describiremos cómo fue el ingreso al trabajo de campo etnográfico y qué rol adquirí dentro de la institución. Además de detallar la dinámica de funcionamiento de las actividades terapéuticas que presencié.

Después repasaremos algunas nociones teóricas que funcionan como eje para reflexionar sobre el concepto de rehabilitación en personas con enfermedades mentales. También describiremos brevemente los principales devenires históricos en la atención en salud mental que dan lugar al modelo de rehabilitación.

1 Original tomado de: Gandolfi, Fernanda. 2016. Negociando lo social. Una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos *Revista Trama*. (7): 146-166.

Más adelante analizaremos el momento del proceso de rehabilitación que pretende apuntar a la inclusión social de la persona con enfermedad y a su participación activa en torno a su vida para poder generar proyectos propios. También ahondaremos en el sustento teórico que tenían algunos técnicos para trabajar en torno a la inclusión y cómo los usuarios entendían esta propuesta, si se identificaban con ella o no.

Luego, veremos qué efectos tiene en la persona enferma el hecho de que el diagnóstico de su trastorno tenga la característica médica de ser crónico, y cómo esto afecta directamente las posibilidades de conformar un nuevo tipo de subjetividad; posibilidades que el proceso de rehabilitación intenta potenciar. Sobre el final haremos una breve conclusión sobre la importancia que tiene el aspecto “social” en el tratamiento de estas enfermedades.

Aspectos institucionales del Centro de Rehabilitación y su funcionamiento

El universo de estudio estuvo conformado por las personas² que integran el Centro Nacional de Rehabilitación Psíquica “Alberto Martínez Visca” (CNRP) perteneciente a la Comisión Honoraria del Patronato del Psicópata.³ Es un centro paraestatal destinado a la rehabilitación de personas con enfermedades mentales que funciona de manera diurna, es de carácter ambulatorio y gratuito para sus usuarios. Las personas de ningún modo están internadas allí, sino que concurren a realizar actividades con fines terapéuticos. Asistir al Centro es una elección del individuo que en general llega por la recomendación de su psiquiatra tratante o la sugerencia de algún familiar.

El CNRP es la más antigua de las instituciones de rehabilitación que funcionan hasta hoy, creada en 1971 el gobierno de Jorge Pacheco Areco. Recibe a un promedio de doscientas veinte personas según datos institucionales. Según varios técnicos las características socio-económicas de los usuarios son variables. Los hay de todos los niveles, personas provenientes de familias con un buen pasar económico y aquellos con grandes dificultades de este tipo. Las derivaciones de

2 Los nombres de todos los usuarios y técnicos mencionados a lo largo del texto han sido cambiados asegurándoles el anonimato.

3 La Comisión Honoraria del Patronato del Psicópata (CHPP) fue creada en el año 1948 a través de la ley 11.139 con el propósito de “proteger al enfermo mental en todas las etapas de su asistencia –hospitalaria y externa– y durante su convalecencia; velar por su bienestar al reintegrarse a la sociedad, procurándole habitación y alimentación, sin no las tiene, y trabajo adecuado; prestarle la ayuda necesaria para resolver sus problemas económicos, profesionales y afectivos” (ley 11.139). Más tarde, en el año 1971 se crea por un decreto del Poder Ejecutivo el CNRP como una dependencia de la CHPP.

los psiquiatras tratantes son tanto de centros de salud privada como del sistema de salud pública.

Con respecto al género la concurrencia de hombres es altamente mayor a la de mujeres. Según cálculos propios la relación sería un promedio de setenta por ciento de hombres contra un treinta por ciento de mujeres. La interpretación que hacían algunos técnicos sobre esto era que se daba por los propios mandatos de género, produciendo en los hombres la necesidad de salir a realizar alguna actividad, que en el caso de las mujeres se absorbería más en el plano de lo doméstico.

En cuanto a los agentes institucionales el Centro está integrado por unos treinta técnicos con diversas formaciones. Desde asistentes sociales, psicólogos, nutricionistas, médicos psiquiatras a talleristas y expresionistas corporales.

Para atravesar el proceso de rehabilitación las personas deben concurrir al Centro presentando un pase médico de su psiquiatra tratante –lo cual implica que previamente deben estar siendo atendidos por dicho profesional– y a partir de allí un equipo técnico realiza una entrevista a la persona y su familia de la cual resulta una evaluación clínica y psicológica inicial. Esto determina qué tipo de proceso dentro de la institución es más adecuado para el individuo.

Quienes concurren son denominados allí “usuarios”⁴ dentro del Centro; es una denominación utilizada mayormente por los técnicos institucionales, pero también por los propios usuarios para denominarse a sí mismos. Son personas que en principio se encuentran estabilizadas, es decir, fuera de una crisis aguda de la enfermedad. Un estado que los psiquiatras denominan de “compensación”. Martín, uno de los técnicos me contaba que al denominar “compensado” o “descompensado” los psiquiatras hacen referencia a la estabilidad de la persona, a si está o no atravesando un brote psicótico propio de la enfermedad. Luego pude corroborar esto cuando algunos usuarios me mostraban sus certificados firmados por el psiquiatra tratante en donde figuraba la descripción “compensado”; ya que cada cierto tiempo debían presentar un certificado de su psiquiatra que asegurara la continuidad de dicho tratamiento.

El Centro apunta a lo que denomina “personas con trastornos mentales severos y persistentes”. Estos trastornos son enfermedades mentales, que en general están

4 Las personas que ingresan al Centro lo hacen solamente con pase de un médico psiquiatra a modo de recomendación terapéutica. Por tanto son individuos ya atendidos por el sistema de salud debido a sus enfermedades mentales, y en la gran mayoría de los casos con internaciones en hospitales o clínicas psiquiátricas en su haber. En este sentido el término “usuario” en tanto usuario de los servicios de salud mental viene reemplazar en ocasiones a la categoría de “paciente” (Correa Urquiza 2010).

dentro del espectro de las psicosis, como la esquizofrenia o el trastorno bipolar, entre otros. La mayoría de los usuarios que conocí eran personas diagnosticadas con dichas enfermedades.

Una de las psiquiatras de la institución definía estas enfermedades de la siguiente manera:

Si uno tuviera que decir cuál es un rasgo que englobe todo, que las separe de las neurosis, lo que habitualmente se dice es que los psicóticos tiene un corte con la realidad, esa es la definición que anda por el mundo, y es bastante así. Porque a ver, el fóbico con el miedo, el obsesivo con sus pensamientos intrusivos, el angustiado con su angustia, el ansioso con su ansiedad, serán ansiedades, depresiones leves, pero va estudia, trabaja, tiene amigos. Tiene su familia, se pelea, pero va, más o menos, en un rango. Los psicóticos hacen un corte con la realidad en el sentido de que gran parte dejan de hacer gran parte de esas cosas, no todos todas las cosas pero por ejemplo hay algo que pasa que se llama apragmatismo. Apragmatismo de “no hacer” es como una línea bastante cercana a lo que les pasa. Más en los pacientes esquizofrénicos [...] Una cosa muy importante que pasa especialmente en la esquizofrenia es la falta de voluntad, es casi una constante. (Técnica, médica psiquiatra, 2015).

A su vez los criterios para diagnosticar una esquizofrenia según el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM IV) hablan de detectar en el sujeto ideas delirantes, alucinaciones, comportamientos gravemente desorganizados y síntomas como aplanamiento, alogia o abulia. Ésta última significa la falta de voluntad, iniciativa o energía para realizar una actividad. También componen el diagnóstico clínico la disfunción social y laboral y la anhedonia, es decir, la pérdida de interés o de placer para realizar actividades (López-Ibor y Valdés Miyar 2003).

En este sentido se torna necesario problematizar la categoría de enfermedad, en tanto a partir de ella se hace posible el acceso de las personas a este servicio de atención terapéutico. En la medida en que la rehabilitación está apuntando a una problemática que debe ser atendida, la enfermedad es el punto de partida para atravesar el proceso.

Tomando el planteo de Herzlich y Pierret, Mary Douglas describe a la enfermedad como un suceso que trasciende una condición somática; hay experiencias y preconceptos relacionados a la enfermedad que no pueden escindirse de los fenómenos macrosociales (Herzlich y Pierret 1985, citado en Douglas 1998: 39). A partir de esto la autora establece lo mismo con respecto al vínculo curativo (Douglas 1998). Desde esta noción es que entendemos al proceso de rehabilitación atravesado por estas personas, como un dispositivo imposible de escindir de los

fenómenos sociales y culturales que lo contienen. Y justamente lo entendemos como un dispositivo en el sentido que le da Michel Foucault al término:

[...] un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen, los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no-dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos (Foucault 1984, citado en García Fanlo 2011: 1).

En este caso el proceso de rehabilitación, a través de una red mayor de discursos y prácticas que implican al sistema de salud general y a estructuras sociales más amplias, suponía la producción de cierta subjetividad en el individuo para poder *funcionar*.

Por otra parte debe señalarse la centralidad que adquiere el poder psiquiátrico en este campo de la salud. Como lo ha señalado Foucault el diagnóstico de la locura es un dictamen absoluto en el sentido de que lo verdaderamente importante no es saber si el cuadro clínico es esquizofrenia o trastorno bipolar, sino detectar si se trata o no de locura. A lo largo de la historia de occidente confirmar esto ha posibilitado desde el saber médico la intervención y el poder disciplinario. En el diagnóstico psiquiátrico lo declarado y manifestado frente al profesional médico es lo que se proporciona como síntoma y prueba de entrada a un hospital (Foucault 2007). En este caso, el tratamiento psiquiátrico era la puerta de entrada al dispositivo de rehabilitación.

Ingreso al campo

El trabajo de campo estuvo enmarcado en una pasantía realizada en la institución que me permitió incorporarme a uno de los programas que forman parte de la propuesta terapéutica del Centro. Cuando me contacté con el CNRP les propuse realizar una investigación sobre el proceso de rehabilitación que allí funcionaba, propuesta que aceptaron ofreciéndome este modo vincular. Usuarios y técnicos tenían claro que mi objetivo allí era investigar, pero para ese fin las actividades que asumí en el Centro eran la participación como parte del equipo técnico en las dinámicas de participación grupal de usuarios y en las reuniones del equipo técnico en donde se deliberaban y planificaban acciones dirigidas a los usuarios y sus problemáticas. Mi postura era más bien la de escuchar y observar lo que sucedía (en ambas instancias) y eventualmente emitir alguna opinión. Esta observación participante se complementó además de entrevistas dirigidas y no

dirigidas a usuarios y técnicos, y conversaciones informales con ambos actores de la institución.

El grupo de usuarios y el equipo técnico a los que me incorporé trabajaban entorno al seguimiento de personas que ya habían transitado el proceso de rehabilitación, y apuntaba a buscar el mantenimiento y la promoción de la inclusión socio-comunitaria de los usuarios. Este programa era una de las instancias finales del proceso. La dinámica de trabajo consistía en una instancia grupal de reflexiones en torno a la inclusión social de personas con sus condiciones. El grupo iba siendo moderado por los técnicos –psicólogos en su mayoría–, mientras los usuarios opinaban sobre temáticas que ellos sugerían o que eran propuestas de parte del equipo técnico.

Algunos de los variados temas usualmente conversados en el grupo eran: la obtención de trabajo, conseguir una pareja o mantenerla, hacer amigos, la discriminación, la temática de la discapacidad, la inclusión social, los vínculos con las personas, la relación con el psiquiatra o con los médicos, los conflictos con la familia, el autocuidado, pensar proyectos y llevarlos a cabo, adquirir autonomía, planificar cosas, tomar decisiones, cambiar ciertos hábitos, el relacionamiento con la institución como centro de rehabilitación, la economía doméstica o personal, algunos hábitos alimenticios, entre otras. Los objetivos del grupo para sus integrantes eran la contención, el poder conversar, debatir asuntos, desahogarse, hablar tranquilos.

Para llegar a esta instancia el usuario ya había atravesado el proceso de rehabilitación más primario, en el cual había realizado varios meses –el tiempo dependía de las particularidades de la persona– de trabajo terapéutico. Dicho trabajo giraba en torno a desarrollar una consciencia de su enfermedad, a asumir un vínculo responsable respecto de los psicofármacos recetados por su psiquiatra tratante y a “encontrar un nuevo sentido y un propósito dentro de su familia y/o como miembro comunitario” según objetivos enmarcados en la presentación institucional. Para estos objetivos se trabajaba conjuntamente con las familias de los usuarios y en coordinación con diferentes servicios que atendieran a la persona.

Pero ¿qué implica la rehabilitación de una enfermedad mental?

A fin de comprender en qué sustentos teóricos se enmarcan los objetivos institucionales respecto de poner en marcha un dispositivo de rehabilitación, es necesario recurrir a ciertas nociones teóricas en las que nos apoyamos para pensar este campo de relaciones.

Desde la sociología, pero con un estudio de corte etnográfico, Erving Goffman (2001, 2006) refiere a la “carrera moral” del paciente psiquiátrico. En sus estudios elabora dos nociones importantes que impregnan la vida del interno cuando sale del encierro. Aludimos al encierro –específicamente a hospitales o clínicas psiquiátricas– porque en general, el diagnóstico psiquiátrico de una enfermedad mental se compone de un tratamiento con estos lugares como posibles destinos durante la crisis aguda del padecimiento.

El primer concepto es la *estigmatización*. Esta noción refiere a la existencia de un atributo desacreditador que porta el sujeto, que termina constituyéndolo como alguien con una identidad social deteriorada e inhabilitado para una plena aceptación social. El estigma es una diferencia indeseable que caracteriza a su poseedor, a la vez que confirma la normalidad de quien no lo tiene. Además el individuo estigmatizado tiende a sostener las mismas creencias sobre la identidad que tienen los individuos normales (Goffman 2006).

La segunda noción es la *desculturación*. Implica la pérdida o incapacidad para adquirir los hábitos que corrientemente se requieren en la sociedad general (Goffman 2001). Al volver al mundo exterior el individuo encuentra una fría acogida que le dificulta retomar las actividades normalizadas haciéndolo recurrir entonces a establecimientos que le brindan apoyo para esto.

Un centro de rehabilitación apunta justamente a eso. A que la persona se someta a re-aprender hábitos que la alejaron de las actividades sociales *normalizadas*. A adquirir las prácticas necesarias para poder desenvolverse en su comunidad o en el contexto de su vida y afrontar las tensiones *normales* de la vida. En la práctica el Centro buscaba que la persona pueda emprender acciones dirigidas a metas específicas, metas que a su vez se iban descubriendo durante el proceso conjuntamente entre usuarios y técnicos mediante el desarrollo del trabajo terapéutico.

Sin embargo, este es un punto complejo, ya que existe el debate –por lo menos al interior del CNRP pude presenciarlo– de si un centro de rehabilitación cumple ésta función o si en la práctica supone otro lugar de encierro, pero en el sentido de la segregación.

Para entender esto, es esclarecedor lo que señalan Correa Urquiza *et al.* sobre el concepto de la rehabilitación psicosocial en la actualidad:

En las sociedades contemporáneas, el campo de la rehabilitación psicosocial de los llamados trastornos mentales severos, principalmente de las diferentes variedades de psicosis de curso crónico, viene unido a una curiosa paradoja. Por un lado constituye una alternativa al modelo

custodial clásico a partir de la creación de dispositivos externalizados y la puesta en práctica de iniciativas de tratamiento e inserción social de un colectivo que había visto reducidos –si es que no anulados– sus derechos de ciudadanía. Por otro lado, sin embargo, este mismo campo parece requerir de un esfuerzo continuado para no reproducir en los nuevos espacios asistenciales las inercias del modelo manicomial, como la exclusión, el estigma, la segregación, la vida tutelada y otras formas de confinamiento que operan tanto en el plano ideológico como en las prácticas sociales de los sistemas expertos y populares. (Correa Urquiza *et al.* 2006: 48).

Llevar adelante un modelo que rompa relaciones con lo custodial era difícil para los técnicos, sobre todo por las nociones que los usuarios manejaban con respecto a sus propias posibilidades de “rehabilitarse”, es decir, de funcionar como “los normales”. Tampoco era fácil llevar adelante un modelo psicosocial que funcionara paralelamente con el tratamiento psiquiátrico, el cual en muchas oportunidades reproducía los clásicos estigmas impuestos en la persona. Una usuaria me contaba lo que su médico psiquiatra le decía cuando le diagnosticó la enfermedad: “Yo hablé con la psiquiatría y me dijo: usted no puede trabajar, por algo tiene la pensión.⁵ Me dijo: usted no puede trabajar más, porque si usted empieza a trabajar otra vez, a cumplir un horario, va a caer en un poz (Marta, usuaria, 2014).

En este sentido, la discusión sobre el encierro como modelo de atención trae a la rehabilitación como una alternativa terapéutica necesaria de entender en cuanto a su surgimiento. Es en la *Tercera Revolución de la Psiquiatría*, iniciada luego de la Segunda Guerra Mundial, donde aparece una fuerte crítica a la asistencia que se le da al enfermo en los hospicios. Surge la intención de tornarlos en un lugar de verdadero tratamiento en donde se apueste al desarrollo del individuo, y no la conformación de un espacio para su mera custodia y vigilia. En esta etapa de desarrollo de la psiquiatría aparece el interés por la rehabilitación del enfermo, que apunta a su “convivencia social”. Por lo tanto surgen las escuelas psiquiátricas llamadas “sociales” como producto de la aproximación entre psicología y etnología. La psiquiatría social supuso movimientos que buscaban *humanizar* la asistencia psiquiátrica evitando el aislamiento y la segregación del enfermo. Sus principales corrientes se vieron plasmadas en la “antipsiquiatría” inglesa de Cooper y Laing, la “psiquiatría democrática” de Basaglia en Italia y la “psiquiatría de sector” en Francia. Son movimientos que surgen en las décadas de los sesenta y setenta inspirados en la eliminación o re-adaptación de las instituciones psiquiátricas. La medicalización se torna insuficiente como tratamiento y se hace necesaria una psicoterapia institucional, que en el marco de la institución posibilite un desarrollo terapéutico efectivo (de Noronha 2005).

5 Esta usuaria, al igual que muchos, cobraba una pensión por discapacidad.

En 1957 surgen las primeras comunidades terapéuticas en Inglaterra (Apud, Borges, Techera, 2009) como la mayor renovación institucional psiquiátrica. Por primera vez las personas con una enfermedad mental asistían a un programa de rehabilitación en el exterior de un hospital. Se promulga la atención proyectada hacia la comunidad y en hospitales generales, ya no específicamente sanatorios psiquiátricos.

En Uruguay el proceso civilizatorio descrito por Barrán imprime una nueva sensibilidad que durante fines del siglo XIX y principios del siglo XX instala un conjunto de prácticas, conductas y discursos que imponen un fuerte disciplinamiento (Barrán, 1998). La construcción de un otro-enfermo peligroso fue un proceso paralelo a la construcción del hombre normal, un hombre al que había que preparar para el trabajo y hacerlo producir. Los grados de disciplina y productividad constituyen criterios fundamentales en la valoración psiquiátrica (Vomero 2014).

Ya sobre la época actual surge en 1986 el Plan Nacional de Salud Mental que rige hasta hoy, en el que se instala el concepto de rehabilitación. Se hace un diagnóstico de la situación de ese momento detectándose que hay una sobreutilización del hospital como recurso terapéutico y un enfoque central en el tratamiento psicofarmacológico. El objetivo general del Plan es la atención integral que incluya la promoción, prevención, recuperación y rehabilitación del enfermo. Sobre la rehabilitación se expresa:

Denominamos Rehabilitación a un proceso que tiende a darle al discapacitado⁶ una nueva forma de ser en el mundo, que le posibilite alcanzar un bienestar físico-psíquico-social. [...] Aquí Habilitar significa proveer el máximo posible de conocimientos y habilidades para alcanzar el mayor capital intelectual y físico posible, que la parte sana de estos seres permita, para llegar al grado máximo de autonomía. (Plan Nacional de Salud Mental 1986: 39).

De alguna forma, el objetivo del proceso de rehabilitación en el CNRP implicaba trabajar sobre “una nueva forma de ser en el mundo” tal como lo establece el Plan de 1986. Y fundamentalmente sobre la producción de una autonomía que lleve al individuo a adquirir sus propósitos y aspiraciones a través de su propia capacidad de acción.

6 Actualmente se concibe a la enfermedad mental como una discapacidad psíquica a través de la aprobación de la ley 18.418 que ratifica la Convención Internacional de Naciones Unidas de 2007 sobre los derechos de las personas con discapacidad y la ley de carácter nacional 18.651 de 2010 sobre Protección integral a los derechos de las personas con discapacidad.

¿A qué apuntaba el CNRP?

Los trabajos de rehabilitación en el Centro buscaban brindarle un mayor bienestar a la persona que, afectada por la enfermedad, se encontraba, no sólo excluida de la vida social, sino perjudicada por un sufrimiento psíquico. Una de las técnicas lo definía como: “colocar un proyecto, un por qué de existir, darle un sentido a la vida de la persona”. Para esto, la institución apoyaba firmemente el ajuste por parte del usuario a su tratamiento farmacológico. Esta adherencia era fundamental, y un punto que se trabajaba a fondo con los usuarios durante el proceso.

Un técnico mencionaba lo siguiente sobre la resistencia de muchas personas para tomar medicación:

Hay una resistencia a tomarlo, no en todos, pero hay una resistencia porque, bueno hay que entenderlos, ¿no? Si a vos te dijeran que si no tomás un cierto medicamento no funcionas, no pensás bien, no entendés las cosas y, probablemente no quisieras tomarlo, es una ofensa de algún modo. Lo viven como agresivo, y es entendible. En general lo que se ve es que hay repetidas experiencias de abandono de medicación y descompensación subsiguiente y bueno hasta que terminan aceptando que bueno, sí hay que tomarlo, bueno, realmente no funciona sin el medicamento, es un gran golpe, ¿no? al autoestima. Es algo también a trabajar acá, el autoestima es una cosa muy fuerte que hay que trabajar, porque están muy golpeados, es muy terrible que uno tenga que darse cuenta de que solo no puede, o de que no entiende las cosas o de que no puede estudiar o de que no puede trabajar, es jodido. Decís: no, no, soy un desastre. Entonces trabajar con el autoestima es importante. Más lo que le devuelve el entorno, ¿no? El entorno lo vio muchas veces realmente haciendo desastres, y entonces le tiene desconfianza o dicen ‘bueno con este no hay caso, yo que sé, hay que hacerle todo’, es matador para cualquiera eso. (Técnico licenciado en psicología, 2015).

Uno de los puntos fundamentales para trabajar en la rehabilitación era enfocarse en la parte “sana” de la persona, intentando explotar potencialidades y ayudando a generar *proyectos de vida*. El razonamiento sería: como la enfermedad no los define por completo, una vez asumida ésta –esto significa haber adquirido lo que los técnicos llamaban “consciencia de enfermedad”, o sea, metabolizar la deficiencia que les produce el trastorno– se debía poder generar cierta autonomía en el usuario para que éste pudiera emprender lo que deseara.

El proceso de rehabilitación implicaba entonces dos instancias: 1) reparación en un nivel psíquico y emocional, una re-organización de la persona, su reconstrucción como sujeto para poder adquirir cierta estabilidad emocional; aquí

además se intentaba generar esta “consciencia de enfermedad” antes mencionada, y 2) inclusión socio-comunitaria. Suponía la inserción social, poder emprender algún proyecto personal, conseguir trabajo, terminar los estudios o retomarlos, o insertarse en cierto ámbito. Era una etapa con una mayor articulación con el “afuera”, con lo social; que de alguna manera intentaba generar una “consciencia de inclusión”.

Ambas etapas irían de la mano, claro, porque al elaborar un proyecto de vida también habría una mejora emocional. La segunda etapa implicaba un funcionamiento grupal de apoyo terapéutico, con una asistencia libre, encarada a poder sostener lo adquirido en el transcurso del proceso y a trabajar con los factores “externos” de la problemática. La idea era que la persona concuerriera cuando sintiese la necesidad. Trabajar con los factores “externos” implicaba reflexionar sobre la vinculación con el mundo social que funciona por fuera de la institución. Los usuarios junto con el equipo técnico cavilaban sobre temas que los interpelaban. Al reflexionar sobre la inserción social era inevitable que se conversara sobre la discriminación que sentían. Asumir la existencia de esas barreras sociales y trabajar sobre ellas era crucial en la dinámica grupal, sobre todo porque si bien las reflexiones recogían experiencias personales, el grupo apuntaba a pensar sobre las generalidades que los afectaban como personas con una problemática en común.

Pero los técnicos argumentaban que el “apoyo” se había convertido en una suerte de “institucionalización”. El Centro estaba funcionando como un lugar de *pertenencia*, y no de *referencia*, como ellos pretendían. En efecto, muchos usuarios sí se habían “institucionalizado”, haciendo del centro su única actividad de vida, dependiendo de él y tomándolo, como muchas veces decían: “como una segunda familia”. Otros estaban vinculados a la institución hacía unos veinte años, o más. Luego de tener varias experiencias errantes en el mundo del trabajo y del estudio, como también en el plano de los vínculos, muchos usuarios consideraban al CNRP como un lugar de contención.

En muchos casos suponía tener una actividad propia y no quedarse encerrado en su casa. Los técnicos interpretaban que esto también *oxigenaba* a las familias al no tener a la persona constantemente en su casa sin hacer nada. Pero entendían que, a su vez, iba en contra de generar autonomía, derechos e inclusión. Y en definitiva implicaba, como tratamiento en salud, un encierro más.

Pero para los usuarios el Centro era un lugar de acogida, en donde habían encontrado la confianza necesaria depositada en ellos que en muchos casos no encontraban en el propio entorno, además de amigos y la posibilidad de socializar, entenderse a sí mismos, entretenerse, divertirse y estar contenidos.

A la hora de trabajar con el usuario sobre su “inclusión social” el trabajo terapéutico que los técnicos realizaban consistía en transmitir seguridad, dar confianza y aliento para emprender nuevos proyectos o atravesar cambios. Como se decía en el grupo: “salir de la zona de confort”,⁷ “dejar [evitar] que otros me consigan las cosas y comenzar a conseguírmelas yo mismo”. Para esto deberían comenzar a enfocarse en los momentos positivos de sus vidas y no solo en las descompensaciones –lo cual no significaba negar dichos episodios– y a partir de allí construir estrategias para poder adaptarse.

Esta búsqueda de autonomía que perseguía el proceso suponía infundir en el usuario una suerte de independencia, autosuficiencia, y autorrealización, ausentes por lo general en el paciente psiquiátrico. Habría una liberación respecto de la subordinación clásica a la que está sometido el enfermo.

En el intento de hacer una historia de la psicología Nikolas Rose (1996) señala que las características de la conducción de la conducta en el campo de lo “psi” en Occidente generaron un corrimiento del lugar de la autoridad en nombre de lo “ético”. Se comenzó a erigir una autoridad social que ya no imponía u ordenaba simplemente. Esta vez, con un sustento científico-objetivo detrás, la conducción terapéutica –con la aprobación de los propios sujetos– implicó que lo más efectivo para actuar sobre la conducta de los otros sea hacer que los individuos se gobiernen a sí mismos. Con el concepto de *gobierno del alma* el autor señala:

A través de la auto-reforma, la terapia, las técnicas de cambio corporal, y del moldeamiento calculado del habla y la emoción, nos ajustamos nosotros mismos por medio de técnicas propuestas por los expertos del alma. El gobierno del alma depende de que nos reconozcamos a nosotros mismos ideal y potencialmente como cierto tipo de personas (Rose 1990: 28).

Lo señalado por Rose tiene relación directa con el hecho de conformarse en cierto tipo de persona a través del dispositivo de rehabilitación. Con poner en práctica acciones específicas que estén dirigidas a transitar un camino diferente al que se viene transitando, o gestar proyectos propios.

En este sentido resulta interesante introducir la idea que plantea Sherry Ortner sobre la agencia orientada a la persecución de proyectos. La autora distingue entre el concepto de agencia en el sentido de poder, organizada en torno al eje de dominación y resistencia, y el concepto de agencia en términos de lo bueno y lo deseable y la forma de conseguirlo (Ortner 2016). Acceder a un proyecto es

7 Refiere a un estado mental y situacional en el que la persona está cómoda al no tener que atravesar riesgos.

algo negociado de manera interactiva y en el marco de un escenario social que lo hace (o no) posible. La intención de generar un empoderamiento en los usuarios implicaba poner en marcha estrategias vinculadas al concepto de agencia, en el sentido de trabajar sobre la capacidad de acción de los sujetos. A este respecto, trabajar sobre la inclusión social suponía generar en las personas una disposición en favor de la realización de proyectos propios, pero que siempre son proyectos culturalmente significativos.

Posibilidades de transformación

Reconocerse como cierta categoría de individuo –una categoría que no cargue con el estigma del diagnóstico psiquiátrico al menos– no era sencillo para los usuarios. Muchos expresaban que para ellos no era fácil “salir de la zona de confort”, ellos no eran como la gente “normal”. Algunos mencionaban a los técnicos lo siguiente: “Nosotros somos distintos a ustedes, ustedes funcionan más rápido, nos llevan una ventaja”.

Creo que somos personas difíciles, porque como tenemos la mente con problemas, ya de por sí para tener un diálogo, para chalar, para, para lo que sea, somos más lentas, vamos más a otro ritmo que otra persona, bueno como ustedes, que ustedes van muy rápido, ustedes están dispuestos siempre a levantarse, a ir, venir, andar. Será porque ahora con los años me voy como que retrayendo, me voy dejando estar en muchos aspectos, espero primero por los otros y después veo lo que hago yo. Espero a ver que hacen los demás. No es como antes que era más joven y me decían: andá a buscar tal cosa y yo era la primera en tener la iniciativa, ahora espero a ver que hacen los demás para después tomar una resolución yo. Estoy como más retraída, serán los años también, mirá que han pasado años y las cosas que me han pasado me han llevado como a retraerme un poco, de esperar un poco y tomar decisiones más lentamente, no tomar tan apresuradamente las decisiones, a tener más cuidado en todo [...] Con respecto a la inclusión que me decías, la inclusión viene a ser afuera, en la vida social, en lo que es la vida normal. (Alejandra, usuaria, 2014).

En el relato de los usuarios había una dicotomía permanente: el “ustedes” y el “nosotros”, haciendo referencia a “sanos” y “enfermos” respectivamente. Y sobre todo, vinculando la ausencia de enfermedad con la normalidad, y a ésta con el mundo del trabajo y el estudio casi exclusivamente, o con el mundo productivo. Hay una fuerte presencia de la enfermedad ya que la rehabilitación está apuntando a ella, pero si bien se la está permanentemente invocando, también se la desplaza, en el sentido de enfocarse en la “parte sana” para poder “rehabilitarse”.

Si Michel Foucault (1998) señala que nunca hay locura sino en referencia a una razón, podemos pensar que no hay exclusión sin referencia a una necesaria adaptación al sistema, ni rehabilitación sin referencia a la desvinculación del mundo laboral y productivo. Robert Castel es preciso cuando apunta que la situación de “exclusión” oculta muchas veces la necesidad de analizar de qué se compone esa falta con la que cargan los individuos, ya que:

Sin duda, hoy existen quienes están “in” y quienes están “out”, pero no habitan universos separados. En una sociedad no hay nunca, propiamente hablando, situaciones fuera de lo social. Es importante reconstruir el continuum de las posiciones que ligan a los “in” con los “out” y dominar la lógica a partir de la cual los ‘in’ producen gente “out”. (Castel 2004: 23-25).

En la mayoría de los casos esto se traduce en personas en situación de inutilidad social (Castel, 2004). De ninguna manera se intenta plantear a la rehabilitación del CNRP como un proceso únicamente dirigido a la inclusión laboral –pude presenciar durante toda mi estadía allí cómo la institución y sus técnicos generan una “recomposición” de la persona que llega, efectuando en el usuario un profundo incremento de autoestima, autoconfianza, vitalidad y seguridad–, pero sí debe destacarse que, como señala Castel: “[...] el reconocimiento de la incapacidad para trabajar es el criterio discriminativo esencial para ser auxiliado” (1984: 54).

En este sentido es importante el uso de la estrategia que apela a la parte “sana” del individuo para intentar adaptarse, ya que la “enferma” sufriría de una “falta de voluntad” para emprender actividades y proyectos propios.

De hecho, muchos técnicos, consideraban a la rehabilitación como un camino que debía, inevitablemente, conducir a la inclusión social, ésta última vinculada fundamentalmente al mundo del trabajo y del estudio. Un técnico expresaba:

Yo estoy parado desde el lugar de trabajar desde los derechos de la persona, yo lo trabajo desde el lado de la discapacidad y por lo tanto eso me marca y me pauta una cantidad de cosas a la hora de trabajar. Como que ellos son personas que tiene los mismos derechos, que pueden trabajar, que pueden estudiar, que deben trabajar, que deben estudiar y que si yo no le estoy dando la atención adecuada, estoy violando esos derechos. Para mí no hay rehabilitación si no hay inclusión. Ni en esto ni en la discapacidad motriz, en donde se trabajaba⁸ mucho en rehabilitación y cuando la persona estaba en silla de ruedas decían

8 Este técnico había trabajado varios años en rehabilitación de jóvenes con discapacidades motrices.

‘bueno está rehabilitado’, y no iba a la escuela, no iba al liceo, no salía de la casa. Y yo pateaba contra eso y era como patear contra el clavo, pero yo pateaba porque para mí la rehabilitación termina en inclusión y si no, estás en el horno (Técnico, psicólogo social, 2014).

Varios técnicos en la institución partían de considerar a la enfermedad mental como una discapacidad psíquica. En cuanto a la concepción de discapacidad se regían por las definiciones de organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud que concibe a la discapacidad como una condición de salud que pone a la persona en desventaja con respecto al resto de la sociedad. En este sentido el enfoque para trabajar con los usuarios partía de la perspectiva de derechos humanos.⁹

En consecuencia, el trabajo¹⁰ y el estudio tenían un lugar bien importante para algunos técnicos a la hora de hablar de inclusión. Al ser conscientes de que esto es lo que principalmente los excluye, su trabajo apuntaba a considerar que éstos ámbitos ya no podían serles negados.

Estos mismos técnicos hacían referencia al anclaje institucional que tenía en el Centro el modelo o paradigma “asistencial”, aquel en el que se seguirían manteniendo ideas y prácticas demasiado vinculadas a lo tutelar y a la segregación del usuario exclusivamente a ámbitos de la salud. Y sobre todo a una eterna dependencia del Estado como figura protectora. Una técnica señalaba lo siguiente:

9 Según documentos del Ministerio de Desarrollo Social el abordaje de derechos humanos en políticas públicas consiste, justamente, en hablar de derechos y ya no de necesidades básicas, la mirada está puesta en el sujeto de derecho y no en el beneficiario de una política. Mientras la concepción del beneficiario alude a una actitud pasiva que recibe una prestación como si fuera un acto de caridad, el sujeto de derecho recibe un deber por parte del Estado. Por tanto es un sujeto activo que participa en asuntos que son de su interés. “La importancia de distinguir estas concepciones es fundamental porque los resultados de las políticas serán diferentes si considera a las personas con derecho a participar de los asuntos que les importan y con derecho a exigir acciones concretas para acceder a un nivel de vida adecuado” (Larrosa 2012: 12). “Participar” aquí implica que las personas tengan el poder de incidir en los asuntos que las incumben, puntualmente en la mejora de sus propias vidas; a la vez que una participación activa supone la construcción de ciudadanía (Larrosa 2012: 12).

10 Algunas de las acciones que los técnicos llevaban a cabo en la etapa de seguimiento e inclusión socio-comunitaria eran apoyos en relación a elaborar currículums y a la búsqueda de trabajo. Paralelamente el Centro también contaba con un programa de inclusión laboral que trabajaba con el modelo de empleo *protegido*. Los modelos de clasificación en torno al empleo de la persona con discapacidad pueden ser el empleo normalizado o empleo protegido. El empleo protegido se da en talleres o centros especiales para personas con discapacidad. El empleo normalizado sería el desarrollado en empresas, comercios o entes ordinarios, donde la mayoría de los trabajadores no presentan discapacidad. Esto es, el empleo exactamente igual y en las mismas condiciones de sueldo y horario que cualquier otro trabajador (Villa 2007, en Vidal, Cornejo, Arroyo 2013).

De la misma manera que ellos adhieren al tratamiento médico o de la medicación, esto es un tratamiento. No es médico porque es psicosocial, pero es parte del tratamiento. No me parece que una persona con un trastorno mental pueda salir sólo con la medicación. Se necesita de un proceso de rehabilitación para transitar, y yo soy de la idea que el centro de rehabilitación siempre va a ser un centro de referencia con puerta giratoria. Pero estamos intentando eso, aún no está. Estamos intentando de que esto pueda ser una puerta giratoria: salgo, puedo, si en algún momento no puedo, vuelvo, pero soy referencia. Lo que a mí no me gustaría es, que en algún momento acá se dio y todavía quedan secuelas, es la pertenencia. Porque el pertenecer es lo mío. Esto que el usuario te trae 'esto es mi familia'. Si esto es mi familia yo estoy conformando una fantasía que no es buena para el usuario. En cambio si esto es mi lugar de referencia donde puedo resolver determinada conflictiva o puedo compartir una alegría (Técnica, licenciada en psicología, 2014).

La directora de la institución mencionaba:

Acá lo que pasa es que conviven muchos modelos porque tenemos técnicos de hace cuarenta años acá adentro, es el centro de rehabilitación más viejo, está desde el setenta y uno. Acá en verdad los primeros usuarios venían directo del Vilardebó¹¹ para acá, estaban internados en Vilardebó, venían, hacían algunas actividades, volvían en un ómnibus. Hay varias instancias acá que obedecen a eso, y bueno el Patronato¹² también por las características institucionales es como dador, asistencialista por definición, esto de cambiar el eje no solo lo tiene los psiquiatras, son todas las personas. Acá la institución tiene mucho poder en relación a la salud de las personas que se acercan, cuando en verdad el poder lo tienen las personas mismas de querer salir de esa situación. (Directora de la institución, licenciada en psicología, 2014).

Los modelos de atención para trabajar con los usuarios colocaban a los técnicos en un lugar difícil en cuanto a tomar decisiones sobre su salud, en el sentido de caer en un mero "asistir", no pudiendo promover una "participación activa" de las personas en torno a sus vidas.

Aceptar la enfermedad y asumir una adherencia al tratamiento, en principio farmacológico, y además psicosocial, era el mensaje brindado a los usuarios, que a su vez, ellos mismos comprobaban al sentirse mejor. Una usuaria afirmaba que, el

11 El Hospital Vilardebó es un hospital público para la internación de personas con trastornos mentales en situación de descompensación.

12 Habitualmente usuarios y técnicos se referían al CNRP como "Patronato" haciendo referencia a la CHPP que contenía al Centro.

proceso de rehabilitación junto con el médico-psiquiátrico, le habían demostrado que el camino para estar bien era efectivamente ese.

Indagar en rehabilitación, tiene que ver, no sólo con entenderlo como un proceso en el que incurrieron las políticas de atención en salud, sino también como un fenómeno al que alguien se somete buscando una transformación de su condición.

A su vez, el procedimiento con el médico psiquiatra al que el usuario debe asistir obligatoriamente para poder atravesar el tratamiento de rehabilitación psicosocial, ha sido caracterizado en salud mental, por un vínculo extremadamente asistencial que toma a los usuarios como objetos pasivos de los tratamientos (Apud y Techera 2013). Sin embargo, el tratamiento psicosocial choca con obstáculos que trascienden estos vínculos con la psiquiatría, y que tienen que ver con estructuras sociales y modos de subjetivación que sustentan la exclusión de la diferencia (Dimenstein *et al.* 2012: 673).

El “para siempre”

La denominación de trastornos “persistentes” refiere a la característica crónica de los mismos. Las enfermedades crónicas son enfermedades de larga duración, progresión lenta, o incurables. Este un punto clave en el proceso de transformación de los usuarios en el que interesa especialmente detenerse, ya que las posibilidades de verse a sí mismos como cierto tipo de personas estaban directamente vinculadas a portar un trastorno crónico. Uno de los técnicos mencionaba lo siguiente:

Yo creo que una persona nunca deja de ser realmente psicótica, pero es verdad que puede avanzar mucho, que puede armarse a un punto tal que no tenga recaídas, que pueda llevar una vida más o menos satisfactoria, con logros. Si a eso le llamamos cura, bueno, sí. Es raro ver alguien que nunca recaiga, porque la vida tiene para todos momentos que te mueven el piso y para esta población mover el piso muchas veces es resquebrajarse. Creo que no es pavada decir que es crónica, es verdad. Por más que sea un término médico. En realidad está bien la definición, trastornos severos y persistentes porque son graves, no es una pavadita, son cosas que realmente perturban la vida de la persona y de su entorno y persistentes, digo crónico. Lo principal que marca su diferencia con otros trastornos es una fragilidad psíquica, una vulnerabilidad, pero fragilidad creo que es la palabra. Realmente ves que cosas menores les afectan de una manera importante, o no saben cómo manejarlas, o hacen un mundo de eso (Técnico licenciado en psicología, 2014).

En varias conversaciones sobre su enfermedad los usuarios mencionaban: “Lo que pasa que me atendía, me sentía bien, creía que estaba curado y dejaba, hasta que me di cuenta que no era así la cosa”, “Al principio cuando me lo diagnosticaron pensé que era algo pasajero, después me di cuenta que era para siempre”. “Pasa que uno tiene esto para siempre, entonces está bueno seguir viniendo al Centro. Porque no nos vamos a curar, aunque estemos bien. Entonces está bueno seguir viniendo”.

Necesitamos tiempo, es como que vamos paso a paso, muy despacito, y después de todo lo que me paso [...] Entonces es todo un proceso que uno va muy lento ahora, uno va como que tomándose tiempo para todo con cuidado, mirando las cosas con mucho cuidado. Con la gente que charlas, con la gente que hablás, con la gente que vas en el ómnibus. Todo lo medís con mucha detención, como con mucho cuidado, porque quedás como insegura, como que quedas con miedo, con miedo. Yo quede con miedo de todo (Laura, usuaria, 2014).

El peso del “para siempre” está constantemente presente en sus vidas. De hecho, si la adherencia al tratamiento es efectiva, si se llega a adquirir “consciencia de enfermedad”, es porque se asume esta central característica: lo crónico.

Aunque se esté fuera de una crisis aguda, se sigue “enfermo”, se consume medicación diariamente para estar bien, por tanto la enfermedad está siempre latente. Siempre existe la posibilidad de recaer. Todo le está recordando al usuario su permanente “fragilidad” en torno a la enfermedad, a los niveles de estrés que puede soportar, a la reglamentación de tomar la medicación, y a evitar de todas las formas posibles lo menos deseado: la descompensación. A veces “salir de la zona de confort para adquirir más autonomía” era considerado un riesgo.

El usuario se encuentra a sí mismo en la singular situación de llevar adelante ambos tratamientos: el psiquiátrico vinculado a un modelo médico-organicista, y el psicosocial que apunta hacia la inclusión, por tanto a la movilidad. Una usuaria comparaba esto, expresando que el tratamiento farmacológico era siempre igual e implicaba una monotonía a la que había que adaptarse, sin embargo la rehabilitación era movilidad, poder correrse de los lugares de siempre, cambiar. Y ese era el mensaje recurrente en el Centro por parte de los técnicos: sí se puede salir de los lugares “de siempre”, de los lugares históricamente impuestos a las personas con una enfermedad mental.

En este sentido, hay una alusión solapada (y no tanto) a la clásica oposición naturaleza-cultura, en dónde la primera es lo innato e inamovible y la segunda lo adquirido y modificable. El tratamiento farmacológico (que ataca a su “naturaleza” enferma) le reafirma lo crónico, su identidad enferma “para siempre”; y el

psicosocial (que ataca a su exclusión de la sociedad) le propone atravesar cambios y entablar proyectos propios.

La cronicidad como característica del diagnóstico se re-significa en el sentido de que ella misma afirma esa identidad enferma en un primer lugar. Previamente el individuo tuvo que reconocerse enfermo, para desde allí poder construir para sí mismo otra realidad distinta a la del histórico rol del enfermo psiquiátrico. La adherencia permanente a un tratamiento se hace efectiva cuando la persona puede reconocer la cronicidad de su padecimiento, y solo después de allí “salir del rol de enfermo”; por contradictorio que parezca.

Sin embargo, al intentar salir del rol al que referimos, muchas circunstancias le recuerdan al usuario, constantemente, que su enfermedad le produce una fragilidad, y que no puede exponerse a las mismas situaciones que cualquier otra persona. Hay precauciones, a la hora de emprender cualquier tarea, que el usuario debe tener en cuenta: como las horas de sueño, que son muy importantes en el tratamiento de la enfermedad, no auto-medicarse, no estar expuestos a altos niveles de estrés o no ingerir alcohol. El miedo a la pérdida del autocontrol está siempre presente.

Esa doctora que me mandó al Centro decía que hacía bien en tomar la medicación porque el setenta por ciento de los psiquiátricos hay que correrlos hasta abajo de la cama para que tomen la medicación. Que era una ventaja que yo tenía eso. Lo que pasa que cuando estuve descompensado sufrí como loco. Sufrimos mucho, no yo solo, todos, vamos a decir. Entonces como que uno le agarra miedo a esto, le tenés miedo a descompensarte después. Cuando llegas a una estabilidad, te da miedo eso. Me acuerdo cuando estoy descompensado que sufro. Además pierdo el control sobre mí mismo. (Alberto, usuario, 2014).

En otra oportunidad, uno de los usuarios que había conseguido trabajo mencionaba que por ahora estaba contento y le gustaba, resaltaba: “por ahora no quiero renunciar y espero no querer hacerlo” (ya le había sucedido conseguir un trabajo y renunciar porque se había angustiado). Otra usuaria, reconstruyendo su historia contaba que había tenido nueve intentos de suicidio, que en realidad habían sido “llamadas de atención”. Tenía miedo de llegar a lo mismo, por eso siempre quería estar controlada y contenida, ya que hacía cinco años no recaía.

En un debate grupal un usuario mencionaba que los cambios estaban buenos pero que a veces ellos debían tener cuidado con que los mismos no desencadenarán en una descompensación. Los técnicos le decían que los cambios le suceden a todo el mundo y ponen nervioso a todos, pero entonces Marina expresaba: “sí, pero hay gente que tiene más tolerancia y los aguanta más, nosotros no somos

tan fuertes, nos afecta más. A veces ustedes piensan que algo nos va a hacer bien pero capaz que no es así”.

Según Goffman (2001) no hay, en la vida pasada ni presente de la persona con un diagnóstico psiquiátrico, un solo segmento que se sustraiga a la autoridad y jurisdicción de ese dictamen. Para los usuarios pensar en una transformación vinculada a incursionar en actividades que no acostumbraban a practicar reactualizaba frustraciones anteriores. El pasado se actualizaba a través de las descompensaciones, recurriendo a una fragilidad particular que los caracteriza. Con esta idea de *fragilidad* hacemos referencia al sentido que uno de los técnicos entrevistados le da a dicha noción: como una posibilidad mayor de resquebajarse ante tensiones que se presentan en la vida de las personas. El pensar la propia identidad como algo sujeto a continuas configuraciones produce demasiadas ansiedades y miedos que amenazan con que esa fragilidad se vea afectada por cualquier cambio, por cualquier movilidad del “lugar de siempre”. Al instalarse de manera crónica en la persona, la enfermedad contribuye a pensarse a sí mismo sin más posibilidad de cambio que la de adherirse a un tratamiento, que ya está siendo un cambio en sí mismo, una verdadera transformación. La cronicidad funciona así como una sentencia identitaria, en cierto sentido como una identidad social inamovible.

Al hacer una revisión sobre las identidades y subjetividades en salud, Susan Reynolds Whyte (2009) da cuenta de los desafíos necesarios en los que debe navegar la etnografía, para poder tomar una postura que no asuma *per se* la política de la identidad y el reconocimiento –en el sentido que le da Nancy Fraser (2008) a la discusión–, sino que más bien pueda preguntarse por sus condiciones de existencia.

En su artículo sobre la justicia social en la era de la política de la identidad Nancy Fraser (2008) distingue las dos reivindicaciones en las que se divide hoy la justicia social: la más conocida implica reivindicaciones redistributivas de recursos y riqueza. La otra supone una “política del reconocimiento”. Esto comprendería el concepto de un mundo que acepte la diferencia y la integración de esa diferencia en la sociedad mayor, y le otorgue a esa diferencia igualdad de derechos.

Hay, efectivamente, de parte de esta propuesta de rehabilitación, la intención de reelaborar una identidad social devaluada, una identidad que tiene una caracterización históricamente despreciada. En este sentido cabe preguntarse si la elaboración de una nueva identidad, si el desplazamiento de “los lugares de siempre”, tiene una verdadera forma de materializarse en el contexto actual. Y esto es interesante sobre todo en un momento en el que se discute en el parlamento uruguayo la implementación de una ley de empleo para las personas

con discapacidad en el ámbito privado (es decir, un sistema de cuotas para el ingreso de estas personas al sector privado, como ya existe en el sector público).

Un enfoque etnográfico también debiera generar una observación que vaya más allá de la relación de la persona con su condición de salud, y que no ignore otros entramados sociales en los que la persona también está inmersa (Reynolds Whyte 2009). Sin embargo, cuando alguien con esta condición de salud –que en principio podríamos decir incluye menos perspectivas sociales– atraviesa un proceso de rehabilitación –basado, en parte, en promover una política de la identidad o una política del reconocimiento– tiende a entender que la única reivindicación posible es efectivamente a través del reconocimiento (en principio un reconocimiento consigo mismo) de esa condición de salud. En muchos casos llegar a cobrar una pensión por discapacidad representaba un verdadero logro para la persona, porque realmente facilitaba su vida en muchos aspectos o le daba cierta autonomía económica de su familia. La trayectoria sana se da únicamente a través del reconocimiento de la enfermedad.

En esta línea de discusión en relación al moldeado de la identidad es necesario introducir el planteo que hace Stuart Hall con respecto a la articulación del orden social en la formación del sujeto. Retomando nociones centrales de Foucault, el autor establece que: “[...] el trabajo teórico no puede cumplirse plenamente sin complementar la descripción de la regulación discursiva y disciplinaria con una descripción de las prácticas de la auto-constitución subjetiva” (Hall 2003: 32).

Es por eso que al introducirnos en la realidad de sujetos que se someten a un proceso de rehabilitación, la *inclusión* de los mismos a las estructuras sociales *normalizadas* implica pensar, como señala el autor, los mecanismos mediante los cuales los sujetos se identifican (o no) con las posiciones a las cuales se los convoca, cómo *actúan* esas posiciones, y si lo hacen de una vez y para siempre (Hall 2003). En algunos casos esas posiciones eran tomadas por los usuarios sin mayores problemas pero luego de un esfuerzo conjunto entre la institución y la persona. En otros, los usuarios no sentían una identificación con esas prácticas o no deseaban transitar caminos que los alejaran de la institución. En cualquier caso las posiciones a las que se los convocaba siempre eran lugares valorados por ellos dentro del entramado cultural.

Padecer este tipo de trastornos supone una gran pérdida de control sobre uno mismo, no solamente por lo que se vive bajo una descompensación, sino por las consecuencias que ésta trae en cuanto al tratamiento aplicado. Internaciones involuntarias, dificultades para negociar con el psiquiatra los psicofármacos recetados (la automedicación es muchas veces lo que genera una descompensación, y los usuarios lo tenían muy presente) y la falta de confianza del entorno son algunas de esas consecuencias. Además, aun estando adherido al tratamiento,

hay muchos elementos que pueden provocar una recaída. Todo esto es difícil de procesar y en el CNRP los técnicos jugaban un papel bien importante para ayudar a hacerlo, pero a su vez, no estaban “enfermos”, y allí es cuando cobra especial protagonismo compartir este proceso con un otro al que sí le sucede lo mismo. Si pensamos a la locura, como muchos técnicos la concebían, como un corte con la realidad al dejar de compartirla con los demás, o como una interpretación delirante de la misma, no es menor que aquí pueda compartirse una realidad que usualmente los aleja. La exclusión y diferenciación que les impone la enfermedad es aquí suprimida, más allá de que se la invoque en todo momento. Es el encuentro con el otro lo que permite la posibilidad de que exista el sí mismo (Vomero 2006).

En el planteo que hace Fabricio Vomero (2006) sobre la eficacia simbólica en el acto sanador, el encuentro con el otro, el lugar social del agente sanador y la sociedad que sostiene las instituciones y los discursos en cuanto a la cura-enfermedad adquieren centralidad. La curación aparece como una de-construcción de la enfermedad que el agente sanador realiza al estar instituido y validado como tal en lo social. En este caso me interesa sostener que además de los efectos curativos que surgen del encuentro con estos agentes sanadores, que otorgan al enfermo un lugar enunciativo, el estigma particular que portan las personas con un diagnóstico psiquiátrico también se des-construye dentro de lo institucional en tanto comparten un vínculo social y grupal con un igual a ellos.

Partiendo de que lo real es relacional (Bourdieu 1997), debemos añadir que es la noción de “normalidad” la que constituye a su vez al estigma (Goffman 2006). En el CNRP, en tanto es la enfermedad lo que los reúne, el estigma se disipa en el sentido de que “los normales” proponen a “los enfermos” un vínculo de confianza a través del cual se intenta entender la enfermedad y des-centrarse de ella para poder, a partir de los aspectos positivos y de los deseos de la persona, construir una vida digna. Este vínculo es algo difícil de establecer para una persona con diagnóstico psiquiátrico.

La exclusión del enfermo mental está caracterizada no solo por un fuerte rechazo hacia los momentos de crisis aguda, sino por no poseer un “proyecto de vida” acorde al de la época o no gozar de una constante “voluntad” para emprenderlo. Los esfuerzos personales obedecen a una estructura ritual societaria en donde se encuentran formulaciones y formalizaciones de ideas sobre el sí mismo, sobre el otro y sobre el mundo en general. Se forman así, un estilo de vida y una organización de las emociones en torno a esas ideas (Koury, 1999). Por eso, poder emprender acciones para pertenecer a cierto ámbito, tiene que ver con la posibilidad real de incorporarse al mismo, pero también con los niveles de sufrimiento y discriminación que la persona está dispuesta a tolerar. No llegar a ciertas exigencias sociales está aquí excusado por la enfermedad. La moralmente cuestionada “falta de voluntad” de muchos “excluidos” es aquí “perdonada” por

una descompensación biológica o por una fragilidad psíquica, a diferencia de lo que sucede con otro tipo de exclusiones. Sin embargo los usuarios se ven a sí mismos apartados del “mundo normal” por no poder emprender o sostener lo que los “incluidos” sí logran hacer. Escuché a más de un usuario decir que, al darse cuenta que a la gente “normal” también le suceden cosas como no tener “voluntad” o sentir inseguridad para emprender proyectos, los hacía sentir “menos enfermos”. Un usuario mencionaba que su psicólogo particular le decía lo siguiente con relación a algo que lo aquejaba: “Bueno Carlos, pero eso le pasa a todo el mundo”; entonces esto lo aliviaba.

En otra oportunidad, cuando en el grupo hablábamos sobre planificar un proyecto de vida o realizar actividades, intervine y mencioné que me parecía entendible que a veces no tuviéramos la voluntad necesaria, que a todos nos pasa eso a veces. Juan decía: “es verdad, eso me hace pensar en que a veces esto que me pasa a mí también le pasa a otros y que yo me excuso en la enfermedad”. Mi referencia impactaba en el usuario como alguien “no enfermo” que también atravesaba dificultades.

Cuando Mary Douglas señala la vigilancia que ejerce cualquier comunidad sobre la enfermedad, recalca:

Cuando una persona se define como enfermo, puede escapar a la censura por hacer mal su trabajo, por llegar tarde, por estar de mal humor, etc., pero la comunidad, si bien es indulgente con el rol del enfermo, también le hace pagar un precio: se le excusa su conducta negligente con la condición de que acepte plenamente su rol [...] que permanezca en su habitación de enfermo y que se aparte del camino de los demás. (Douglas 1998: 50).

Esta sentencia identitaria que implica la cronicidad tiene que ver con permanecer en ese rol de enfermo, asumiendo una no curación, y por tanto una identidad estática que aísla a la persona de ámbitos “no enfermos”. La rehabilitación como propuesta que intentó *humanizar* al tratamiento psiquiátrico, apostando a la convivencia social del enfermo, aún da batalla contra las propias nociones del diagnóstico, constituido como “identidad anormal”. Y al mismo tiempo apuesta a una inclusión social que implica, para los usuarios, asumir una negociación constante entre el diagnóstico y la inclusión. Las historias que vivencié en el CNRP, tanto de usuarios como de técnicos, son historias que buscan una transformación, por momentos emocional, por momentos política y social; si es que estos “mundos” pueden realmente separarse.

Consideraciones finales

En el intento de dar cuenta del sentido que le dan a un proceso de rehabilitación psicosocial quienes se someten a él hemos hecho un repaso de las trayectorias sociales de usuarios y de los relatos de los técnicos en cuanto a la institución, su historia y pretensiones.

El tratamiento psicosocial, a menudo, lucha contra lógicas provenientes del clásico tratamiento psiquiátrico, pero al mismo tiempo, éste es un tratamiento al cual los usuarios deben adherirse, y los técnicos asociarse. Los usuarios encuentran en el Centro un trato brindado que no se les da usualmente en sus propios entornos o en lo social. Se pone confianza en ellos y en lo que deseen emprender, a la vez que al darles la palabra –y a través de ella la posibilidad de un intercambio con el otro– se genera la socialización de este sufrimiento que contribuye a que sus situaciones ya se vean modificadas.

La identidad social de los usuarios está fuertemente marcada por el estigma de la enfermedad y su principal característica: lo crónico. Esta particularidad le da al usuario una inseguridad para emprender “cosas nuevas” o distintas, estando siempre latente (y no tanto) la posibilidad de una descompensación. En este sentido, cuando se piensan a sí mismos aparece la idea de que la enfermedad les impide ser “normales”, incursionar en actividades vinculadas siempre a la “normalidad”. Sin embargo a través del concepto establecido por Rose (1990) sobre el *gobierno del alma* vemos que las pretensiones de las personas con respecto a elaborar un proyecto de vida, “salir adelante” y poseer autonomía tienen que ver con disposiciones específicas para gobernar a una población, que se instalan en las personas a modo de deseos y ansias por llevar adelante emprendimientos propios, pero que siempre son acordes a formulaciones hegemónicas. Transformarse en cierto tipo de persona implica la internalización de discursos disciplinarios que moldean las identificaciones subjetivas. Y es justamente en este sentido que el proceso de rehabilitación es un dispositivo, al proponerse formar en los usuarios cierto tipo de subjetividad (García Fanlo 2011).

El relacionamiento cotidiano al que se someten usuarios y técnicos deja a la enfermedad en un lugar particular: se la invoca, pero también se la desplaza. O mejor dicho, se la pone entre paréntesis, ya que la definición del síndrome y su etiqueta han alcanzado un peso que sobrepasa la significación real de la enfermedad en sí misma (Slavich, en Basaglia 1972).

El cambio de lógica en la atención, al hablar de rehabilitación e inclusión, es dar cuenta del protagonismo que tiene lo social en esta enfermedad. En el CNRP la realidad se comparte, no solo porque en ella se ponen en juego herramientas para

recuperarse, sino porque a partir de “socializar el sufrimiento” puede entenderse un poco más qué implica tener una enfermedad mental.

Referencias citadas

- Apud, Ismael y Andrés Techera. 2013. “Políticas de Salud Mental en Uruguay”. En: N. De León (coord.). *Salud mental en debate. Pasado, presente y futuro de las políticas en salud mental*. pp. 25-35. Montevideo: UdelAR CSIC Art. 2.
- Apud, Ismael, Cristina Borges y Andrés Techera. 2009. *La sociedad del olvido*. Montevideo: CSIC Universidad de la República.
- Barrán, José Pedro. 1998. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay: el disciplinamiento, 1860-1920*. Volumen 2. Montevideo: Ed. De la Banda Oriental
- Basaglia, Franco. 1972. *La institución negada. Informe de un hospital psiquiátrico*. Barcelona: Barral Editores
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Castel, Robert. 2004. *Las trampas de la exclusión: trabajo y utilidad social*. Buenos Aires: Topía.
- _____. 1984. *La gestión de los riesgos: de la anti-psiquiatría al postanálisis*. Barcelona: Anagrama.
- Correa Urquiza, Martín *et al.* 2006. La evidencia social del sufrimiento. Salud mental, políticas globales y narrativas locales. *Quaderns de L' institut Catalá D' antropología* (22): 48-69.
- De Noronha, Marcos. 2005. La aproximación de la psicología a la etnología: producto e historia. *Revista de psiquiatría y salud mental Hermilio Valdizan* 6 (1): 15-22.
- Dimenstein, Magda. *et al.* 2012. Participación y redes de cuidado entre usuarios de servicios de salud mental en el nordeste brasileño: mapeando dispositivos de reinserción social. *Psicología desde El Caribe* 29 (3): 666-685.
- Douglas, Mary. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa
- Foucault, Michel. 2007. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1998. *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy. 2008. La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*. 4 (6): 83-99.
- García Fanlo, Luis. 2011. ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. A Parte Rei. *Revista de Filosofía*. (74): 1-8.

- Goffman, Edwing. 2006. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2001. *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. 2003. "Introducción: ¿quién necesita identidad?". En: Stuart Hall y Paul du Gay, P. (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. pp.13-39. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Koury, Mauro. 1999. A Dor como Objeto de Pesquisa Social. *ILHA* (0): 73-83.
- Larrosa, Ivahanna. 2012. "Derechos humanos, un paradigma necesario en la lucha por una vida digna". En: *Documentos relevantes en los ámbitos internacional y nacional sobre derechos económicos, sociales y culturales*. pp. 11-16. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social (MIDES)
- Ley 11.139 Patronato del Psicópata. Recuperado: 2015, 6 de marzo, Disponible en: <http://www.parlamento.gub.uy/leyes/ AccesoTextoLey.asp?Ley=11139&Anchor>
- López-Ibor, Juan y Manuel Valdés Miyar. 2003. *DSM-IV-TR Manual diagnóstico y estadístico de los tratamientos mentales*. Barcelona: Masson.
- Ortner, Sherry. 2016. "Poder y proyectos. Reflexiones sobre la agencia". En: Sherry Ortner, *Antropología y teoría social*. pp. 151-176. Buenos Aires. UNSAM-EDITA.
- Plan Nacional de Salud Mental. 1986. Recuperado: 2014, 15 de diciembre. Disponible en: <http://www.msp.gub.uy/sites/default/files/Plan%20Nacional%20de%20Salud%20Mental%201986.pdf>
- Reynolds Whyte, Susan. 2009. Health Identities and Subjectivities: The Ethnographic Challenge. *Medical Anthropology Quarterly*. 23 (1): 6-15.
- Rose, Nikolas. 1996. "Una historia crítica de la psicología". Recuperado: 2016, 24 de febrero, Disponible en: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Rose_Una%20historia%20critica%20de%20la%20psicologia.pdf
- _____. 1990. "El gobierno del alma. La formación del yo privado". Recuperado: 2015, 10 de abril, Disponible en: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Rose_Gobierno_Alma_cap1_4.htm
- Vidal, Rubén, Carolina Cornejo y Lucía Arroyo. 2013. La inserción laboral de personas con discapacidad intelectual en Chile. *Rev. Convergencia Educativa*. (2): 93-102.
- Vomero, Fabricio. 2014. "Un anarquista en el Vilardebó". Recuperado: 2014, 1 de diciembre. Disponible en: <http://articulando.com.uy/2014/09/01/un-anarquista-en-el-vilardebo-parte-iii-la-mitologia-psiquiatica/>
- _____. 2006. "Resortes antropológicos de los diferentes procesos de curación". En: Romero Gorski, S. (comp.). *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. pp. 169-175. Montevideo.

Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres¹

SERRANA MESA VARELA

En este artículo desarrollaré algunas reflexiones sobre cuestiones vinculadas al cuerpo, las violencias sobre éste y una institución como la cárcel. Se toma como central el trabajo de campo realizado para “La pasión, las heridas, las penas. Género, sexualidad y cuerpo en el Centro Metropolitano de Rehabilitación Femenino”,² y una experiencia personal de trabajo con y sobre cárceles de mujeres de más de 10 años.

El título hacía alusión a una frase de Judith Butler, cuando se refiere a la politización de la abyección, buscando “[...] un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable” (Butler 2010: 47). Allí planteaba que “el móvil último de la realización de este trabajo ha sido pensar y visibilizar posibles causas y condicionantes de que las personas privadas de libertad sean cuerpos que importen tan poco, que sus pasiones sólo parezcan poder expresarse en heridas y penas, y sus aspiraciones parezcan no adquirir sentido, en ocasiones ni para ellas/os mismas/os”.³

Sin embargo, me pregunto ahora, después de reflexiones grupales desde lo interdisciplinario, donde se han unido pensamientos desde la antropología, la historia, la psicología, el derecho, las ciencias políticas, con respecto a lo carcelario ¿son cuerpos que importan efectivamente tan poco? ¿O importan demasiado? ¿De qué formas y según qué punto de vista tienen o no importancia? ¿El centramiento

1 Original tomado de: Mesa Varela, Serrana. 2018. Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres. *Revista Encuentros Uruguayos*. 11 (2): 138– 157.

2 Tesis de grado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE, UdelaR, 2012. Inédito. Se trata de un trabajo etnográfico realizado en el CMRF, la cárcel de mujeres metropolitana. Durante el año 2011 y parte del 2012 se realizó el trabajo de campo para dicha tesis. En los años posteriores he seguido trabajando desde distintos proyectos de extensión e investigación en cárcel de mujeres.

3 Forzando un tanto el planteo de Judith Butler, ya que no me refiero únicamente a “cuerpos queer”.

en el cuerpo, –lo único que parece tenerse cuando se está privada de libertad– está vinculado a lo insoportable de esa condición, la de no poder ir o hacer lo que se quiere, lo que se necesita, lo que necesitan los otros (generalmente quienes están afuera)? ¿Existen diferencias en los discursos de quienes se autoidentifican como varones y quienes como mujeres en la percepción y presentación sobre el cuerpo, las marcas y las violencias asociadas?

El inicio

¿Por qué el centramiento de la mirada en los cuerpos y en las cuestiones de género en la cárcel de mujeres? Más allá del devenir de mis ámbitos y temas de trabajo y estudio, una experiencia vivida en el trabajo como coordinadora de un espacio de trabajo sobre mujeres privadas de libertad, fue lo que determinó el interés específico en estas cuestiones.

Durante una Junta de Selección en la Cárcel de Cabildo,⁴ en la que se elegirían mujeres privadas de libertad que estuviesen en condiciones de realizar un trabajo para una institución del Estado, se revisaban las fichas de distintas reclusas, que cumplían ciertos requisitos necesarios. Allí participábamos representantes de distintos sectores vinculados a lo carcelario. En un momento se empezó a hablar de “Lucas”.⁵ Pregunté: “¿Lucas es el apellido?” Se me respondió “No, es el nombre”. Quedé en silencio. Se me explicó entonces que se trataba de una persona que se estaba sometiendo⁶ a un tratamiento para cambiar de sexo.

Muchas ideas, sensaciones y planteos teóricos leídos en distintas ocasiones se mezclaron en mí, generando una curiosidad antropológica que pocas veces había sentido con tanta intensidad. ¿Cómo no pensar en Judith Butler y su “El género en disputa”? ¿Cómo no preguntarse qué pasó con las jerarquías sexuales que plantea Gayle Rubin? ¿Cómo no pensar qué está pasando que la policía habla de “una presa” como Lucas con normalidad y me da a mí una explicación de su situación sin hacer un comentario estigmatizante, sin siquiera manifestar corporalmente algún malestar? ¿Significaba esto un real cambio social y en la vida de las personas privadas de libertad en esta cárcel?

4 El Establecimiento Correccional y de Detención de Mujeres Cabildo fue la cárcel de mujeres de Montevideo hasta setiembre de 2012, cuando fue trasladado el último grupo de mujeres privadas de libertad al CMRF.

5 Todos los nombres han sido cambiados.

6 El uso de la palabra *sometiendo* no es casual. Acompañé durante un tiempo el proceso de Lucas en el hospital y era realmente tortuoso y torturante.

Fue así que decidí, conocer a Lucas. Tiempo después, durante una recorrida por la nueva cárcel para mujeres –el CMRF⁷ de pronto la oficial que nos estaba guiando lo llamó con un grito al verlo pasar. Y apareció Lucas del otro lado de la reja. Él afuera y yo adentro.

Me pasaron varias cosas en ese momento. En primer lugar, lo que me sucedió fue que vi *un pibe*. Y eso me sorprendió. Con gorro de lana y una barba de dos días, vi a un joven petiso y flaco. Lo cierto es que durante varios de nuestros encuentros, mientras hablábamos, yo trataba de ver algo de mujer en él, en su cara principalmente. Buscaba en su mirada la mujer que él supuestamente era en el fondo. Y lo cierto es también, que no la encontré.⁸ Esos momentos, son como el instante

en que nuestras percepciones culturales y serias fallan, cuando no conseguimos interpretar con seguridad el cuerpo que estamos viendo, es justamente el momento en el que ya no estamos seguros de que el cuerpo observado sea de un hombre o de una mujer. La vacilación misma entre las categorías constituye la experiencia del cuerpo en cuestión. (Butler 2007: 27-28).

Es así que –siguiendo a Butler– en ese instante, viví la experiencia de estar frente a un cuerpo y también, de enfrentarme vivencialmente, corporalmente, a las dudas y cuestionamientos –tan manejados discursivamente– sobre el género y su existencia.

Cuando tales categorías se ponen en tela de juicio, también se pone en duda la *realidad* del género: la frontera que separa lo real de lo irreal se desdibuja. Y es en este momento cuando nos damos cuenta de que lo que consideramos “real”, lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear, llámese subversiva o llámese de otra forma. (Butler 2007: 27-28).

Esta experiencia resultó claramente revolucionaria para mí, pero intentando no quedarme solamente con eso, con mi experiencia, he buscado pensar qué otras clases de subversiones pueden darse –y si se dan efectivamente– frente al orden hegemónico imperante; cómo se procesan las posibles resistencias a éste.

7 Actualmente Unidad N°5.

8 Escribir esto parece reafirmar la jerarquía que se establece entre lo mismo y lo parecido, el premio que merecería la copia más fiel del original. Pero es así, y si no lo mencionara, estaría dejando por fuera una parte muy importante de la vivencia del trabajo de campo y sus consecuencias en mi sensibilidad y reflexiones.

A través del trabajo de campo y la larga permanencia en la Unidad 5, ha resultado inevitable dedicar especial atención en el trabajo al tema violencia. El cuerpo como lugar desde el que se desarrolla la experiencia dentro de la institución cárcel, es continuamente sometido a distintos tipos de violencia, tanto sobre las personas que se encuentran reclusas, como sobre quienes ingresamos a la cárcel por distintos motivos (visitas principalmente). En el análisis resultó particularmente necesario, por su presencia constante y por la importancia que tiene en los discursos y las prácticas –tanto sobre las identidades como sobre los cuerpos–, prestar especial atención a las violencias auto infligidas.

La institución

Existen dos autores ya clásicos cuando se piensa en la institución cárcel y lo que ésta genera sobre los sujetos que allí son privados de libertad: Goffman y Foucault. Y un tanto matizados por esas lecturas es que siendo estudiante ingresé a la cárcel y observé la cárcel.

Ambos plantean el carácter omnipresente de la prisión en la vida de quienes se encuentran reclusos dentro de la institución. El ingreso a la prisión, no significa únicamente pasar a estar privado de la libertad ambulatoria. Estar privado de libertad, incluye también perder la libertad de elegir, por ejemplo cuándo bañarse, perder la libertad de elegir con quién convivir, cuándo estar en silencio o cuándo escuchar música, en suma realizar actividades personales, cotidianas y básicas. “En nuestra sociedad, son los internados donde se transforma a las personas; cada una es un experimento natural sobre lo que puede hacerse al yo” (Goffman 2009: 27)

Foucault se ocupa de esta institución como disciplinadora, mediante una educación incesante de los cuerpos “[...] debe ocuparse de todos los aspectos del individuo, de su educación física, de su aptitud para el trabajo, de su conducta cotidiana, de su actitud moral, de sus disposiciones [...]” (Foucault 1990: 238). Sin embargo, Payá Porres, quien ha desarrollado su trabajo en las cárceles de México, introduce algunos aspectos que acercan la caracterización de la prisión a lo que se puede observar en la Unidad 5.

La teoría que Foucault nos ofrece apunta hacia la disciplina, el control de los cuerpos, del sometimiento del deseo y su racionalización por medio del trabajo, la educación. El encierro por su parte, enseña otras facetas: sobrepoblación, hacinamiento, confrontación, incertidumbre, erotización en la muerte. La cárcel también genera angustia que es proyectada y desplegada agresivamente. (Payá Porres 2006: 142).

Existen además, aspectos –no trabajados por los dos autores mencionados al principio– que diferencian las cárceles para varones y las cárceles de mujeres, en varios aspectos. Diferente literatura –generalmente feminista– coincide en esta caracterización. Tanto la arquitectura, las dinámicas institucionales, como las políticas implementadas intramuros son consideradas sexistas, coincidiendo en que generan mayor sufrimiento en la vivencia de la prisión entre las mujeres (Almeda 2002, Antony 2000, 2007, Azaola 2005, CELS *et al.* 2011).

“[...] desde siempre, la reclusión en la mujeres ha tenido como objetivo adicional al de la pena, el de sujetarla, someterla al papel de buena madre y buena esposa, al que se quería suponer como ‘natural en la mujer’” (Azaola 2005: 15). Podemos entonces ver la cárcel como un dispositivo sexualizante y generizante, tal como se considera por ejemplo, a los baños públicos (Preciado 2009) Se trata de un espacio androcéntrico⁹ (y heteronormativo) y las políticas y programas en que se las inserta, también están teñidos de ambos sesgos, lo que lleva en muchas ocasiones al fracaso de estos programas, o al mayor sufrimiento de estas personas.

En la cárcel de mujeres se reafirman los estereotipos y roles de género tradicionales, que determinan como válidas actitudes, tareas y responsabilidades específicas, especialmente en lo que se refiere a cómo debe ser una “buena mujer”; cuidado y crianza de los hijos y otras personas dependientes, sexualidad, comportamiento social, entre otros. Considero entonces la cárcel como una institución que busca imponer e imponerse y que cae sobre los cuerpos y las mentes con una potencia destabilizadora, donde el género como ordenador aparece permeándolo todo, propiciando determinados fenómenos e instaurando determinadas percepciones sobre sí mismo y los otros y dónde la violencia ocupa un lugar central.

El cuerpo, su actuación y presentación en un lugar como la cárcel –un lugar que es a la vez público y privado– manda señales, las que es necesario decodificar desde el respeto y el reconocimiento del otro. En una ocasión, quise ir al baño en el piso de Lucas y él también fue, detrás de mí. Mientras estábamos cada uno en un cubículo, me habló y seguimos charlando separados por los paneles divisorios. De pronto me di cuenta que me estaba sintiendo extraña por qué estaba compartiendo el baño con un hombre. Esta experiencia, me permitió ver que a pesar de estar en una institución donde *sólo hay mujeres*, es posible abstraerse de lo que la institución marca y ver al otro como realmente se siente y se muestra.

9 En el sentido que no está pensada ni diseñada para mujeres, teniendo en cuenta sus necesidades específicas actuales.

Violencia auto infligida y violencia interpersonal

Hablar de violencia auto infligida nos remite entonces a la violencia que se aplica sobre el propio cuerpo. Las lesiones auto propinadas como los cortes, los intentos de suicidio, las automutilaciones. Bourgois (2009) maneja el concepto de violencia interpersonal refiriéndose a aquella que se da entre “iguales”. Pero además de ser entre “iguales”, se da no entre “grupos enemigos” o contrincantes, sino, entre personas que tienen un vínculo de cercanía, de compañerismo o de cariño. Bourgois plantea que “se da por regla general entre familiares, amigos y vecinos” (2009: 32-33).

Quando se observa aisladamente [a la violencia delincencial e interpersonal], sin el beneficio de analizar su lugar en el continuo de los procesos de la violencia invisible y contra el dinámico telón de fondo de los procesos estructurales, parece que está provocada por unos individuos que son sociópatas, criminales, o en el mejor de los casos, irresponsables o enfermos. (Bourgois 2009: 33).

Lo planteado por Bourgois, puede resultar así mismo aplicable a la violencia auto infligida. Principalmente si nos basamos en las representaciones que aparecen entre los distintos actores vinculados a la cárcel con respecto a determinados actos de violencia.

Durante el trabajo de campo, encontré que las explicaciones que circulan en la cárcel (entre el personal principalmente) respecto a esta violencia auto infligida, mayoritariamente se refieren a “formas de llamar la atención”. Hablar de llamar la atención, no encerraría una carga valorativa en sí misma, pero en el contexto carcelario, esta expresión no implica una comprensión, sino que hace referencia a un sujeto que instrumentalmente realiza estas acciones para lograr sus objetivos. Y esto, de alguna manera, infantiliza la conducta de personas adultas.

Cuando Lucas fue llevado tras su intento de suicidio, a hablar con las autoridades, se estableció el siguiente diálogo con una jerarca:

–¿Por qué lo hizo?

–No sé, no es que me quisiera morir...

–Ah, lo hizo para llamar la atención

Lucas tomó esta expresión como una falta de valoración de lo que había hecho, como si ese acto fuese una especie de juego. Pero él no pudo decirle a la policía sus ‘verdaderas’ motivaciones. No le es brindado el tiempo para explicarse, y tampoco el o la receptor/a está “dispuesto” a escucharlas. Un verdadero hombre

–lo que Lucas se considera–, no intentaría llamar la atención, sino que realiza esta clase de actos, por su inconformismo y arrojo.

Él se angustió mucho y se culpó más aún por haber llevado a cabo ese intento de suicidio. No poder más, “no aguantar más la cana”, trae como consecuencia, justamente más “cana”. Porque según él mismo, el juez iba a de alguna forma castigar que él hubiese hecho esto, lo que traería como consecuencia retrasar la libertad. Se castiga entonces el dolor, el sufrimiento, se castigan los efectos que la propia cárcel genera en las personas y que se tratan de evadir “sin lastimar a otros”, se castiga no tolerar “la cana”. O por lo menos, así es expresado por las personas privadas de libertad.

Las mujeres reclusas –además de otras, pero especialmente ellas– llevan la etiqueta de “manipuladoras”. Para operadores/as, enfermeros/as, médicos/as, policías, ellas son así. Manipulan para lograr cosas constantemente. Principalmente para lograr acceder a medicación controlada.

Una noche acompañé a una Operadora a la Enfermería, porque la médica de guardia le solicitó presentarse allí, debido a su insistencia en llevar a una reclusa que estaba muy angustiada y decía no aguantar más. Yo estaba en la sala de operadores y presencié todo el diálogo, además de ver a la mujer insistir, desesperada, en que la llevaran a la enfermería.

La Operadora, cuando fue llamada, se puso claramente nerviosa, temía “ser sancionada”. Vi que iba a la enfermería acobardada y le ofrecí acompañarla. En el ascensor decía: “¡No tengo ninguna sanción! Y ahora por esto, me van a sancionar. Vos viste cómo me habló.”

Yo trataba de explicarle que una médica no podía sancionarla, que no tenía esa potestad, pero ella no podía escucharme. Llegamos a la enfermería, tocamos timbre y nos abrió un varón vestido de blanco. Entramos y se acercó quien se presentó como doctora. Me adelanté y le di la mano, presentándome como “Coordinadora de la Mesa de Trabajo sobre Mujeres Privadas de Libertad”, intentando, mediante un pequeño ejercicio de poder, equilibrar la asimetría. Pasamos a una sala, a la que se acercaron otras personas de uniforme blanco, a conversar con nosotras. Eran dos doctoras, un enfermero y una licenciada en enfermería. La Operadora no hablaba. Una de las médicas le explicó:

-Ellas manipulan, quieren tomar pastillas o recibir una inyección de tranquilizantes y hacen cualquier cosa para eso. Si te amenazan con cortarse, deciles: “Bueno, córtate. Te llevo a la enfermería y ahí te van a coser y a volver a mandar para acá sin darte nada para tomar”.

La Operadora asentía.

Antes nos habían explicado, que se había producido un cambio en la política de salud hacia las personas privadas de libertad, estableciéndose erradicar lo que aparecía como una costumbre instalada: tener a las mujeres todo el tiempo “empastilladas”.¹⁰

Una de las doctoras me dijo: “Nadie está libre, sabemos que cualquiera de nosotros puede pisar a alguien mal con el auto y terminar acá. Yo no entiendo, ¿cómo una persona puede pasarse todo el tiempo en la cárcel empastillado? Hay que hacerse cargo de lo que se hizo, usar el tiempo para algo positivo. Yo no podría pasar años de mi vida así, drogada”.

La Operadora y yo volvimos al sector. Le contamos al resto lo que había pasado. Se generó un consenso sobre la manipulación. Yo me quedé callada, ya no tenía ánimos para intentar cambiar la perspectiva. (Diario de campo).

Los estereotipos de género aparecen desde la institución permanentemente, explicando las actitudes de las mujeres privadas de libertad, por supuesto sin distinguir identidades genéricas. Y a partir de estos es que se actúa, sin tener en cuenta las subjetividades y las posibilidades de la existencia de feminidades no hegemónicas, ni considerando las masculinidades existentes y presentes.

El cuerpo encerrado

El cuerpo aparece como central en el ámbito carcelario. ¿En qué lugar puede volverse más vívido? Casi que única pertenencia que acompaña al sujeto desde fuera, permanece adentro y vuelve a salir al obtener la “tan ansiada libertad”.¹¹ La idea del cuerpo como “algo” que acompaña la existencia, parece desprenderse de la expresión “¡No hay nadie!”, muy utilizada por las personas privadas de libertad entre ellas, cuando se les pide un favor, que respondan a algo que no quieren responder, cuando no quieren prestar atención o realizar una acción que se les solicita. El cuerpo esconde, pero no protege del todo.

“Abracé a Lucas por atrás mientras hablaba con una mujer sentada frente a nosotros, y como es mucho más bajo que yo, mi mano quedó a la altura de su pecho. Yo le decía a ambos que volvía en un par de

10 Se denomina así al consumo excesivo de medicación psiquiátrica o de calmantes.

11 Final de un poema escrito en la puerta de la sala de operadores de un sector de la Unidad N°5.

días y golpeaba con mi mano en el pecho de Lucas. De pronto, cobré conciencia de lo que estaba haciendo.

-Uy, ¡perdón! No me dí cuenta, te estoy tocando una teta¹² [con vergüenza y alarma]

- [la compañera] Sí, yo veía, pero no quise decir nada

- [Lucas, mirándome por el rabillo del ojo] ¡No hay nadie!

Risas generales". (Diario de campo)¹³

El cuerpo como cosa (¿o casa?) tiene como límite el cuello. No se dice "No hay nadie" mirando de frente, no se realizan tatuajes, ni cortes en la cara. Las distintas partes de la cabeza se adornan temporalmente: piercings, maquillaje, caravanas, teñidos y cortes del pelo, gorras. La división mente/cuerpo en la cárcel (y principalmente entre *las mujeres* privadas de libertad) parece representarse en la división y diferente tratamiento entre cabeza (fundamentalmente la cara) y el resto del cuerpo.

Éste aparece entonces, como el locus donde se realizan las marcas: cortes, tatuajes y otras marcas temporales como heridas más leves. Castigos externos, castigos propios; espacio donde y a partir del que se expresaría la frustración, bandera que se flamea. Porque está lleno de otros que pueden ver y decodificar el mensaje. Algunos lo entienden y los emparenta, a otros los aleja, los diferencia. Y eso parece ser también, parte del cometido y de las consecuencias de esa "escritura en el cuerpo": "El cuerpo individual es, sin duda alguna, inmediatamente social, por eso, no hay mirada, sonrisa, rubor, en fin, cualquier gesto que no se traduzca en mensaje para otro [...]" (Payá Porres 2009: 528).

12 Lucas no tiene realizada una mastectomía, aunque por el tratamiento hormonal el tamaño de sus pechos está muy disminuido y él usa siempre ropa floja.

13 Nuevamente aquí aparece la experiencia y el contacto con EL cuerpo, sin tener en cuenta su género.



Fotografía 1. Cortes en la parte externa del brazo de una mujer privada de libertad, como bocas que gritan. Foto tomada por la autora en la puerta de un calabozo del CMRF.

Sufrimiento, dolor, angustia, desesperación, se expresan no tanto a través del llanto o la palabra, sino a través de cortes en la piel, algunos muy profundos. Los cortes son además un lenguaje, un lenguaje violento que se utiliza en los lugares de encierro. “La violencia constituida y cristalizada en forma de sistema de comunicación se transforma en un lenguaje estable y pasa a comportarse con el casi-automatismo de cualquier idioma” (Segato 2004: 12).

En la primera entrevista con el Lapillo, se dio el siguiente intercambio:

-¿Y todos esos cortes?

-Esos me los hizo la ex pareja mía, siquiátrica

-¿Pero cómo...? ¿Vos estabas, desmayado para que te hiciera eso?

-No, me pasó que yo estaba sentado así llorando por mi hijo, en mi primer cana, y agarró y me dijo “¿vos querés saber cómo se saca la angustia?”, yo le digo “yo estoy llorando, quedate tranquila, yo estoy bien”, “no, vamos a sacar la angustia” y no sé qué y agarró me levantó y

me entró a cortar, me agarró del brazo y me entró a cortar, a cortar y yo la quedé mirando y entré a llorar más, yo hasta gritaba [...]”

Casona está llena de cicatrices, en todo el cuerpo. Además de los brazos –el lugar común de los cortes–, en abdomen, pecho, piernas. “Yo me corto porque al ver la sangre me calmo”.

Algunas heridas son tan profundas y en lugares tan cercanos a las venas (del lado interno de los antebrazos), que resultaba casi inevitable pensar en el deseo de morir. Sin embargo, por lo menos durante el trabajo de campo, los intentos de suicidio que se dieron, así como aquellos que se concretaron, no fueron por cortes en las venas. En la búsqueda de la muerte, no parece utilizarse ese recurso, sino otros: ahorcamiento, ingesta de pastillas, tirarse al vacío, prenderse fuego.

Cuando fui a ver al Lapillo a las latas¹⁴ y me dejaron entrar, estaba solo, con la puerta de su calabozo abierta. Había también una muchacha que estaba encerrada en el calabozo de al lado. Entonces, el Lapillo andaba “suelto” [no puedo verla de otra forma a esa jaula de leones]. Nos sentamos los dos a tomar mate en la punta del “patio”, donde hay una mesa, una silla de plástico blanca y un asiento de auto desvencijado. Nos daba el solcito de la tarde. Estaba de camisa escocesa, de mangas cortas. Ya no tenía más el vendaje que le cubría medio brazo. Del lado interno del antebrazo izquierdo tenía varios tajos, algunos grandes, con uno o dos puntos por cada uno. Hilos negros gruesos atravesando carne y piel, peor que un matambre. No me dio para decirle nada de ese brazo, era horrible. (Diario de campo).

“Una imagen que se observa ‘exige’ que se devuelva algo por medio de la palabra. Transmisión e intercambio están presentes. Muchas veces la palabra es de carácter estigmatizante y cristaliza al sujeto en una perspectiva unidimensional, pudiéndolo afectar en los procesos de interacción social e institucional” (Payás Porres 2009: 528). Pero estas marcas, fuera de la cárcel, se convierten en estigmas imborrables y cristalizan a las personas que estuvieron privadas de libertad, quedando fijadas, fundamentalmente desde la mirada de los otros en esa condición.¹⁵

Podríamos pensar que la violencia auto infligida, es una respuesta a la violencia institucional que sufren estas personas privadas de libertad. ¿Será entonces que valen tan poco sus cuerpos? ¿O valen tanto como un sistema de signos activo y comunicante?

14 Se denomina así en el ámbito carcelario a contenedores que son utilizados para albergar personas privadas de libertad. En el caso del CMRF son los calabozos traseros.

15 Este tema se desarrollará en otro trabajo de la autora.



Fotografía 2. Brazo del Lapillo, con suturas en los cortes.

Otras marcas que aparecen en el cuerpo en la cárcel son los “chupones”.¹⁶ Se los vi a Lucas y al Lapillo. Lucas lo ocultaba un tanto, el Lapillo no.

Cuando le vi el “chupón” al Lapillo le dije:

-“¿Y eso???”

Él había vuelto desde el calabozo al 2º, a la habitación de su “ex”. Él decía estar enamorado de Romina y ya no querer estar con Teresa, sin embargo me parecía que exhibía el chupón con cierto orgullo. Argumentaba que no tenía cómo ocultarlo, que no tenía algo de cuello alto y que no usaba pañuelos o bufandas.

Mientras conversábamos en el patio, se acercó “la tía”¹⁷ rubia a hablar con nosotros. En un momento mencionamos el hematoma y ella dijo

16 Se denomina así a los hematomas en la piel, que se provocan a partir de la succión de una parte del cuerpo, generalmente el cuello, por un/a amante, con su boca.

17 Así se denomina en la cárcel a las mujeres de entre 40 y 60 años aproximadamente. Abuela se le dice a las más ancianas.

“eso es corte ganado”.¹⁸ Nos reímos los tres. Es cierto. Es una marca. Una marca de pertenencia a alguien. Conversamos y discutimos si era así o no. Lapillo reconoció que así era, pero siguió orgulloso de su chupón. Más tarde, cuando subimos al 2º, yo para “devolverlo”, entré con él para conversar con las operadoras. Nos quedamos allí conversando y apareció la India. Estábamos bromeando con otra operadora que le mencionó la marca del cuello al Lapillo, y la India dijo: “El Lapillo anda quebrando¹⁹ con ese chupón”. Yo le respondí, con tono de emoción: “¿Viste? ¡Yo le digo!” Ella se rió y afirmó con la mirada y la cabeza. El Lapillo hizo un gesto de orgullo. (Diario de campo)

Es triste ver la distancia entre la imagen que se da y lo que el Lapillo me dice cuando estamos solos. Él llora y dice sentirse amenazado, con miedo de Teresa y obligado a estar con ella. Sin embargo, el “macho de la cárcel”, esa imagen que quiere dar, hace que reivindique esa marca de pertenencia, esa huella de violencia en su cuello.

La “tía” rubia también supo tener esas marcas, pero en un lugar menos visible. En una de las visitas a la cárcel, me comentaron (presas/os y operadores/as) que se había dado un abuso por parte de una interna a otra. Se trataba de una compañera de peculio a “la tía”.

El abuso se habría dado con “la tía” drogada por las pastillas, dejándole marcas, “chupones” en los senos. Ella “denunció” esto a las operadoras de su piso. La que cometió el abuso –su compañera de peculio– fue trasladada a otro sector, sin embargo, siguieron trabajando juntas. Mientras alguien me contaba lo que había sucedido, por la ventana vimos pasar paseando por el patio a la “tía”, Romina (que fue testigo del hecho y hay dudas sobre su participación) y quien estaba acusada de abusar de ella, tomando mate y charlando. La naturalización de la violencia, por parte de todos quienes se encuentran formando parte de esta institución es absolutamente común. La violencia ejercida por otros iguales es muchas veces soportada por miedo, pero también para ajustarse a lo que se pretende de las mujeres privadas de libertad ejemplares: no generar problemas, no hacer denuncias reiteradas, ser sumisas.

Vemos asimismo una diferencia de género en cómo son significadas las marcas realizadas sobre el propio cuerpo por otro. Cuando la identidad es masculina, esas marcas se atribuyen a la locura del otro, o son exhibidas con orgullo, porque están vinculadas al erotismo y al deseo que se provoca entre las mujeres. La

18 La expresión *corte*, significa *tipo, como*. En este caso se quiere expresar que tener ese hematoma, es ser como el ganado, marcado en la yerra.

19 Andar quebrando es andar con orgullo, mostrarse, mostrar lo que se tiene.

masculinidad es reforzada mediante esta exhibición, aunque en privado se sufra por tenerlas. Desde esta masculinidad, también se censura el lacerar el cuerpo de una otra. A las mujeres no se las lastima. Tanto Lucas, como Lapillo, como otros manifiestan que ser varón, ser hombre, implica respetar la integridad física de una mujer.

La máxima violencia autoinfligida, la muerte

En el final del trabajo de campo, una mujer privada de libertad “vieja”,²⁰ paciente psiquiátrica, echada de todos los sectores por las reclusas, acusándola de “toca pito”,²¹ se colgó en el sector de máxima seguridad. Se encontraba en una celda similar a una jaula, donde había cinco mujeres más.

Dos días después del hecho fui a la cárcel y hablé con una de las autoridades. Cuando me comentó que estaba con otras mujeres, a las que el juez les había tomado declaración, pregunté si alguna de las mujeres había hecho algo para evitar la muerte o había pedido ayuda, la respuesta fue: No. Se hizo un silencio, en el que nos quedamos mirando. Siguió entonces hablando, planteándome otro tema. Luego, en el medio de la conversación me dijo que las mujeres habían entrado en pánico y por eso –suponía–, no habían reaccionado. “Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse” (Segato 2004: 6).

El suicidio puede ser, entonces, la única forma que queda de demostrar poder sobre sí mismo. Y al mismo tiempo, se le quita al otro, al opresor, el poder sobre el propio cuerpo.

Como plantea Malinowski el suicidio no sólo tiene la finalidad de corregir la falta, sino también de ser el último acto que permite acusar a los otros (Malinowski 1986).

Esta violencia autoinfligida es al mismo tiempo, una violencia entre pares, ya que ninguna de las compañeras de celda hizo nada para salvar a esta mujer, que era despreciada por todos. Lo sucedido en este caso da cuenta de la superposición de responsabilidades e irresponsabilidad, lo que invisibiliza ambas; de las distintas formas de acción y omisión violentas; de los ‘posibles’ delitos que se ‘dejan pasar’ en una cárcel, para que –paradojalmente– el propio sistema pueda funcionar.

20 Así se denominan las mujeres que llevan mucho tiempo presas, o que han transcurrido buena parte de su vida adulta entrando y saliendo de la cárcel.

21 Forma en que se le dice a quienes “hablan” o “baten” con las autoridades, es un sinónimo de alcahuete/a.

Triste, solitario y final

En lo que respecta a la cárcel como institución hemos visualizado la violencia inherente a su propia existencia. Esta violencia emana de los diversos actores involucrados, así como de la arquitectura y de las distintas leyes y reglamentaciones que superan y preexisten a la institución particular donde se realizó el trabajo y al contexto uruguayo. Sin embargo, al igual que en muchos de los trabajos mencionados, la institución estudiada aparece como androcéntrica, en la que los modelos de mujer hegemónicos se intentan imponer a la diversidad de personas que se encuentran privadas de libertad que allí se encuentran. Algunas acciones pueden ser catalogadas como resistencias. Éstas aparecen de formas diversas, en algunas profundizamos en este trabajo. Sin embargo, serían formas de resistir que no provocan verdaderos cambios en las ideologías y formas de gestión de la institución, que no logran romper con los estereotipos de género y con la uniformización de una institución “para mujeres”, con todo lo que esto significa.

En lo que respecta a las marcas, podemos considerarlas como una forma de demostración de soberanía, siguiendo a Segato (2004), quien plantea para el cuerpo (de mujeres violadas, asesinadas y exhibidas en Ciudad Juárez) la definición schmittiana de soberanía en un territorio. Podría decirse, entonces, que realizar/se estas marcas, es una forma de mostrar/se control sobre el cuerpo. Cuando son realizadas sobre el propio cuerpo es una forma de mostrar que pertenece a ese ser que está dentro de él. Cuando es realizado por otro, es justamente para exhibir la pertenencia del cuerpo en cuestión a un otro. Porque toda violencia, tiene una dimensión expresiva, una firma.

Las marcas permanentes como los cortes refuerzan a su vez una identidad, una pertenencia que desde la institución se dice no se busca reforzar (a través de la rehabilitación) pero que a su vez se les recuerda y echa en cara en forma permanente. Ser etiquetadas y nombradas como pichis, infanticidas, sucias, delincuentes; ser exhibidas por la ciudad²² con grilletes y esposas. El encierro, trae consigo desprecio y maltrato.

Una mujer que estaba amenazando con romper todo porque no toleraba más la angustia que sentía, nos decía (a los operadores y a mí) que ella no se iba a cortar más, porque quería poder ir a la playa con la hija cuando saliera. La Mica me decía que no se cortaba más, por su hija, que siempre, aunque hiciera 40 grados, cuando estaba con ella, tenía que usar remera de manga larga.

Las marcas en el propio cuerpo, repercuten en las vidas de los demás, específicamente, en las de los hijos, volviéndolos también portadores del estigma. Y

22 Al trasladarlas a distintos lugares como el hospital, el juzgado, etc.

nuevamente, el ser para los otros en un motor y algo (¿que debe ser?) reivindicado por las mujeres.

La violencia, también se da por omisión, como *no ver* que una persona privada de libertad le pega a una “infanticida” que ha decidido “caminar la cárcel” y no quedarse “embagayada”,²³ al cruzarse en una zona de la cárcel. Desprecio y maltrato entre las propias mujeres presas (decirse y gritarse embagayadas, infanticidas, alcahuetas, tirarle cosas desde las ventanas a las que caminan por el patio) es tolerado e incluso incentivado.

Todo lo planteado constituye un círculo vicioso de violencias entrecruzadas, un continuo, que, tal como plantea Bourgois (2009), refuerza la culpabilización y la miseria de las personas privadas de libertad en cárcel de mujeres, a la vez que polariza los distintos grupos y genera más diferencias, exclusión y autodestrucción. La legitimación de estas violencias y especialmente de las marcas que se van dejando en el cuerpo entre las propias personas privadas de libertad, requiere un trabajo de visibilización, reflexión y creación de nuevos sentidos, para lo que el trabajo en cárceles desde la Universidad resulta fundamental, tanto con las personas privadas de libertad, como con el personal policial y civil.

Agradecimientos

A todas las personas privadas de libertad con las que he trabajado, convivido y aprendido sobre la vida y la antropología más que con nadie. A todas y todos los miembros del personal de la cárcel. A mis compañeras de trabajo y reflexión.

Referencias citadas

- Almeda, Elisabet. 2002. *Corregir y castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Antony, Carmen. 2007. Mujeres invisibles: las cárceles femeninas en América Latina *Revista Nueva Sociedad* (208). Disponible en: www.nuso.org
- _____. 2000. *Las Mujeres Confinadas. Estudio Criminológico sobre el rol genérico en la ejecución de la pena en Chile y América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- Azaola, Elena. 2008. *Crimen, castigo y violencias en México*. Quito: FLACSO.

23 Se denomina bagayo a sectores de la cárcel donde se encuentran encerradas personas que no pueden circular libremente por otros sectores, ya que existe peligro de ser gravemente heridas o de herir a otros.

- _____. 2005. Las mujeres en el sistema de justicia penal y la antropología a la que adhiero. *Cuadernos de Antropología Social* (22): 11-25.
- Bourgois, Philippe. 2009. "Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". En: Julián López García, Santiago Bastos y Manuela Camus (eds.) *Guatemala: Violencias Desbordadas*. pp: 29-62. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Butler, Judith. 2010. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Studio.
- _____. 1990. "Actos preformativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" En: Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. pp: 270-282. Baltimore. John Hopkins University Press.
- CELS. 2011. Mujeres en prisión. Los alcances del castigo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Del Olmo, Rosa. 1996. "Reclusión de mujeres por delitos de drogas. Reflexiones iniciales". Reunión del Grupo de Consulta sobre el Impacto del Abuso de Drogas en la Mujer y la Familia, OEA, Caracas.
- _____. 1992. "Drogas y criminalización de la mujer". En: *¿Prohibir o domesticar? Políticas de drogas en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Foucault, Michel. 1990. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI editores.
- Folle, María Ana, Natalia Laino y Serrana Mesa. 2012. "La intervención psicosocial en la privación de libertad". En: Leticia Berrutti, María Dabezies y Gabriel Barrero, (comps.), *Apuntes para la acción II. Sistematización de experiencias de extensión universitaria*. Montevideo: Extensión libros, Udelar.
- Godinho, Didice, Ana Lima y Flor de María Meza. 2008. *Violencia contra mujeres privadas de la libertad*. Montevideo: CLADEM.
- Goffman, Erving. 2009. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Lagarde, Marcela. 2005. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Malinowski, Bronislaw. 1973. *El crimen primitivo y su castigo*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Martínez, Silvia y María Noel Rodríguez. 2011. Mujeres privadas de libertad. Una realidad olvidada. *Espacio Abierto. Revista del Ciej-Afju* (15): 52-58.
- Mesa, Serrana y Mariana Viera. 2007. "(Mal)estar. Interrogando la corporalidad a partir del trabajo de campo con mujeres privadas de libertad". Publicado en formato CD, V Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, IDES, Buenos Aires.
- Montealegre, Natalia (coord.). 2016. *El tiempo quieto. Mujeres privadas de libertad en Uruguay*. Montevideo: Udelar-JND.

- Payá Porres, Víctor. 2009. Reflexiones etnográficas en torno al tatuaje en prisión. *Gaceta Ide@s, Concyteg* 4 (45).
- _____. 2006. *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*. México: Plaza y Valdés.
- Pontón Cevallos, Jenny. 2006. *Mujeres que cruzaron la línea: vida cotidiana en el encierro*. Quito: FLACSO.
- Preciado, Beatriz. 2009. "Basura y género. Mear-cagar. Masculino-femenino". *Parole de Queer*; Disponible en: <http://www.hartza.com/basura.htm>
- Rubin, Gayle. 1989. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En: Carole Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. pp. 113-190. Madrid Ed. Revolución.
- Segato, Rita. 2004. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. *Serie Antropología, 334*, Brasilia.
- _____. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Viera, Mariana y Serrana Mesa. 2008. "Mujeres víctimas de violencia doméstica procesadas por homicidio del agresor". En: Instituto Nacional de las Mujeres, Ministerio de Desarrollo Social *No era un gran amor. Cuatro investigaciones sobre violencia doméstica*. pp. 27-66. Montevideo.

La visita carcelaria: género, *pichis* y ritos de paso en el Uruguay¹

NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA

En *Lugares de lo femenino* apelamos a parte del objetivo de la investigación que da origen a este libro: brindar tiempo, construir la ocasión y no desperdiciar la oportunidad de conocer las prácticas de las mujeres en la cárcel. Esto implica tanto las situaciones de privación de libertad como las de visitantes.

El abordaje de una dinámica carcelaria que no tome como centro las condiciones de vida de las personas privadas de libertad, sean estos hombres, mujeres o transgénero, supone un desafío: focalizar en distintos niveles de relación “adentro/afuera” de la cárcel, e identificar aquello que acontece en sus *bordes*. El interés en estas zonas “grises”, o aparentemente ajenas a la “dinámica propiamente carcelaria”, se sustenta en el hecho de que, en todos los casos, la prisión como experiencia vital no atañe solo al preso o a la presa (y al personal del recinto carcelario). De forma ineludible implica relaciones sociales más amplias, que toman como centro a familias completas, pero en distinta medida, dependiendo del estatus de la persona detenida, de la situación socioeconómica de la familia, de las características del recinto carcelario y de la distancia espacial del lugar de residencia de sus familiares directos, además del “capital cultural” y “simbólico” (Bourdieu 1991) de los integrantes del núcleo.

Como se demostró en los capítulos anteriores, el encarcelamiento es la política punitiva privilegiada por el Estado uruguayo a lo largo del tiempo, trascendiendo orientaciones o regímenes políticos. Así, durante la dictadura cívico militar, la prisión política prolongada fue el mecanismo distintivo del Uruguay respecto a otros países de la región, siendo el dispositivo carcelario –la privación de libertad y tortura masiva, incluyendo la aplicación del “castigo” a las familias de los presos y presas– un elemento central en la mecánica del terrorismo de

1 Original tomado de: Montealegre Alegría, Natalia. 2015. La visita carcelaria: género, *pichis* y ritos de paso en el Uruguay. *El tiempo quieto Mujeres privadas de libertad en Uruguay*, pp. 177-195.

Estado. Luego, a partir de 1995, la aplicación de la Ley de Seguridad Ciudadana posibilitó un aumento tanto de los delitos contra la propiedad como del número de encarcelados, casi triplicándose en una década la cantidad total de personas privadas de libertad en el país.

Ese aumento paulatino y fortalecimiento de las políticas de encarcelamiento ligadas a estrategias prohibicionistas acompaña la tendencia mundial; se puede constatar que el número de personas privadas de libertad se incrementó, junto con el uso privilegiado del encarcelamiento frente a otras alternativas penales de la criminalización de nuevas conductas, y el endurecimiento de las penas y del recurso de la prisión preventiva como política criminal. En nuestro continente, este fenómeno presentó un aumento aún mayor en las últimas décadas. Naciones Unidas advierte sobre esto y lo relaciona centralmente con la diversificación de las estrategias prohibicionistas en relación con el mercado de las drogas ilegales.² La articulación entre nuevos delitos y aumento de penas en relación con los delitos contra la propiedad han tenido como consecuencia una aún mayor sobrepoblación carcelaria que apareja un aumento en el deterioro de las condiciones de vida dentro de los recintos penitenciarios (United Nations Office on Drugs and Crime 2008). Este proceso de encarcelamiento creciente de personas –en su enorme mayoría jóvenes– en Uruguay amplifica las dinámicas específicas por medio de las cuales se incorpora el dispositivo carcelario a relaciones sociales extramuros. Entendiendo por *dispositivo* “una red de relaciones en las que está implicada una forma determinada de ejercicio del poder y de configuración del saber que hacen posibles determinados efectos de verdad y realidad” (García 2011: 3). El dispositivo de la prisión –independientemente de la transgresión que le dé origen a la situación de privación de libertad– será un régimen social y, por tanto, productor de subjetividad.

Dentro de este mapa de relaciones es que me interesa abordar un aspecto central aunque poco considerado: la visita carcelaria. Dejaré fuera de esta problematización las visitas profesionales (sean de abogados, médicos u otros agentes institucionalizados) para tomar como objeto las visitas regulares³ de familiares y amigos, referidas en particular a las mujeres.

2 Este aspecto repercute específicamente en el aumento de la población femenina encarcelada en Uruguay, donde se observa una prevalencia de los delitos vinculados con el microtráfico frente a sentencias de otro tipo.

3 No se han considerado las situaciones de visita íntima (o conyugal) ni las visitas familiares intercarcelarias.

Quien cuida, quien visita

Existe una amplia participación de las mujeres en la dinámica carcelaria. En la minoría de los casos es obligada por medio de la pena, es decir, por estar privadas de su libertad. Las mujeres son la mayor parte de las personas que realizan las visitas a centros de reclusión (Soares 2002, Lemgruber 1999, Bastos 1997).

La gran mayoría que se integra a través de la visita, está obligada dentro de la lógica de los *dones* por un imperativo de orden moral. Este imperativo moral se sustenta en la obligación de garantizar la circulación de dar, recibir y devolver (Mauss 2009) que permite la cohesión familiar. De un tipo de familia que es condensada en el ejercicio de la maternidad.

Ellas, las encargadas tradicionales del cuidado de los hijos, de los más débiles o de aquellos en situación de extrema necesidad, deberán garantizar la cohesión del grupo más allá de las circunstancias adversas. Son las que cuidan a los hijos e hijas de quienes están privados de su libertad, las que preparan los “paquetes”, las que sostienen económica y afectivamente a gran parte de la población carcelaria. No en vano en ellas radica el “respeto” del preso entre los presos. Lo intolerable es en primer lugar el insulto a la madre. En el código de honor rejas adentro, resulta intolerable esa falta de respeto y obliga, en el caso de los hombres presos, a la pelea.⁴ Las palabras de Miguel resultan muy elocuentes al respecto. Él es uno de los jóvenes sancionados en uno de los módulos de máxima seguridad del Complejo Carcelario de Santiago Vázquez (actual Unidad N° 4 - Compen) a los que he entrevistado. Cuando le consulto –luego de una larga charla de más de una hora– qué es el “respeto”, me dice que “el respeto es primero hacia tu madre, hacia vos, tus cosas y tus deudas”. Por otra parte, según lo observado, la jerarquía interna de los sectores de cada cárcel se relaciona con la actitud que las personas privadas de libertad en cada caso manifiestan hacia la visita de los otros y si ese espacio es o no respetado. El juicio moral con relación al *respeto* del tiempo de visita es compartido por personal penitenciario y reclusos “viejos” –recluidos por largos períodos– o de menor peligrosidad. En la Unidad N° 5 –cárcel de mujeres de Montevideo– parte de los conflictos internos se relaciona con el comportamiento de los pisos superiores cuando ingresa la visita de los inferiores. Por otra parte,

4 Esta afirmación se sustenta en el trabajo de campo realizado durante este año en el Compen (Complejo Carcelario Santiago Vázquez) y en el penal de Libertad. Las nociones de respeto y las alusiones al insulto a la madre han sido tema de múltiples conversaciones con interlocutores hombres, privados de libertad por diversos delitos en esas unidades penitenciarias. Agradezco aquí a todas las personas con las que he tenido la posibilidad de intercambiar en distintas instancias de investigación, muy especialmente a quienes, estando privados/as de su libertad, me brindaron su confianza. Paralelamente a esta investigación trabajé en contextos carcelarios con Magdalena Curbelo, María Noel Curbelo, Paolo Godoy, Javier Lescano, Emmanuel Martínez, Mariana Matto y Marcelo Rossal, a todos ellos mi cariño y gratitud.

el potencial escarnio a la visita suele ser utilizado por la guardia de los distintos establecimientos como medio de presión hacia la persona privada de libertad, siendo –según lo relatado por familiares y prisioneros– el cuerpo de quien visita, fundamentalmente de las madres, en muchos casos el depositario de la violencia institucional producto de conflictos interpersonales con el familiar recluido.

El rol de estas madres ocupa un lugar central en nuestro abordaje porque entendemos a la cárcel, como decíamos, como dispositivo que trasciende al ser privado de libertad, ya que se ocupan de las personas presas y las relaciones que integran. El dispositivo es una mecánica que necesita para subsistir de la dinámica de intercambio adentro-afuera. Es la oposición a “la calle” lo que carga de significado sus límites y, por tanto, desde este punto de vista, las personas que integran su funcionamiento trascienden a aquellas que aparecen en las cifras gubernamentales actuales. De tal modo que una gran parte de sus participantes quedan fuera de las estadísticas, fuera de lo mensurable, de lo existente, de aquello de lo que el Estado debe hacerse cargo. Allí, mujeres, niños y niñas que integran el dispositivo son ensombrecidos bajo el velo de aquello voluntario: se visita porque se *quiere*. La *illusio* de la libertad de movimiento en “la calle”, ampara cualquier incomodidad o violencia en la supuesta voluntad de ir a la cárcel mientras, paralelamente, justifica estas penurias en el precio del cariño a un o una desviada. Justificación que no es pertinente enunciar precisamente por encontrarse fuera de los márgenes –los alambrados– establecidos.

Entrar

Para ingresar a la cárcel, para hacer posible la visita, es necesario que se produzca un dislocamiento, un cambio de estado, un cambio de estatus, un pasaje entre “estar en libertad” y “estar dentro de la prisión”. Esta situación intermedia, de cambio, está dada por lo *liminal*, momento del rito cuando estas modificaciones se producen (Van Gennep 1978).

El rito de pasaje en este caso supone algunas prácticas institucionales: presentación de documentos, revisión de elementos que se quiera ingresar (ropa, alimentos, cigarrillos), escaneo corporal (instrumentado en la mayoría de las unidades carcelarias masivas de Uruguay en el presente, no así en la cárcel de mujeres) o revisión personal, entrega del documento de identidad, firma de libro de visitas, sellado del visitante en algunos casos, espera y posterior atravesamiento del umbral.

El umbral de la puerta –en este caso de la reja– implica –igual que para la novia trasladada en brazos de su flamante esposo– la confirmación de la finalización de la etapa liminal y el inicio de la nueva situación: estar dentro de la cárcel.

Fronteras difusas

Fuera de la entrada a los espacios físicos destinados a las prácticas descritas hay una serie de elementos también impuestos por la institución pero que quedan fuera de protocolo. Están físicamente condicionados y son naturalizados a través de la imposibilidad de ser enunciados, pertenecen al orden “natural” de los acontecimientos y por ende no son entendidos como responsabilidad del Estado.

Basta con visitar la entrada del Compen, por ejemplo, un día de visita. El tumulto en las “afueras” del complejo carcelario, los negocios en marcha. Pequeños comercios que ofrecen alimentos, bebidas, artículos de primera necesidad, lugar donde guardar los bultos, cascos de motos y hasta prendas de vestir en alquiler para quien asistió sin el atuendo apropiado.

También los contenedores de basura repletos a medio camino de los baños públicos que compiten con el basural en materia de efluvios y moscas. En esa entrada hay un punto de inflexión, la llegada de un tránsito anterior y el inicio de la cola que espera poder ingresar al procedimiento de rutina. Esos tránsitos suponen una serie de prácticas previas, indispensables para la preparación de la visita: el traslado, la llegada, la espera y, asociadas a este recorrido, la alimentación y micción. Es la antesala del cambio de rol, inicio del pasaje para el ingreso a la “institución total” (Goffman 2007).

Se trata de un rito que actúa “sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico” (Douglas 1973 :173) de las visitantes.

Lo impuro y lo escatológico

La basura en la entrada y lo sucio de los baños se amparan en dificultades burocráticas para resolver a quién le corresponde el tratamiento de estos residuos que están fuera de la cárcel, pero dentro de su predio. Quienes están presos no pueden salir, a la guardia perimetral no le corresponde esta tarea, los operadores penitenciarios y el personal carcelario tiene a su cargo el buen funcionamiento dentro del establecimiento, la municipalidad no tiene jurisdicción en ese territorio. La basura se acumula en la periferia del complejo carcelario más grande del Uruguay como producto de una irónica ineficiencia estatal cargada de sentido, en la medida en que nuestra preocupación por la limpieza –según la antropóloga Mary Douglas (1973)– es en verdad una preocupación por el orden.

El orden y lo sagrado se encuentran asociados simbólicamente mientras que el desorden y lo impuro constituyen su contracara. En nuestra cultura –dejando de lado los amplios debates sobre qué querría decir en verdad este término–, en

nuestra sociedad, lo impuro, lo sucio, lo escatológico y la basura se encuentran en un orden de significación que se relaciona directamente con la pobreza y la privación de libertad por conflictos o transgresiones a la ley.

El *pichí* y el *pichi* comparten morfemas y orden diferenciándose únicamente en la acentuación. El vocablo *pichí* es utilizado en varios países de la región para referirse a la orina. A modo de ejemplo, el Diccionario de Chilensis (Morales 2006: 2187) indica que se trata de un eufemismo coloquial que indica orinar involuntariamente: “hacerse pichí”, mientras que desde el país trasandino se señala que el origen etimológico del término corresponde a su homólogo fonético del mapudungun,⁵ que se podría traducir como ‘pequeño’. El pichí es la orina y –en Uruguay– el *pichi* es el pobre. Los pichis serán los pobres –quienes no tiene nada, los vagabundos– y los “otros/no nosotros” enunciados desde los agentes militares y policiales durante la dictadura cívico-militar (1968-1984).

No contamos con estudios sobre el proceso por el que transcurrió esta expresión lingüística⁶ pero sí podemos afirmar que el *proceso de pichificación* de los sectores medios durante la dictadura cívico- militar se relacionó directamente con el dispositivo de la prisión política prolongada y la destitución masiva como medio represivo en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional.

Orina, pobreza y persona privada de libertad pueden ser resumidas en esta misma expresión que sintetiza el estigma: *lo pichi*.

Un extremo

Este rito de pasaje que acontece en la visita carcelaria alcanza una dimensión que permite evidenciar la dinámica dentro-fuera visita como elemento central en el cumplimiento del objetivo disciplinador del dispositivo –por el extremo grotesco que alcanza– en el marco del terrorismo de Estado en Uruguay.

Como adelantamos, la masiva y prolongada prisión política es el rasgo singular de la dictadura uruguaya, las cárceles de Libertad y Punta de Rieles⁷ se convirtieron en lugares emblemáticos de la represión y albergaron la mayor cantidad de presos y presas políticas del país. Ambas se mantienen en funcionamiento en el presente; el Penal de Libertad es la cárcel para prisioneros hombres de extrema peligrosidad

5 Lengua Mapuche.

6 En breve se podrá acceder a una breve reconstrucción historiográfica de la utilización del término elaborada por los compañeros de la Universidad de la República (Albano *et al.* 2016).

7 Establecimientos Militares de Reclusión 1 y 2, respectivamente.

–que se encuentran en condiciones denunciadas en numerosas oportunidades por los relatores de Naciones Unidas, el comisionado parlamentario y múltiples organizaciones de defensa de los derechos humanos– y Punta de Rieles es una cárcel modelo para hombres con buena conducta próximos al egreso del sistema.

Como ya fue trabajado anteriormente (Montealegre 2010), en Uruguay, la *reconstrucción, reinauguración y puesta en funcionamiento* del local de Punta de Rieles en tanto nueva cárcel modelo, se incorpora en un devenir –siguiendo lo planteado por Yamandú Acosta respecto a la democracia uruguaya desde 1985 como posautoritaria y postransicional– por medio del que se actualizan *las estrategias institucionales de ocultamiento de los delitos de lesa humanidad* (Rico 2008: 273). Esta resignificación del espacio, iguala en la práctica prisiones y prisioneros/as, borrando *de facto* las huellas del terrorismo de Estado.

Hay una continuidad física en el edificio, y nuevas formas de apropiación de aquello que allí aconteció. El informe-denuncia sobre el Establecimiento Militar de Reclusión (EMR) 2, elevado a las Naciones Unidas en 1981, sintetiza los objetivos de este y otros recintos de prisión política en el Uruguay y nos permite muy sucintamente colocarnos en el escenario extremo que tomaremos como ejemplo en el tratamiento de la visita:

En estos campos de concentración se intenta la destrucción del individuo a través de la acumulación represiva en el tiempo, por medio de formas constantes de hostigamiento, sanciones reiteradas, aislamientos por meses, traslados para la tortura, desinformación, presencia constante de la represión en las órdenes, en los gritos, en el deseo de despersonalizar, prohibiendo toda mención al nombre del prisionero, a quien se le asigna tan solo un número. (Waldheim 1981, en Rico 2008: 359).

Ambos penales, según la información disponible hasta la fecha, no fueron los únicos centros de reclusión. Existieron además múltiples dependencias utilizadas en ese momento para detenciones, en su mayoría ilegales, e interrogatorios. Esto se desarrolló en unidades militares y comisarías, centros clandestinos de detención, identificados como predios militares o bajo jurisdicción militar. Dentro de esos últimos, está probada la utilización de casas y chacras apropiadas. En el departamento de Canelones, por ejemplo, se localiza la chacra ubicada en Camino de las Piedritas, Seccional N° 7, utilizada como sitio de enterramiento, donde fueron hallados los restos de Ubagésner Chaves Sosa en el año 2005. En el mismo departamento, en la ciudad de Toledo, a partir de 1975, se localiza el Batallón de Infantería Paracaidista N° 14, lugar en el que se vienen realizando excavaciones por parte del Grupo de Antropología Forense (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República) por haber sido señalado como

sitio de enterramiento por fuentes militares. Ese mismo año, 1975, se produjo el traslado del Grupo de Artillería de Defensa Antiaérea N° 1.

En ambas unidades militares, mientras se desarrollaron las obras de construcción de sus instalaciones, se utilizaron vagones, trolebuses y carpas para su funcionamiento. La gran mayoría de las detenidas y detenidos en Las Piedras y zonas aledañas, entre 1974 y 1976, transitaron por “Los Vagones”.⁸ El itinerario de detenciones de las prisioneras políticas que estuvieron privadas de libertad en la cárcel de Canelones se inicia –como el de las demás presas políticas uruguayas– con lo que Ivonne Trías ha denominado “la antesala”, es decir, el pasaje por los interrogatorios y la tortura. La incomunicación y el aislamiento son medios de tortura. Se ejercieron principalmente sobre el cuerpo del detenido o detenida política pero no se circunscribieron en su efecto únicamente al preso, sino que contaba con finalidades de mayor alcance dentro del dispositivo dictatorial.

En el caso de Los Vagones, las torturas que ahí se llevaron adelante fueron una forma de transmitir el horror, al hacerlo visible a todo el departamento. Según los testimonios recabados, a poco más de un mes de estar en funcionamiento el centro de detención y tortura –fines de octubre, principios de noviembre de 1975– se autorizaron visitas: “Cuando estábamos en los vagones, que estábamos todos los de Sauce, permitieron las visitas a todo el mundo. Venía todo el pueblo de Sauce” (testimonio, ex presa política en Sapriza *et al.* 2015: 28).

La visita tenía lugar detrás de los vagones, en un espacio rectangular a cielo abierto donde colocaron unos bancos largos. El resto del predio era un monte de eucaliptus lindero con la ruta 5. A partir de los testimonios de las sobrevivientes, se estima que llegaron más de trescientos visitantes. Para comprender este fenómeno es pertinente tener en cuenta que allí trasladaron a personas respetadas y queridas en el pueblo: el médico, la maestra, la costurera, profesores, obreros...

[...] y yo le dije a uno que se hacia el bueno, Vitale [...] Se dan vuelta y le digo: “¿podemos decir adiós? –Bueno, pueden sí”. Y todo el mundo les hizo adiós, ¿viste? Y yo digo: “para ser presos, para ser delincuentes mire que tenemos gente que nos aprecia”. Y no dijo nada (testimonio, ex presa política en Sapriza *et al.* 2015: 37).

8 Información recopilada por medio de un taller y entrevistas a las ex presas políticas María Eugenia Cabrera, Hilda Alberti, Blanca Calero, Graziela González, Beatriz Ventre y Rina de Sagastizábal; junto a los aportes de bibliografía sobre la temática. Para un desarrollo más amplio ver Sapriza *et al.* (2015: 27-43).

En el caso de Los Vagones, el ritual de pasaje habitualmente asociado al orden de la prisión es suspendido, se visita informalmente un centro de detención y tortura clandestino, se le muestra al pueblo, hasta se permite una despedida a lo lejos de personas que contaban con marcas visibles de tortura. Aquí la función no es separar sino amedrentar a través del borramiento de la frontera, la amenaza se hace cuerpo.

Punta de Rieles

Este EMR contó con algunas particularidades que esclarecen nuestro abordaje relacional del dispositivo: en primer lugar, la guardia femenina perteneciente a las Fuerzas Armadas que allí trabajó fue especialmente entrenada para la destrucción psicológica de las detenidas y recibían órdenes específicas respecto a cada reclusa o grupo de reclusas. El ajuste de estas estrategias de tortura psicológica fue desarrollado sistemáticamente a lo largo de los años por un grupo de expertos –incluyendo asesoramiento psicológico y psiquiátrico– asentados en la primera planta del edificio central. Es así que, de la misma manera en que se establecieron procesos de “ablande”⁹ de los detenidos y detenidas previos a los interrogatorios –que muchas veces se realizaban fuera del centro de reclusión o en recintos especialmente diseñados para tal fin, como las celdas de castigo–, existieron mecanismos que incorporaron las acciones previas a la visita. Teniendo en cuenta y regulando gran parte de las prácticas que hacían posible la llegada, entrada y entrega de objetos al prisionero o prisionera política. Prácticas hoy invisibilizadas por su familiaridad, por su naturalización, como decíamos antes.

La atención y regulación de las actividades preparatorias incluyó el armado del “paquete”, los viajes y traslados. Por medio de la obligatoriedad de esas actividades –en el marco del terrorismo de Estado– se cumplió una doble función: el castigo a las familias y su difusión en diversos espacios públicos (Scapusio *et al.* 2009), constituyendo –según lo hemos conceptualizado con la historiadora Alondra Peirano (2013)– un medio de expansión del terrorismo de Estado.

En este contexto límite, la familia visitante adulta, en su enorme mayoría mujeres, y los hijos/as de las personas detenidas en particular, fueron fuente de escarnio permanente. En varias ocasiones se utilizó información equívoca sobre el estado de salud de sus seres queridos, hacia la presa o hacia su visita para favorecer el desequilibrio afectivo. Paralelamente, una de las sanciones más aplicadas fue la suspensión arbitraria de la visita. Sobre este punto la Asociación de Madres y

9 El ablande “consistía en un método de acobardamiento del prisionero anterior al ingreso en la sala de tortura” (Zarankin y Niro 2006).

Familiares de Procesados por la Justicia Militar en relación con la situación de las presas políticas en el penal de Punta de Rieles (EMR 2) expresaba:

Un grave problema lo constituyen las constantes sanciones (calabozo y pérdida de visita) [en 1983], haciendo un promedio comprobamos que muchas compañeras perdieron más del 50 % de las visitas establecidas [esto] implica la pérdida del paquete conteniendo el complemento necesario para un mínimo nivel alimenticio” (Madres y Familiares de Procesados por la Justicia Militar 1984).

Esta doble sanción –a quien visita y a quien es visitado–, en todos los casos, fue realizada sin previo aviso. La incertidumbre como presencia fantasmática permanente se estableció como parte del dispositivo en tanto se promovieron cambios sistemáticos (pero no cíclicos, para mantener su imprevisión) en la aplicación de las normas. Incertidumbre que regía el ritual de paso, la posibilidad o no de ingreso al local.

Quizás el aspecto más evidente fue la prohibición –bajo amenaza de severas sanciones– de toda reivindicación identitaria, incluyendo el uso de nombre y apellido; norma de comportamiento estipulada para toda persona –ajena al personal militar o civil institucional– que cruzara el alambrado perimetral. El cambio de rol suponía que luego de identificarse en la entrada al visitante, le fuese enajenado su nombre propio y pasase a ser denominado con el mismo número de la persona detenida –mujer en el caso de las presas políticas recluidas en el penal de Punta de Rieles– a quien visitase. Varios de los hoy adultos recuerdan con relación a su infancia: “[nos llamaban] por el número de nuestros padres. Todo siempre era por el número, no eran nombres”.¹⁰

Este nos resulta un aspecto fundamental, ya que en esa acción –sistemática– se establece y se delimita claramente la unidad a domesticar (todos los integrantes del núcleo son ordenados bajo una misma denominación dentro del panóptico). Esta enumeración en sentido lato es independiente de la edad y del género del familiar. “Lo que los dispositivos inscriben en los cuerpos son reglas y

10 Entrevista realizada por el equipo “Género, Memoria e Historia” del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU) en 2010 en el marco de las actividades del Proyecto de investigación “Tensiones en el campo de la memoria del pasado reciente. Memoria en Libertad: estudio de caso de la “segunda generación” de afectados/as por la dictadura” radicado en el CEIU (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República), financiado por la CSIC [Comisión Sectorial de Investigación Científica] (2012-2013). Agradecemos a todos los entrevistados y participantes de los talleres por la confianza y los múltiples aportes documentales. Sobre este punto, ver Álvaro Jaime Bockino (1978: 39); en la misma página se refiere a las sanciones recibidas por los niños en materia de suspensión de visitas (desde los cuatro años) y a la obligatoriedad de todos los familiares de permanecer en formación.

procedimientos, esquemas corporales, éticos y lógicos de orden general que orientan prácticas singulares: conducen-conductas dentro de un campo limitado pero inconmensurable de posibilidades” (García Fanlo 2011: 6). La violencia se institucionaliza, y la institución cumple su función como “productora de subjetividad social” (Pavlovsky s.f: 109).

Durante los 12 años en que el establecimiento funcionó como cárcel militar para mujeres, las ampliaciones se sucedieron: se construyeron anexos, calabozos de castigo, cordones de seguridad con alambradas y torres de vigilancia, barracas para detenidas y dependencias para alojar guardias. A estas remodelaciones se sumó una piscina, cancha de polo y de fútbol para el uso de los directores del penal y sus familias, además de un pequeño zoológico, como divertimento para estos últimos, que se mantuvo durante algunos años.

Fuera, la preparación del viaje por parte de los familiares –según los distintos testimonios recabados y consultados– para la realización de una visita, implicaba una organización importante y un esfuerzo enorme. Esfuerzo que –además de responder a las necesidades nutricionales y afectivas del preso político– constituía el único medio para dar cumplimiento –al menos en la parte que dependía de los adultos a cargo de los niños– a los artículos 5, 7 y 9 establecidos en la Convención de los Derechos del Niño respecto a la relación con sus padres y madres.

Los testimonios dan a conocer cómo muchas familias organizaban su vida –especialmente la vida de las mujeres adultas– en torno a estos “encuentros”, que implicaban, además de un gasto importante de dinero, una meticulosa preparación establecida por la normativa cambiante del EMR 2. Así, las cartas y “paquetes” debían cumplir con una serie de requisitos formales –incluyendo gramaje exacto por producto– que fueron complejizándose a lo largo del tiempo. La centralidad de la visita va cobrando mayor peso en aquellas familias con residencias en el interior del país o sin facilidad de acceso al transporte público que llegaba hasta el penal. A estas dificultades se sumó en varias ocasiones, como modalidad de castigo a toda la visita indiscriminadamente, la ampliación del camino a recorrer a pie. Mediante corte de calle se impedía el paso al bus de pasajeros.

Por otra parte, el encuentro –para todas las personas visitantes mayores de 12 años– se realizaba en un locutorio, separadas por un vidrio blindado y con comunicación por medio de un teléfono. Se impedía el contacto físico, de tal forma que las condiciones del diálogo cambian y se desarrollan otros códigos de comunicación.

En todos los casos, las normas cambiantes se establecían a través de un reglamento disciplinario.

El Reglamento pone en palabras no una frontera entre la libertad y la reclusión sino el comienzo de un continuo de transición entre el espacio de reclusión y el de la libertad, una transición que tiene un margen muy amplio y que tiene límites difusos ya que pretende extenderse más allá de los muros de la cárcel, lo que supone que igualmente se verá invadido por la realidad exterior (Rico *et al.* 2008: 50).

Esta normativa era actualizada sistemáticamente pero su aplicabilidad radicaba en gran medida en el uso discrecional de la guardia de turno, lo que amplificaba la incertidumbre. Eran sometidas y sometidos al régimen de sanciones penitenciarias, coincidiendo con el planteo del historiador chileno Pedro Rosas respecto a que “las medidas administrativas carcelarias exacerban el castigo por sobre la penalidad” (2004: 186).

De contagios y contaminaciones

En este caso extremo podemos identificar cómo, a lo largo del rito de pasaje, se obliga a un cambio que se expresará en diversos niveles: el cuerpo que es desvestido, revisado y autorizado para el ingreso, las pruebas a las que cada uno es sometido para poder acceder al ritual (llegar al penal), el nombre que cambia y se sustituye por el número que identifica esa unidad transgresora de la que es rehén quien queda dentro de la prisión, la proxemia y el contacto corporal que deja fuera las normas habituales entre personas que mantienen un vínculo afectivo para estar mediado y localizado dentro de una cabina. La ofrenda –el paquete– será evaluado. Dependiendo de la perfección y el buen humor de los fiscalizadores este podrá ser aceptado o no, habilitando u obturando el ingreso al encuentro. *Un mundo feliz*¹¹ para el analista: la transparencia del ritual es posible por lo obscuro y ominoso de su práctica.

El pasaje impone un nuevo orden para incorporar al cuerpo de las personas que visitan el horror, nuevo orden que intenta oficiar de regulador para evitar la disidencia. Se transforma a esas personas en números, se los *pichifica*, no son más que esa cifra producto de la arbitrariedad, son traducidos en objetos. Paralelamente a la asimilación en tanto parte de lo profano (cada visita es uno con la persona transgresora, presa) se posibilita una suerte de contagio vinculada con el intento de evitar ciertos tipos de contaminación social. La contaminación del impulso revolucionario (de la sedición, para las autoridades de la época).

Este aspecto de evitación de cierta contaminación social a través de lo que acontece en el cambio de rol o estatus, lo *liminal* a lo que nos referimos en un

11 Novela futurista de Aldous Huxley, publicada en 1932.

inicio, estará presente en ese rito de ingreso y también en los del presente. Aquí se pueden distinguir

[...] cuatro clases de contaminación social [...] La primera es el peligro que amenaza las fronteras externas; la segunda, el peligro que procede de la transgresión de las líneas internas del sistema; la tercera, el peligro que aparece en los márgenes de las líneas. La cuarta es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo. (Douglas 1973: 165, 166).

Las rejas y la parafernalia de seguridad asociada evitará el primer tipo de contaminación, muestra la fuerza de contención de ese peligro que podría amenazar las fronteras externas.

El ritual de contaminación al ingreso aborda específicamente la neutralización del peligro que procede de la transgresión de las líneas internas del sistema. Mientras que los múltiples obstáculos ritualizados, el sufrimiento asociado a hacer posible la visita, otorgarán un orden frente al peligro que aparece en los márgenes de las líneas fronterizas.

Mujeres pobres que visitan mujeres pobres. Mujeres pobres cargadas de niños que visitan mujeres pobres que anhelan esos niños.

Aquello que fue tan cuidadosamente planificado, sistematizado y experimentado durante la dictadura, cuando el objeto eran mujeres (en muchos casos) provenientes de sectores medios trabajadores –tanto las apresadas como las visitantes– es enajenado de la “inteligencia planificada de cierto autoritarismo” para retornar a un estado de aparente neutralidad. Ya no se imponen los números, el paquete es revisado minuciosamente pero no hay una lista de aquello que debe incorporarse (sí de lo que no es permitido ingresar), existen detectores de metales y en la mayoría de las cárceles se ha ido incorporando el escáner corporal que evita la revisión invasiva y el desnudo obligado.

El escáner corporal se ha instrumentado en las unidades penitenciarias con mayor población privada de su libertad. Según la actual directora de la cárcel de mujeres,¹² no está previsto presupuestalmente que se instale uno en ese lugar, la relación costo-beneficio (entendido el beneficio en cantidad de personas a ser revisadas) no lo justificaría, aparentemente se trata de un equipamiento de alto costo. Es así que en la actual cárcel para mujeres en Montevideo –relata Serrana Mesa en su tesis de grado en antropología–:

12 Reunión mantenida con integrantes del equipo el 23 de mayo de 2016.

las revisiones de los y las visitantes están a cargo de la policía. Los víveres son revisados exhaustivamente, se abren todos los paquetes, uno por uno. Las visitas deben llevar bolsas para colocar, por ejemplo, la yerba, ya que la policía rompe el envoltorio original para asegurarse de que no haya nada escondido dentro. Luego de que termina el horario de visita, la entrada al Centro Metropolitano de Reclusión Femenina, donde se encuentra la revisoría, se convierte en un verdadero basurero. Las ropas y cuerpos de los y las visitantes también son revisados. Las personas deben ingresar con un policía, en el caso de que el visitante sea hombre, o con una policía, cuando la visita es mujer, a un pequeño cuarto donde les hacen quitarse la ropa. Las mujeres deben agacharse y toser con los pantalones y la ropa interior bajos, para mostrar que no llevan nada escondido en la vagina. Los niños y los bebés también son revisados. A estos últimos, se les hace sacar el pañal y cambiarlo por otro, previamente examinado. (Mesa 2012: 30).

También, en la entrada se encuentran unos pequeños volantes de diez por diez centímetros, fotocopiados, que indican los horarios y alimentos autorizados.

Dentro de las continuidades, el tono imperativo se mantiene como forma de dirigirse a ellas en las filas, la amenaza de la resolución discrecional sobre la posibilidad de encontrarse con la familiar también. La posibilidad de llegar y que esté castigada sin previo aviso es parte del acontecer carcelario. También continúa la centralidad que cobra en el ámbito doméstico la preparación y asistencia a la cárcel –en el sentido de ir pero también de sostener afectiva y materialmente a la persona privada de libertad–, y sigue presente el miedo a la pérdida del familiar. A su muerte potencial, que aparece una y otra vez en los relatos de las madres que hacen fila para ingresar a la visita. En el contexto actual será el temor por la vida de los varones expuestos a las peleas con “cortes”.

Así, las mujeres que más visitan son las menos visitadas. Ludmila Gaudad Sardinha plantea que la prisión, en sí misma, es una institución creadora de un estigma contagioso que se extendería a todas las personas que tienen contacto con las aquellas privadas de la libertad (2010: 121). Un contagio que, lejos de encontrarse a la luz del acceso a la posible rehabilitación, reproduce y reifica el lugar profano del miserable: un *pichi, pichí*. En ese espacio nimio de lo desechable las mujeres siguen siendo las protagonistas.

Referencias citadas

- Albano, Giancarlo *et al.* 2016. Violencia institucional y reproducción de estigmas en usuarios de cocaínas fumables de Montevideo. *Revista Psicología em Pesquisa* 9 (2): 111-125.
- Bastos, Maruza. 1997. *Cárcere de mulheres*. Río de Janeiro: Diadorim/Adesa.
- Bockino, Álvaro. 1978 “Qué se busca con la tortura y con la cárcel en el Uruguay”. (impreso por la Comisión de propaganda del Uruguay, Kordinatie Komitee (UKK). Amsterdam.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Colectivo Memorias para la Paz. 2004. *Memorias de Punta de Rieles en los tiempos del penal de mujeres*. Montevideo: Editorial Vivencias.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Funari, Pedro Paulo y Andrés Zarankin. (comps.) 2006. *Arqueología de la represión y la resistencia en América Latina (1960-1980)*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- García Fanlo, L. 2011. *¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben*. A Parte Rei 74. Revista de Filosofía.
- Gaudad Sardinha, Ludmila. 2015. *Este día es de respeto y alegría: consideraciones sobre el género en el día de visitas a las cárceles del Distrito Federal, Brasil*. Nueva Antropología, vol. XXXVIII, núm. 82. Distrito Federal, México: Asociación Nueva Antropología A.C.
- Goffman, Erving. 2007. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Madres y Familiares de Procesados por la justicia Militar. 1984. *Boletín informativo de circulación interna*, N° 1. Montevideo.
- Lemgruber, Julita. 1999. *Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres*. Río de Janeiro: Forense.
- Mauss, Mauss. 2009. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Mesa, Serrana. 2012. “La pasión, las heridas, las penas... Género, sexualidad y cuerpo en el Centro Metropolitano de Rehabilitación Femenino”. Tesis de grado en Antropología Social (inérita). Montevideo: FHCE-UdelaR.
- Montealegre, Natalia y G. Sapriza. 2010. Punta de Rieles: “Claustro de transformación moral”. *No te olvides, Revista de la Asociación de amigas y amigos del Museo de la Memoria* (3).
- Montealegre, Natalia y J. Montealegre. 2010. Punta de Rieles, donde termina y empieza una vía. Lugar de memorias revisitado por las mujeres que vivieron la prisión política. *Revista Encuentros* (3).
- Morales, Félix. 2006. *Nuevo Diccionario ejemplificado de chilenismos y de otros usos diferenciales del español de Chile*. Chile: Editorial Puntángelos.
- Pavlovsky, E. s.f. “La complejidad de los fenómenos de la represión” En: *Efectos psicosociales de la represión política*.

- Rico, Álvaro *et al.* 2008. *Investigación histórica sobre la dictadura y el terrorismo de Estado en el Uruguay (1973-1985)*. Tres tomos. Montevideo, Uruguay: Universidad de la República-Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC)-Centros de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU).
- Sapriza, Graciela *et al.* 2015. *Otra historia: Memoria de las mujeres de Las Piedras. 1968-1985*. Montevideo: FHCE-UdelaR.
- Scapusio, Miguel *et al.* 2009. “Efectos transgeneracionales del daño psicosocial ocasionado por el terrorismo de Estado en Uruguay”. En: *Efectos transgeneracionales del daño psicosocial ocasionado por el terrorismo de Estado*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Soares, B. *et al.* 2002. *Prisioneiras: vida e violência atrás das grades*. Río de Janeiro: Garamond.
- Van Gennep, Arnold. 1978. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Zarankin, Andrés y Claudio Niro. 2006. “La materialización del sadismo. Arqueología de la arquitectura de los centros clandestinos de detención de la dictadura argentina (1976-1983)”. En: *Arqueología de la represión y la resistencia en América Latina (1960-1980)*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto¹

SUSANA ROSTAGNOL

Introducción

En los debates parlamentarios llevados a cabo en Uruguay a fines del 2007 respecto al proyecto de Ley de Defensa del Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva que permite el aborto por voluntad de la mujer hasta la semana 12, el conflicto de intereses mujer-embrión ocupó un lugar central. No es una discusión novedosa en sí misma, sin embargo su actualidad hace que amerite un análisis. El debate llega a un punto muerto dado la inconmensurabilidad en tanto imposibilidad de diálogo al tratarse de principios no negociables en una y otra de las premisas.² En el debate, hubo también otras argumentaciones basadas en la “oportunidad política” de votar un proyecto de Ley que despenaliza el aborto. En este artículo intentaré dar cuenta de algunos de los elementos involucrados y subyacentes en la discusión centrada en el conflicto mujer-embrión.³

1 Original tomado de: Rostagnol, Susana. 2008. El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto. *Revista Estudios Feministas*. 16 (2): 667- 674.

2 Danielle Ardaillon denomina *différends* siguiendo a Lyotard, a estos “conflictos sin solución, son discusiones que no llegan a un consenso definitivo” (Ardaillon 1997).

3 Este análisis integra una investigación mayor sobre las prácticas y representaciones del aborto voluntario en Uruguay entre el 2003 y 2007. El material analizado en esta oportunidad comprende los diarios de sesiones del Senado correspondientes (16 y 17 de octubre y 6 de noviembre 2007) en que se trató el proyecto de ley de defensa de los derechos sexuales y reproductivos. El resto del material utilizado en el análisis proviene del trabajo de campo realizado en distintos centros de salud (nivel primario de atención y hospitales), entrevistas con personal de salud; con mujeres que abortaron y mujeres embarazadas que nunca consideraron abortar realizadas entre el 2004 y 2007

La ideología del nombre

Conocer es nombrar. No es necesario ser foucaultiano para reconocer que aquello que no forma parte del discurso no existe. Asimismo, al nombrar damos una determinada identidad a aquello que es nombrado. Por lo tanto cada perspectiva ideológica, al marcar una determinada manera de organizar el mundo, procurará los términos que le sean adecuados a sus fines. En el caso del aborto existe una batalla por el nombre del “producto de la concepción”: cigoto, embrión, feto, nonato, niño, bebé; dejando de lado la otra discusión también ligada al nombre: persona, ser humano, vida, persona en potencia, el por nacer, etc. En este artículo he optado por denominarlo de manera genérica cigoto- embrión-feto (zef), no obstante reservé la denominación de embrión para el título. También existe una lucha por el nombre en cuanto a la mujer: mujer, madre, gestante.

Cada uno de los términos mencionados se relaciona con una manera específica de organizar y actuar en el mundo, implica una ideología diferente. Las propuestas en pugna pueden sintetizarse en aquellas que promueven un “control patrimonial del cuerpo” (Tamayo 2001) y aquellas que promueven la autonomía de todos los individuos, hombres y mujeres.

Los argumentos: entre lo abstracto y lo concreto

Los argumentos esgrimidos por los legisladores contrarios a la despenalización del aborto generalmente se basan en fundamentos abstractos que refieren a una mujer que no se corresponde necesariamente con las mujeres concretas que abortan. Algunos de ellos recurren a doctrinas religiosas y/o metafísicas que aluden al momento en que el alma entra al zef, o al inicio de la vida en tanto persona.

Transcribo, a modo de ejemplo, algunos fragmentos tomados del diario de actas de las sesiones del Senado,

[...] consideramos que esas causales son extremadamente subjetivas⁴ pues la norma proyectada expresa: ‘a su juicio’. Esta expresión [...] denota claramente la subjetividad que tiene el criterio, en el sentido de que la madre considere que a su juicio esas causales le impiden seguir con el embarazo. En esta materia está en juego el derecho a la vida, que, creemos, no es cualquier derecho, sino el primer escalón [...] ocupa un

4 Se refiere a las contenidas en el proyecto de ley, Art. 9 (condiciones): “Para ejercer el derecho reconocido en el artículo anterior, la mujer alegará ante el médico circunstancias derivadas de las condiciones en que ha sobrevenido la concepción, situaciones de penuria económica, sociales, familiares o etarias, que a su criterio le impidan continuar con el embarazo en curso”.

lugar en materia de valores superiores, por encima de los pragmatismos o realismos [...] el valor de la vida es un concepto demasiado caro e importante.⁵

En otra intervención, el mismo senador afirmó “En base a una meditada decisión, consideramos que la jerarquía del derecho a la vida está por encima de otras consideraciones [...]”.⁶

Otras argumentaciones han privilegiado lo que denominan un ‘beneficio para la sociedad’ como elemento fundamental:

Todos los que hemos asumido posiciones sobre este tema, lo hemos hecho considerando que es lo mejor para la sociedad [...] Tenemos una población casi estable, que crece muy poco [...] la baja tasa de natalidad y la emigración, dos indicadores que vaticinan un futuro oscuro y problemático para la sociedad uruguaya.⁷

Esta argumentación coloca el énfasis en la tensión individuo-sociedad. El liberalismo utilitario propone que a mayor bienestar individual, mayor bienestar colectivo, esto supone una “sociedad orgánica-simbiótica, en la cual las pérdidas individuales se compensan con las ganancias sociales” (Figueira-McDonough 1990: 29). Esta postura es contraria a la expresa en el fragmento transcrito. El legislador señala la necesidad de aumentar el número de nacimientos –por lo tanto las mujeres no deben abortar aún cuando no quieran ser madres– porque la sociedad lo necesita, pero nada dice de quien debe ser responsable por el bienestar de esos niños. De modo que la pregunta central es ¿Quién debe hacerse cargo de una nueva criatura, y cuáles son sus derechos y deberes respecto a ella? Si se considera que una mujer es un sujeto moral, es decir capaz de tomar sus propias decisiones, entonces debe tener la posibilidad de asumir responsabilidades y compromisos. En tanto solo las mujeres tienen la posibilidad de embarazarse, entonces son ellas quienes deben asumir el compromiso de llevar o no a término su embarazo, y comparar esa opción con los otros compromisos y responsabilidades que ya

5 Senador Da Rosa, Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 oct. 2007.

6 Senador Da Rosa, Partido Nacional, miembro informante de la Comisión de Salud Pública del Senado. El Partido Nacional es conservador, se ha mantenido tradicionalmente en contra de la legalización del aborto. Existía un mandato del Partido de votar en contra del proyecto de ley que legalizaba el aborto (Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 oct. 2007).

7 Senador Amaro, Partido Colorado. En relación al aborto, el Partido Colorado tradicionalmente ha adoptado medidas liberales, no obstante en el gobierno anterior, el presidente Dr. Jorge Batlle, del Partido Colorado, había manifestado su intención de vetar una ley que legalizara la práctica del aborto. En esta legislatura los senadores estaban en libertad de acción (Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 oct. 2007).

tenga asumidos (Figueira-McDonough 1990). Este razonamiento empata con las nociones de libertad y libre opción propias del liberalismo.

Sin embargo, si la mujer está inhabilitada de elegir –tal como en el fragmento transcrito– no parece sensato exigirle deberes de cuidados hacia un hijo que eligió no tener, sino que el Estado la obligó a llevar a término su embarazo. Entonces, ¿a quién le corresponde asumir los deberes para con ese ser? Marta Lamas señala que “hoy la cuestión crucial sobre el aborto radica en determinar quién decide si nacen o no ciertas criaturas” (Lamas 2004: 35).

¿A quién le compete decidir la continuación o la interrupción de un embarazo?

El mandato social no censura tanto la interrupción del embarazo sino que sea la mujer quien lo decida, porque no son sujetos legitimados socialmente para tomar la decisión de interrumpir su propio embarazo. El cuerpo, la sexualidad de la mujer son tratados como asunto público [...] (Rostagnol 2006: 67).

Las argumentaciones de los legisladores favorables a la legalización del aborto se apartan de las abstracciones y generalizaciones, de modo que la singularidad de la mujer concreta que aborta es observada exclusivamente en algunos discursos a favor de la aprobación del proyecto de Ley.

Ellas están solas [...] quien debe someterse a un aborto es la mujer [...] Estamos, señor Presidente, nos guste o no, administrando un capital ajeno. Podemos disfrazar ese hecho de mil maneras distintas; podemos manejar [...] los porcentajes de mortalidad materna como consecuencia de abortos realizados en condiciones inapropiadas o hablar [...] del interés ético de la sociedad en preservar el valor de la vida humana por encima de cualquier consideración [...] estamos nosotros, los legisladores hombres, decidiendo en abstracto sobre lo que es en concreto una realidad a la que solamente, y solas, se deben enfrentar las mujeres.⁸

Aquí es prácticamente la única oportunidad donde parece aludirse al hecho que la mujer no eligió quedar embarazada, está forzada por ser mujer, “esa falta de libertad original”, al decir de Laura Klein (2005: 45).

8 Senador Breccia, Frente Amplio. La mayoría de los legisladores del Frente Amplio han manifestado su acuerdo con la legalización del aborto. Es especialmente significativo que el presidente Dr. Tabaré Vázquez haya advertido en numerosas ocasiones, su intención de vetar cualquier ley que despenalice el aborto. Esto le da al tema un matiz político nada despreciable, ya que algunos legisladores mencionan su desacuerdo en tratar un tema que los enfrentaría al presidente, lo cual revela una severa limitación a la independencia del Poder Legislativo respecto al Ejecutivo (Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 oct. 2007).

Otros legisladores en sus intervenciones se refirieron a la necesidad de respetar la pluralidad de posturas, sin imponer una sobre otras, lo cual se aleja de los valores absolutos y generalizados observados en las transcripciones anteriores. También aparecen alusiones a la necesidad de incorporar una perspectiva de género al tema.

Consideramos que va a ser difícil que se incorpore la perspectiva de género en las políticas de salud, si el concepto que se utiliza es sólo y estrictamente biomédico y si en los diagnósticos de situación del país no están presentes las relaciones sociales de poder entre mujeres y hombres, de las que derivan las situaciones de violencia que sufre la mujer [...] cuando decide interrumpir su embarazo, ya que es penalizado [...].⁹

Es interesante la forma en que la senadora asocia los fundamentos biomédicos con el mantenimiento de las relaciones de inequidad de género, colocándolos al servicio de la postura que he denominado de ‘control patrimonial del cuerpo’.

Esta asociación se ve reforzada en la intervención de un legislador contrario a la despenalización del aborto quien se expresaba:

[...] desde nuestra óptica, existe vida desde la concepción. A medida que han ido pasando los años, la evidencia científica avala cada vez más esa posición [...] Está científicamente comprobado y demostrado que con la unión de los 23 cromosomas paternos y los 23 cromosomas maternos, producida en el acto de penetración del óvulo por el espermatozoide, o sea en la fecundación, se genera un individuo único e irrepetible [...] El embrión es ‘otro’ con relación a la madre – está en la madre, aunque podría no estarlo, pero no es de ella. Y más adelante, el mismo legislador cita a Juan Pablo II: La vida es un bien absoluto y no relativo.¹⁰

Este fragmento une los fundamentos de la biomedicina con los de la religión católica, específicamente a partir de los discursos que emanan del Vaticano. Esto es un punto a subrayar, la ciencia y el catolicismo se unen para fortalecer una postura que dificulta a las mujeres actuar como sujetos morales.

En un punto nodal en el conflicto mujer-zef está la definición de persona.

9 Senadora López, Frente Amplio. Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 oct. 2007.

10 Senador Long, Partido Nacional. Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 oct. 2007

¿Quién es/qué es una persona?

Si consideramos que el zef es una persona en potencia, entonces su destrucción es *prima facie* moralmente inadmisibile de acuerdo a los planteos de John Noonan entre otros;¹¹ quienes comparten la idea que indiferentemente si el status es de persona o persona en potencia, el cigoto ya posee todos los derechos inherentes al ser humano, siendo el primero de ellos a la vida, en realidad debería decirse a nacer. Esta es la idea impulsada por algunos legisladores contrarios a la despenalización. Frente a estas argumentaciones, Paul Bassen responde que “[...] en ningún lado fuera del debate sobre el aborto, existe un precedente donde un prospecto futuro pueda crear un bien presente” (Bassen 1982: 333). Desde otro lugar, la argumentación de Thomson (1971) en defensa del aborto, aún cuando pudiese considerarse que el feto fuese una persona, radica en proponer que nada obliga a la mujer a sacrificar su cuerpo para gestar durante nueve meses. Este argumento ha levantado discrepancias.

Si bien los contrarios al aborto lo consideran un homicidio, Laura Klein advierte que el aborto no refiere a la finalización de la vida, sino a la interrupción de un embarazo, colocando en el embarazo el centro de la cuestión. Sin embargo, una y otra vez los argumentos –especialmente aquellos contrarios a la legalización del aborto, enfatizan la noción de vida (a la que le adjudican el carácter de persona) y en ello basan su posición. Nadie argumenta en contra de la existencia de vida (en el cigoto, embrión y feto), la noción que se discute es si puede considerarse vida “humana”, y más aún, si puede considerarse “persona”.

En los últimos años, han sido los argumentos biomédicos los que intentan sentar las bases del comienzo de la existencia como persona del zef. Si bien tradicionalmente se trataba de un argumento moral, del cual el derecho –en tanto disciplina– y la filosofía daban cuenta; ahora es el biomédico el discurso más legitimado. Sin embargo, se mantienen algunos cuestionamientos. Existen pocos desacuerdos sobre la perspectiva biológica de individualidad en desarrollo, pero existen grandes desacuerdos en relación a la etapa en la cual las formas particulares de vida humana son titulares de cualquiera sean los derechos que una comunidad garantiza para sus miembros. Son los Códigos Civiles de los distintos países los que en definitiva definen las características necesarias para acceder a la titularidad de derechos, y esto depende de la definición de persona. Los argumentos acerca de las reacciones biológicas del feto y los logros científicos que hacen que un feto sea viable a tempranas etapas no clarifica este asunto, el resultado depende de una definición normativa, el atributo de un status específico (Figueira-McDonough 1990: 32).

11 Este tema está ampliamente tratado en Bertha Alvarez Manninen (2007).

Tanto la evidencia histórica como antropológica muestran la inexistencia de un criterio universal para caracterizar a la “persona”. Li Puma advierte que en todas las culturas, la “persona” (*personhood*) posee aspectos o modalidades individuales (con atributos internos, constituyentes de una sustancia) y aspectos o modalidades dividuales (existentes a partir de la relación con otros). La tradición occidental hegemónica considera a la persona en términos de atributos internos completamente individualizados y definidos. Desde esta perspectiva es que se considera al zef como una persona. Sin embargo, si consideramos la modalidad dividual podría no serlo. Las mujeres embarazadas que deciden abortar no consideran el zef dentro del ‘mapa relacional’ (no tiene un lugar en el espacio social de esa mujer), contrariamente con aquellas que sí quieren continuar su embarazo.¹² Esto significa que para las mujeres embarazadas, el zef es una persona en tanto integrado en una red de relaciones sociales, siendo la primera de ella la relación madre-hijo; cuando no lo perciben dentro de esta red, no es considerado persona, por lo tanto al abortar no “matan” a nadie (porque no existe nadie), sino que interrumpen un embarazo. Estos aspectos no fueron considerados en las discusiones parlamentarias. Como mencioné, los argumentos se centraron en la biomedicina y la religión.

El criterio de persona en el debate sobre el aborto

Entre aquellos para quienes el zef es una persona, existe un grupo no despreciable de individuos que considera que el aborto debería permitirse bajo ciertas circunstancias, tales como si el embarazo es resultado de una violación, si el embarazo pone en riesgo la vida de la mujer; si hay incompatibilidad con la vida extrauterina. Josefina Figueira-McDonough advierte la incongruencia entre ambos argumentos: “el derecho fundamental a la vida del feto qua persona no puede ser la consecuencia de la forma en que se concibió. El carácter de persona del feto es, por definición, intrínseco y contingente a las causas del embarazo: un acto de amor, explotación o violencia” (1990: 11).

Las respuestas biomédicas

La tecnología –en especial el ultrasonido– pasó a ocupar un lugar central en la construcción social del zef como persona. Esto se relaciona con dos aspectos generales de nuestra cultura de comienzos del siglo XXI, por una parte la popularización de los medios audiovisuales como modo de relacionarse con el mundo (aprehenderlo, entenderlo y explicarlo) y por otro con la creciente

12 Aspecto tratado en Rafael Sanseviero (2003), y que coincide con la información proveniente de las entrevistas realizadas en mi propia investigación

“espectacularización” de la vida cotidiana, es decir la vida como espectáculo, puesto de manifiesto en los abundantes talk shows, programas del tipo Gran hermano, a modo de ejemplos. Finalmente, existe un tercer aspecto que coloca al ultrasonido en un lugar relevante: refuerza el status de autoridad científica, el médico ‘observa’ al cigoto-embrión-feto “directamente”, “sin intermediación” de la mujer-madre (la intermediación tecnológica no cuenta, actuando como “extensión” de los sentidos del médico ecografista). La tecnología del ultrasonido le permite relacionarse a través del ecógrafo, prescindiendo de la madre. Permite al médico tratar al zef como si fuese autónomo, como un paciente.

Como contraparte, frecuentemente las mujeres embarazadas son tratadas como contenedor del verdadero paciente: el zef. La creciente tendencia a conceptualizar los derechos del feto como separados y opuestos a los derechos de las mujeres legitima una seria distorsión –literalmente una descorporización– de la condición de embarazo. Esta forma de conceptualizar (de nombrar y de definir la situación de embarazo), perpetúa la seria erosión de los derechos de las mujeres a la autonomía reproductiva (Maier 1989: 19) reforzando el “control patrimonial del cuerpo”.

La conversión de un examen de rutina en un espectáculo¹³ es llevada adelante tanto por el/la ecografista como por la mujer y sus acompañantes, retroalimentándose mutuamente. El espectáculo anticipa la existencia social del zef, “en lo que podría ser descrito como un proceso de inclusión social equivalente a una couvade urbana, contemporánea, mediada por la tecnología de las imágenes” (Chazan 2005: 8), se lleva a cabo una metamorfosis de imagen fragmentada del zef en bebé real en la pantalla. Lilian Chazan afirma que “la transformación del examen en espectáculo y objeto de consumo es fundamental dentro del proceso de construcción del feto como persona, en la medida en que le confiere visibilidad en una cultura en la cual lo visual es preponderante” (Chazan 2005: 13). El proceso de subjetivación del zef es realizado tanto por el ecografista como por la madre y acompañantes que acuden al examen. Se le atribuye intencionalidad a su actividad intrauterina (“duerme”, “se despereza”), y a sus estados de ánimo (“mira qué feliz está”), se lo caracteriza como si fuese un bebé con comentarios tales como “está saludando”. En otras palabras, se le atribuye al zef una subjetividad propia de los seres humanos titulares de derechos.

El status de persona en la mujer embarazada

¿La mujer es una persona?, desde la perspectiva del “control patrimonial de los cuerpos” obviamente no lo es, aunque no se lo especifica en los discursos en los cuales subyace esta perspectiva ideológica. Laura Klein (2005) es muy aguda

13 Este aspecto del ultrasonido está trabajado en: Lilian Chazan (2005).

al mostrar la equivalencia entre el aborto en el relato bíblico y en el relato contemporáneo. En el primero el damnificado era el padre, y ahora el hijo. Las mujeres siguen quedando excluidas de la titularidad de derechos. Los discursos provenientes de los contrarios a la legalización del aborto describen a estas mujeres como asesinas, carentes de principios morales, irresponsables y profundamente egoístas.

Mientras se prive a las mujeres de la autodeterminación en materia reproductiva –es decir mientras no se le dé el status de sujeto moral– se las mantiene en un lugar socialmente subordinado.

Por ello el aborto es bastante más que un asunto de mujeres, aunque es principalmente un asunto de mujeres que acontece en el cuerpo de una determinada mujer. El aborto forma parte de la gran política, de las formas en que las sociedades se dan para organizar la convivencia y para construir las relaciones sociales, especialmente las relaciones de género. Las discusiones parlamentarias en torno al proyecto de Ley de Defensa del Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva refieren a la organización social y sus jerarquías, el control patrimonial del cuerpo o a la autonomía de las personas.

Referencias citadas

- Alvarez Manninen, Bertha. 2008. Revisiting the Argument from Fetal Potential. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. (2): 7.
- Ardaillon, Daniele. 1997. “Cidadanía de corpo inteiro: discursos sobre o aborto em número e gênero”. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.
- Bassen, Paul. 1982. Present Stakes and Future Prospects: The Status of Early Abortions. *Philosophy and Public Affairs*. 11 (4): 314-337.
- Chazan, Lilian Krakowski. 2005, “O melhor filmed a miha vida! O ultra-som, o corpo grávido e o corpo fetal”. En: VI Reunión de Antropología del Mercosur. Montevideo.
- Figueira-McDonough, Josefina. 1990 Abortion, Ambiguous Criteria and Confusing Policies. *Affilia Washington*. 5 (4): 27-54.
- Klein, Laura. 2005. *Fornicar y matar. El problema del aborto*. Buenos Aires: Planeta.
- Lamas, Marta. 2004. Aborto: viejo problema y nuevos dilemas. *Perinatología y Reproducción Humana*. (18): 34-43.
- Li Puma, Edward. 1998. “Modernity and Forms of Personhood in Melanesia”. En: Michael Lambek y Andrew Strathern, *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. pp. 53-79. Cambridge: Cambridge University Press,

- Maier, Kelly. 1989. "Pregnant Women: Fetal Containers or People with Rights?". *Affilia, Washington*. 4 (2): 8-20.
- Rostagnol, Susana. 2006. "Territorio femenino, discurso masculino". En: *Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe. Tu cuerpo, tu vida, tu decides*. Santiago de Chile.
- Sanseviero, Rafael. 2003. *Condena, tolerancia, negación. El aborto en Uruguay*. Montevideo: CIHP-UPAZ.
- Tamayo, Giulia. 2001. *Bajo la piel*. Lima: Flora Tristán.
- Thomson, Judith Jarvis. 1971. A Defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*. 1 (1): 47-66.

Marcas de identidad, atributos sociales deseables y fenotipos compartidos. Un análisis a partir de la donación de gametos en Uruguay¹

MARIANA VIERA CHERRO

Introducción

En este artículo doy cuenta de algunas de las conexiones que la sociedad uruguaya realiza entre biología, identidad, filiación y reproducción a partir del análisis de la gestión de gametos para intervenciones médico reproductivas en el campo de las tecnologías de reproducción humana asistida (TRHA).

Analizo cómo esta gestión atribuye valoraciones al material reproductivo de donación y cómo estas se tramitan en la inclusión de material reproductivo de donación en intervenciones biotecnológicas con objetivos de reproducción y filiación. Recordemos que las TRHA no solo buscan la reproducción biológica, sino una reproducción biológica que atienda a los requerimientos sociales para el establecimiento de vínculos filiatorios (Franklin 1997).

En el primer apartado enmarco, de forma somera, el contexto legal y empírico en el cual se gestiona la donación de gametos para TRHA en Uruguay. Repaso los

1 El análisis que presento en este artículo parte de los datos empíricos construidos en mi trabajo de campo para la tesis del Doctorado en Antropología, que curso en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay). Esta investigación aún está en curso, por lo cual las reflexiones que expongo tienen un carácter preliminar. Agradezco a la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) haberme otorgado una beca de doctorado para poder realizar mi investigación (marzo de 2015 a setiembre de 2017) y a la Comisión Académica de Posgrados (CAP) de la Universidad de la República por otorgarme la Beca de Finalización de Doctorado (marzo de 2018 a marzo de 2019). Original tomado de: Viera Cherro, Mariana. 2018. Marcas de identidad, atributos sociales deseables y fenotipos compartidos. Un análisis a partir de la donación de gametos en Uruguay. Papeles del CEIC. International journal on elective identity research. Vol.2018/2, papel 195.

orígenes de la reproducción humana asistida en el país para luego focalizarme en los aspectos vertebrales de la actual legislación y de la práctica en lo que concierne a la gestión de gametos de donación. A continuación, describo la estrategia metodológica empleada para construir los datos a partir de los cuales trabajo.

Los apartados siguientes están dedicados al análisis de los datos. En el primero, señalo cuáles son los atributos sociales que desde la gestión de la donación de gametos se conciben como deseables y cómo se trabaja desde esta gestión para asegurarse de contar con tales atributos. Luego abordo la gestión de esos atributos a nivel de la relación filial, para culminar con el análisis de la gestión de estos atributos a nivel de la sociedad en su conjunto.

Condiciones legales y empíricas para el acceso a gametos de donación en Uruguay

El acceso a gametos de donación –óvulos y esperma– se plantea como una necesidad para la realización de intervenciones biotecnológicas con objetivos reproductivos en los casos en que la persona o la pareja que las solicita no pueda producir uno o ambos gametos. El semen puede utilizarse en intervenciones de baja complejidad, que suponen la introducción del esperma en la vagina durante la ovulación, mientras que ambos gametos pueden ser manipulados e incorporados en intervenciones de alta complejidad o *in vitro*.

También puede recurrirse a gametos de donación con fines de investigación. Sin embargo, nos concentramos en su uso en el campo de la reproducción porque es en ese ámbito en el que se pueden visualizar las conexiones que nos proponemos analizar.

En Uruguay las tecnologías de reproducción humana asistida se introdujeron a partir del trabajo del ginecólogo Gerardo Bossano, quien fundó el Centro de Esterilidad Montevideo (CEM) (Viera Cherro 2015). El CEM inició su labor en 1987 y logró el primer nacimiento por fertilización *in vitro* en Uruguay el 20 de marzo de 1990. La mayoría de quienes se especializan en estas biotecnologías se ha formado en centros en Europa, principalmente en el Instituto Valenciano de Infertilidad (IVI) y también en Estados Unidos y en Argentina.

Luego de más de dos décadas de trabajar sin un marco legal, en noviembre de 2013 se aprobó en Uruguay la Ley 19.167² que regula la actividad en el campo

2 Texto completo consultable en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19167-2013>. Última consulta: 10/05/2018

de la reproducción humana asistida. La ley permite también el acceso a los “tratamientos”³ mediante un copago por parte del Estado: “El Estado garantizará que las técnicas de reproducción humana asistida queden incluidas dentro de las prestaciones del Sistema Integrado de Salud con el alcance dispuesto por la presente ley” (art. 3, Disposiciones Generales), y contemplará la atención de parejas “biológicamente impedidas” de concebir,⁴ así como de mujeres con independencia de su estado civil (art. 2, Ley 19.167).

El Sistema Nacional Integrado de Salud (SNIS) fue creado por la Ley 18.211⁵ con el objetivo de asegurar el acceso a los servicios de salud para todos quienes residan en el país, articulando prestadores públicos y privados. Dentro del SNIS participan como prestadores de tratamientos de reproducción humana asistida los centros hospitalarios públicos y las mutualistas, que solo realizan procedimientos de baja complejidad, y tres clínicas privadas, que brindan intervenciones tanto de baja como de alta complejidad.

En el artículo 12 del capítulo III de la ley, concerniente a la donación de gametos y embriones, se señala que la donación de gametos debe ser anónima y altruista, aunque quienes reciben gametos o embriones de donación tienen derecho a tener información general sobre las características fenotípicas del donante (art. 15, cap. III).

La donación requiere la firma de un consentimiento informado y la ley prevé la revocación de la donación si quien dona necesita posteriormente para sí los gametos donados. La donación no genera vínculo filiatorio entre quien dona y la persona nacida con el material biológico de donación. Quienes donan deben ser mayores de edad y deben acreditar un buen estado de salud psicofísica, demostrando que “[...] no padecen enfermedades genéticas, hereditarias o

3 Entrecorrido la palabra tratamientos por entender que en algunos casos existe una patología a curar que impide el embarazo, pero no siempre es así. En muchas oportunidades el embarazo se produce sin curar la patología o incluso sin identificar qué es lo que impide la concepción. En otros casos se trata incluso de parejas que simplemente quieren descendencia biológicamente vinculada (Diniz y Gómez Costa 2006) pero sin tener relaciones heterosexuales coitales (Viera Cherro 2015). Estamos así de acuerdo con Diniz y Gómez Costa (2006) cuando afirman que las TRHA son tecnologías fundamentalmente abocadas a la producción de una descendencia biológica, más que a la cura de una enfermedad, aunque se suele presentarlas de este último modo.

4 La ley no aclara si se trata de parejas heterosexuales u homosexuales, por lo cual quedan en principio incluidas ambas, a pesar de que se excluyen luego las parejas homosexuales masculinas, en tanto no se les permite la subrogación de útero. Para que la subrogación se habilite, con determinadas condiciones, debe existir la demanda de una mujer “[...] cuyo útero no pueda gestar su embarazo [...]” (art. 25, cap. IV).

5 Texto completo consultable en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18211-2007/61>. Última consulta: 08/04/2018

infecciosas que comprometan la viabilidad del embrión o que sean transmisibles a la descendencia y no puedan ser tratadas luego del nacimiento” (art. 13, cap. III).

El acceso a gametos de donación para TRHA se produce a través de los denominados Bancos de Gametos o Programas de Donación de Gametos. En el artículo 16 de la Ley 19.167 se señala que “Las instituciones públicas y privadas autorizadas por el Ministerio de Salud Pública para realizar técnicas de reproducción humana asistida podrán tener sus bancos de gametos, para lo cual deberán ser previamente autorizadas por dicho Ministerio y quedar sujetas a su supervisión y control”.

Actualmente existen en Uruguay dos bancos de esperma, uno de ellos con material reproductivo de donación y el otro para uso propio. Ambos son gestionados y se ubican físicamente en El Laboratori.⁶ El Laboratorio no es una clínica de reproducción asistida ni brinda tratamientos reproductivos, sino que es una institución que nació como laboratorio de exámenes clínicos –actividad que aún sigue realizando–, pero con especialización en análisis de muestras de esperma para el diagnóstico de la infertilidad. En la década del noventa comenzó con los bancos de esperma y actualmente desarrolla también un programa de ovodonación.

En Uruguay no existen bancos de óvulos para donación, aunque se hacen procedimientos de vitrificación de ese gameto para uso propio. Para los procedimientos con ovocitos de donación se utiliza el gameto fresco, lo que requiere la coordinación de los ciclos ovulatorios de donante y receptora, así como la coordinación de las instancias de recuperación de los ovocitos y transferencia de los embriones. Por tal motivo no se utiliza la denominación “Banco”, sino “Programa de Donación de Óvulos”.

Actualmente funcionan tres de estos programas. Uno que gestiona El Laboratorio y al que recurre una de las tres clínicas que realiza intervenciones de alta complejidad en el país. Las otras dos clínicas tienen sus propios Programas de Donación de Óvulos. Las tres clínicas trabajan en Montevideo, capital del país, y una de ellas trabaja también en el departamento de Salto, a 491,93 km de la capital.

Una diferencia entre los programas de donación de óvulos que llevan adelante estas clínicas es cómo proceden para la captación de donantes. El Laboratorio solo trabaja con donación pura: candidatas que se postulan para la donación de óvulos son evaluadas y si ingresan al programa y cumplen todas sus etapas reciben a cambio una compensación denominada “lucro cesante”.⁷ Uno de los restantes dos

6 Este es un nombre ficticio, aunque en un ámbito pequeño como Uruguay no es difícil que se sepa a qué instituciones me estoy refiriendo.

7 Esta compensación es de aproximadamente 400 dólares por cada procedimiento de ovodonación. En el caso del semen, se paga 60 dólares por muestra.

trabaja solo con donación mixta o en paralelo –que una mujer en tratamiento para concretar su deseo de filiación biológica dé parte de sus óvulos a otra mujer en tratamiento, la que a su vez la compensa costeando parte de su intervención–, y el otro tanto con donación pura como con donación mixta.

Dado que la Ley 19.167 no estipula la manera de proceder a la captación de donantes, sino que únicamente señala que la donación debe ser altruista, ambos procedimientos son legales, más allá de las disputas morales que uno y otro procedimiento generan entre quienes practican la reproducción humana asistida (Viera Cherro, 2016).⁸

Desde marzo de 2015 –cuando se reglamentó la Ley 19.167– hasta el 31 de diciembre 2016 ingresaron al Fondo Nacional de Recursos (FNR) –institución que gestiona el acceso a estos tratamientos mediante el sistema de copagos que establece la ley–,⁹ 1.543 solicitudes de cobertura financiera para procedimientos de reproducción humana de alta complejidad. De estas solicitudes se autorizaron 1.306: 871 con gametos propios y 131 con ovodonación. No aparecen datos de solicitudes con espermodonación. Lo que sí sabemos es que de cada cinco muestras de esperma que se otorgan a través del Programa de Donación de Semen que gestiona El Laboratorio, cuatro están destinadas a parejas de mujeres o mujeres sin pareja (entrevista a especialista, 12/03/2015). Del total de las solicitudes, 98 fueron negadas y el resto estaba a la espera de su evaluación al momento de recabar la información (2017).¹⁰

- 8 Quienes practican la *donación pura* señalan que en la *donación en paralelo* se coacciona a las pacientes para donar, mientras que quienes practican la *donación en paralelo* advierten que la *donación pura* pone en riesgo la salud de una mujer sana y que lo que se abona como lucro cesante puede concebirse como un pago por la donación
- 9 Lo que el Estado aporta como copago por los tratamientos está en función de los ingresos de la mujer o pareja solicitante y disminuye según la cantidad de intentos insatisfactorios que la pareja realice.

Tramo de ingreso de la pareja	1 ^{er} intento	2 ^o intento	3 ^{er} intento
Primer tramo (hasta 36.110 pesos, aproximadamente 1200 dólares)	0% (lo cubre el FNR en su totalidad)	10%	20%
Segundo tramo (de 36.110 a 72.220 pesos)	25% (la pareja debe pagar la cuarta parte del costo del tratamiento)	50%	65%
Tercer tramo (72.220 a 122.774 pesos)	50%	70%	85%
Cuarto tramo (122.774 a 216.660 pesos)	75%	85%	90%
Quinto tramo (más de 216.660 pesos)	85%	90%	95%

Fuente: FNR. http://www.fnr.gub.uy/sites/default/files/tnoticia/doc/copagos_2017.pdf. Valores vigentes hasta el 31/12/2017

- 10 Página del FNR: <http://www.fnr.gub.uy/historial-de-noticias>. Última consulta: 17/05/2018

La estrategia de investigación: laboratorios, clínicas, especialistas, receptores y donantes

La construcción de los datos que conforman el material de análisis para el presente artículo se nutrió del trabajo de campo realizado para mi tesis doctoral y supuso instancias de observación y conversaciones informales con el personal técnico en tres laboratorios, el análisis de documentación (ley, datos de donantes, hojas de procedimientos) y la realización de entrevistas a personas que intervienen, desde diversos lugares, en la gestión de material reproductivo de donación.

Desarrollé trabajo de campo en El Laboratorio, conversando informalmente con el personal que allí se desempeña y observando instancias de evaluación a quienes se candidatean a los programas de donación de gametos. Participé del procedimiento de preparación de las muestras de semen y estuve largos ratos en la sala de espera siendo partícipe muda de las dinámicas de entrada y salida del personal, pacientes y donantes. Realicé también entrevistas en profundidad al personal técnico que participa en la gestión de gametos de donación. Este trabajo fue llevado a cabo entre marzo de 2015 y noviembre de 2016. Una serie de circunstancias sobre las que aquí no voy a detenerme hizo que el personal de El Laboratorio me inhabilitara, de modo sutil y poco explícito, el acceso al campo.

Realicé asimismo observación participante en dos laboratorios en los que se hacen procedimientos *in vitro*.¹¹ Las clínicas en Uruguay no tienen los laboratorios para los procedimientos de alta complejidad dentro del espacio de la clínica y en algunos casos ni siquiera tienen laboratorio propio, sino que lo arriendan en momentos específicos en los cuales concentran los ciclos de alta complejidad.

El primero de los laboratorios en los cuales hice trabajo de campo está vinculado a una de las clínicas privadas que trabaja directamente con El Laboratorio en lo relativo a los procesos de adquisición de gametos para intervenciones *in vitro*. Esa observación fue hecha en una sola instancia de trabajo, durante julio de 2016. También hice observación participante en otro laboratorio en el que se realizan procedimientos de alta complejidad y que depende de otra de las clínicas privadas; eso fue en marzo de 2018.

En paralelo al trabajo de campo entrevisté en profundidad a donantes, a personas que se candidatearon para donar pero que no culminaron el proceso y a receptores de material reproductivo de donación.¹²

11 Utilizaré el término *laboratorios in vitro* para referirme a estos.

12 Hice tres entrevistas a personas que se candidatearon para la donación de semen, una entrevista a un donante de semen y tres entrevistas en profundidad con candidatas para la donación de óvulos. Entrevisté también a una donante de óvulos que hacía su segunda donación, a una donante de óvulos que donó cinco veces, a una pareja que se realizó una

Captación y selección de donantes: entre los atributos deseables de los donantes y las garantías del compromiso para con la donación

La gestión de gametos comienza con la captación de donantes, pero si bien la propia captación se distancia en términos formales de la selección, es en sí misma un proceso selectivo que equilibra la búsqueda de atributos deseables en los donantes al tiempo que cuida que no haya pérdidas económicas para la clínica.

El primer elemento selectivo en la captación es el direccionamiento del reclutamiento a personas entre 18 y 34 años. Para ello, en lo que hace a la donación de semen y a la donación pura de óvulos, se utilizan las redes sociales de forma segmentada y se dirige la publicidad directamente a personas dentro de estos tramos etarios. En el caso de la donación de óvulos en paralelo, el cuerpo médico informa directamente a personas en tratamiento reproductivo sobre sus posibilidades de donar óvulos, obviamente a quienes estén en condiciones de hacerlo.¹³

En el caso de la donación de semen, la focalización en el tramo etario de 18 a 34 años asume que garantizaría la buena calidad del material. Sin embargo, como señalan los propios especialistas, la calidad del semen ha decaído en los últimos años: “Lo que antes eran muestras de 500 millones de espermatozoides ahora es difícil de encontrar” (entrevista a especialista, 12/03/2015).

fecundación *in vitro*, en el marco de la cual la mujer de la pareja donó parte de sus óvulos mediante el procedimiento de donación en paralelo, y a una pareja que fue receptora de semen de donación en dos oportunidades y que conocí durante la segunda intervención *in vitro*. Durante esta última entrevista resultó que la mujer de la pareja también había sido donante de óvulos en aquella primera intervención *in vitro*; fue una donación en paralelo. Por último, entrevisté a una receptora de óvulos de donación.

Existe una gran dificultad para acceder a personas donantes de gametos. En el caso de los donantes de semen, a todos los contacté a través de El Laboratorio. Tres de ellos fueron entrevistados en mi lugar de trabajo y uno de ellos en mi casa. En cuanto a las candidatas a una donación de óvulos pura –es decir, que no estaban en tratamiento reproductivo–, las tres fueron contactadas a través de El Laboratorio. A dos de ellas las entrevisté en mi lugar de trabajo y a una tercera en su lugar de trabajo. Entre quienes realizaron efectivamente una donación de óvulos mediante este procedimiento, a una la contacté mediante el segundo laboratorio *in vitro* en el que hice trabajo de campo y la entrevisté en su lugar de trabajo y la otra se acercó a mi ámbito laboral para decirme que ella había donado; la entrevisté en su casa. A las donantes en paralelo, que contacté también a partir de la observación en el segundo laboratorio *in vitro*, las entrevisté con sus respectivas parejas. A una de las parejas en su cuarto de hotel, antes de regresar a su casa a 200 km de Montevideo y después de la transferencia del embrión, y a la otra en su casa en las afueras de Montevideo, en una zona rural. A la mujer receptora de óvulo de donación la contacté por medio de una amiga y la entrevisté en mi lugar de trabajo. Los lugares donde hice las entrevistas fueron en todos los casos elección de los entrevistados.

13 Están en condiciones quienes están atravesando por una intervención biotecnológica con objetivos reproductivos, pero por factores ajenos a la calidad de sus óvulos.

De los 98 candidatos a donante de semen que se presentaron en el período 1988-2015, 40 (casi la mitad) fueron descartados por su bajo recuento espermático, condición que aumenta a partir del año 1993.¹⁴ Si consideramos que 9 candidatos desistieron de seguir en el proceso después de la primera entrevista y por tanto quedaron fuera por no llevar una primera muestra de semen a analizar, concluimos que el bajo recuento espermático fue la razón para la eliminación del 50% de quienes se candidatearon a donar este material reproductivo. Aun así, el Programa de Donación de Esperma siguió trabajando, aunque con muestras que en su gran mayoría no alcanzaban el recuento ideal al que la especialista hacía referencia. Esto nos advierte sobre lo relativa que puede ser la evaluación de la capacidad reproductiva del material biológico. El otro 50% quedó fuera del Programa de Donación de Semen por diversos motivos, entre los que se cuentan estar fuera del rango de edad, tener calvicie precoz –un atributo no deseado–, o tener una mala actitud, lo que para el personal técnico significa estar únicamente interesado en la compensación económica por la donación.

Si la juventud ya no resulta una garantía para la calidad del material reproductivo. ¿Por qué se sigue insistiendo en buscar personas dentro de ese tramo de edad? La razón principal estriba en que no solo se considera la calidad del material reproductivo, sino que también se evalúa la disposición de quien dona para mantenerse en el programa. Para El Laboratorio es importante poder contar con donantes que puedan efectivamente hacer el trabajo clínico¹⁵ que implica la donación (Waldby y Cooper 2008) y que no abandonen el proceso en sus etapas iniciales. Como explicaba una de las técnicas que trabaja en el Programa de Donación de Esperma:

A nosotros no nos sirve que un candidato que fue estudiado, que está participando, deje de venir al poquito tiempo. Un candidato que fue estudiado, y que sirve como donante, a nosotros nos sirve que venga durante unos cuantos [énfasis de la entrevistada] meses (entrevista a técnica, 12/03/2015).

Es mucho lo que se invierte en el estudio de una persona candidata a donación de gametos. A quienes se candidatean se les hacen una serie de análisis que resultan en costos para quienes gestionan la donación. Se analiza el tipo de sangre para buscar compatibilidad con la mujer o con la pareja receptora y, en el caso del semen, se analiza la muestra para evaluar cantidad y calidad de los espermatozoides. También se hacen algunos exámenes genéticos para descartar que quienes donen puedan portar cromosomas para enfermedades genéticamente

14 Datos del archivo de donantes de esperma de El Laboratorio analizados como parte del trabajo de campo.

15 Trabajo que supone el involucramiento de la biología de la persona y, por tanto, costos biológicos.

transmisibles. También se estudia si quienes se candidatean son portadores de marcadores genéticos de diferentes dolencias como síndrome de X frágil, atrofia muscular espinal, anemia de células falciformes, alfa y beta talasemia, enfermedad de Tay-Sachs y fibrosis quística (de fibrosis quística cada vez se rastrean más mutaciones).

Portar estos cromosomas resulta en la exclusión inmediata del sistema de donación: la reproducción biotecnológica reproduce y materializa en este sentido la posibilidad de controlar los riesgos de enfermedades genéticas en la descendencia. Testear a la persona donante es parte intrínseca del procedimiento de la donación y está previsto en la Ley 19.167, lo que da cuenta de un acuerdo social tácito sobre los beneficios de la intervención biotecnológica en la reproducción, que sostiene la idea de que la reproducción de determinados genes no es deseable. La reproducción biotecnológicamente mediada con incorporación de gametos de donación (TRHA+D) materializaría este sentir común al garantizar una reproducción más perfecta que la que habilita la reproducción no biotecnológica. Además de los estudios genéticos se hacen análisis en sangre para conocer las condiciones metabólicas y hormonales de quienes se candidatean a la donación.

El abandono por parte de una persona a la que se le han hecho esta serie de estudios genéticos supone la pérdida de una inversión económica por parte de la clínica. Por tanto, como señala otro especialista, el candidato ideal no solo cuenta con un material reproductivo acorde a las necesidades que supone la donación,¹⁶ sino que es alguien comprometido con el proceso de donación, que comprende lo que esta supone y que posee las condiciones de tiempo y ausencia de compromisos familiares para mantenerse en el proceso por el tiempo suficiente para que la inversión resulte rentable:

El candidato ideal es el hombre que está en la plenitud de su fertilidad, que es la plenitud de todas sus actividades: de 19 a 25 años [...]. Pero además tiene que tener posibilidades de participar, tiene que tener tiempo, no tener compromisos, no estar casado, que no venga hoy y después no pueda venir. Y además tiene que entender la práctica (entrevista a especialista, 30/03/2015).

16 No voy a detenerme aquí sobre las condiciones de producción de estas necesidades. Quisiera solamente remarcar que estas no derivan del material biológico, sino que son técnicamente producidas y que esta producción se rige por el exceso: exceso de espermatozoides, porque gran parte se mueren al descongelar la muestra; exceso de folículos, para poder recuperar mayor cantidad de ovocitos y para esta sobreproducción de folículos se da hormonas a donantes y receptoras; exceso de embriones in vitro, para poder contar con un margen de oportunidades en caso de que una transferencia no prospere; etc.

El compromiso con el proceso de la donación de la mano de la comprensión de lo que este supone son aspectos clave para el reclutamiento. Se entiende que para comprender a cabalidad lo que implica la donación resulta necesario poseer un cierto nivel de instrucción, por lo cual el modUs operandi para captar donantes busca desestimular desde un comienzo a quienes no tengan cierto nivel educativo.

Una de las especialistas que trabaja en el Programa de Donación de Semen me explicó que, cuando alguien se comunica con interés en averiguar el procedimiento de donación, ella le envía una documentación con un grado importante de complejidad en cuanto a los conceptos y a la descripción de procesos y que por lo tanto requiere algún nivel de educación (Diario de campo, El Laboratorio, 16/12/2015). Este es un modo de selección desde el proceso de captación, para tampoco invertir tiempo ni dinero en analizar candidatos que seguramente no podrán atender al compromiso que supone donar material reproductivo. Esto último explica por qué la captación se dirige a jóvenes que cursan estudios terciarios porque se supone que cuentan con el capital cultural necesario para comprender todo lo que involucra el proceso. Al mismo tiempo, en tanto el compromiso con la donación está garantizado para quienes gestionan el material reproductivo en las condiciones de formación o inteligencia de la persona donante, construir en el modo de captación estas condiciones es una forma de asegurar que estarán presentes en quien dona.

En el caso de la donación de óvulos, la ausencia de compromiso tiene efectos aun más negativos, porque no se trata solamente de no tener muestras para las intervenciones: el modo en que se procede a la donación de ovocitos supone medicar, al mismo tiempo, a donante y a receptora, por lo que quien comienza un proceso para donar óvulos y no lo culmina tira por la borda todo el esfuerzo, el tiempo y la medicación invertidos también en la receptora, como relataba trágicamente uno de los doctores que trabaja en el Programa de Donación de Óvulos que gestiona El Laboratorio sobre una donante que abandonó a último momento:

[...] una vez una paciente que empezó, estaba en el medio de la medicación y no siguió más. Al principio no la podía ubicar, fui a la casa, tenía la dirección y fui a la casa, vivía acá en la Ciudad de la Costa [...] vivía con los padres. Primero los padres no sabían. Un señor bárbaro, me dice “mi hija está en el trabajo”. Al final me llamó para que pasara a buscar medicación que ella tenía. Ese tipo de cosas no pueden pasar (entrevista a especialista, 05/08/2015).

El *compromiso* aparece en este contexto como un elemento clave para la donación de espermatozoides y para la de óvulos, no solo porque la ausencia de compromiso implica pérdidas monetarias para el sistema, sino porque, en un contexto social

en el que resulta difícil conseguir donantes –todos los especialistas se quejan de las listas de parejas a la espera de donantes tanto de óvulos como de esperma–, la ausencia de compromiso de parte de quien dona supone directamente no contar con el material reproductivo para los procedimientos

El compromiso en la donación de óvulos simple es, sin embargo, diferente al de la donación en paralelo. En la donación de óvulos simple, el compromiso se evalúa a través de una serie de características que debe cumplir quien ingresa al programa de donación. Se busca que quienes ingresan tengan las mayores posibilidades prácticas para la donación: la cercanía geográfica del banco con respecto a su lugar de residencia o de actividades cotidianas, contar con tiempo para lo que implica la donación y, fundamentalmente, tener el apoyo de las personas cercanas, porque se entiende que no se puede mantener un proceso de donación totalmente en secreto. En este sentido, la donación de óvulos simple es homologable a la donación de esperma.

En el caso de la donación de óvulos en paralelo, el compromiso aparece como algo dado, en tanto la donante está comprometida con su propio tratamiento reproductivo. Por eso, la mañana en que hice observación en el laboratorio in vitro donde proceden a la aspiración de folículos¹⁷ de donantes puras pero también de donantes en paralelo, la médica se mostraba especialmente molesta con una paciente-donante que, según me dijo, era “difícil” (Diario de campo, 06/03/2018). La paciente no había seguido el tratamiento hormonal con la dedicación requerida. En una entrevista previa, la misma especialista me hablaba de las diferencias entre las donantes puras y las donantes mixtas:

–nos ha sucedido de pacientes que nos han abandonado en la mitad del tratamiento, que eso una paciente mixta no lo hace. [...] Es un costo agregado, porque el Fondo [se refiere al FNR] no previó que hubiera pacientes que estudiemos y que nos queden afuera, que eso significa un costo para la clínica.

–Qué interesante. ¿O sea que ustedes, desde que se aprobó la ley, en el programa de ovodonación no han tenido donantes puras?

–Sí, hemos tenido y hemos trabajado con donantes puras. Lo que pasa es que en alguna oportunidad nos surgió que la paciente abandonó el tratamiento a la mitad. Hay otras que son más constantes y que lo cumplen, y lo han hecho y tenemos embarazos. Pero no es fácil conseguir pacientes donantes puras, porque tienen que hacer un tratamiento. Tienen

17 El folículo es una estructura anatómico-funcional que forma parte del ovario y el ovocito es la célula que irá madurando en una parte microscópica de pared interna de un folículo a lo largo del ciclo ovárico espontáneo o estimulado. Recuperado de: <https://www.institutobernabeu.com/foro/2011/11/07/los-foliculos-que-son-numero-crecimiento-y-otras-caracteristicas/>. Última consulta: 01/06/2018.

que aplicarse inyectables todos los días, hacerse extracciones de sangre y ecografías los días que están indicados. A veces no vienen a la consulta, tenemos que estar llamándolas. Es más complejo el seguimiento de esas pacientes. Pero sí, no hubo más remedio y, bueno, buscamos pacientes donantes puras que estamos consiguiendo. Pero no con la demanda que tenemos. Estamos consiguiendo menos de las que precisamos (entrevista a especialista, 12/09/2016).

La orientación de la selección de donantes hacia personas con mediano y alto nivel de instrucción busca garantizar, en cierta medida, la posibilidad de comprender el proceso de la donación en todos sus términos y comprometerse con él. Pero estas características socioeducativas son también importantes porque se asume que se incorporan al material de donación. La biología portaría atributos actitudinales y comportamentales de las personas.

Al respecto, un ginecólogo me decía en una entrevista que realicé durante el trabajo de campo para mi tesis de maestría: “Usted ponga una de estas muchachas que tienen tres o cuatro internaciones porque estafaron, robaron... ¡Espere un poquito! Espere un poquito, nadie quiere tener esos antecedentes” (entrevista a especialista, 20/07/2012).

En su estudio sobre donación de gametos en Barcelona, Bergmann (2012) señala que en ese contexto no se considera que los genes carguen con categorías sociales, sino que estas devienen de la educación y la crianza. Esta es una diferencia con el sistema estadounidense que asume que los gametos portan gustos y aptitudes de quienes los donan. A esto hay que añadir que la donación en Estados Unidos permite, además, que sean las parejas o personas destinatarias de material reproductivo de donación quienes seleccionen a los donantes del material que van a recibir.

A diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, tanto en Barcelona (Bergmann 2012) como en Uruguay, la selección de donantes y la posterior asignación del material reproductivo son prerrogativas del personal técnico y no una elección de quienes transitan una intervención biotecnológica con objetivos reproductivos. Pero, a diferencia del señalamiento de Bergmann (2012) para Barcelona, hay en la forma en que se selecciona a posibles donantes en Uruguay una tendencia a biologizar ciertos rasgos sociales, a asumir que los genes cargan con categorías sociales.¹⁸

18 Esta tendencia a naturalizar o biologizar ciertos rasgos sociales no es un fenómeno actual, sino que ha encontrado expresión, tanto de parte del sentido común como en el desarrollo de teorías científicas, por lo menos desde el siglo XVII (Sahlins 1990).

En el marco de estas convicciones, quienes gestionan la donación resguardarían así la reproducción de genes que cargan con categorías sociales deseables, al tiempo que inhibirían la reproducción de otros no deseables. Se trata de una decisión que impacta en vidas particulares, pero también en el conjunto de la sociedad y que, por lo tanto, articula lo individual y lo social, como lo expresa uno de los técnicos: “[...] lo primero que voy a ver es qué tipo de personas viene, porque la última pregunta que me voy a hacer es: ‘¿A este lo usaría para mí?’. Ese tipo de pregunta es clave” (entrevista a especialista, 30/03/2015).

La pregunta “¿Lo usaría para mí?” cobra sentido en el marco de este sistema, en el cual el personal técnico que gestiona la donación de gametos se arroga la tutela para la reproducción o inhibición de ciertas características sociales en la población. Este proceder podría interpretarse, como sugiere Ariza (2012), como un control biopolítico que ya no se ejerce sobre individuos concebidos como desviados, sino que se administra desde los procesos moleculares que les darán origen. Se tramitan así la reproducción social y la reproducción filial con criterios de deseabilidad que se controlan desde la selección de las células –gametos– que participarán en la procreación.

La exclusión del sistema de donación de quienes cargan con enfermedades genéticamente transmisibles sería la expresión socialmente aceptada de esta forma de control. La Ley 19.167 da cuenta de esta aceptación social cuando prevé controles a quienes donen gametos para evitar que porten genes vinculados a enfermedades genéticamente transmisibles. Dejar por fuera de la posibilidad de la donación a personas por otros atributos como un bajo nivel de instrucción resulta en modos más sutiles del ejercicio de este control sobre la reproducción.

Reproducción natural: la insistencia en las similitudes fenotípicas y la posibilidad del ocultamiento

Luego de haber explorado los atributos que se entienden como deseables para la donación de material reproductivo y cómo estos se tramitan en relación con la selección de donantes, voy a centrarme ahora en qué es lo que se privilegia para incorporar gametos de donación en el marco de una intervención biotecnológica específica, orientada a responder a los deseos de reproducción de una persona o pareja.

Este deseo, señalan Diniz y Gómez Costa (2006), es el de una descendencia biológicamente vinculada. No se trata de un deseo reproductivo a secas, sino de uno que reafirma la necesidad de una conexión biológica entre la persona o pareja que recurre a la reproducción humana asistida y el niño o niña nacida de

estos procedimientos. Si no fuera así, el deseo de descendencia podría tramitarse por otras vías, como la adopción formal o informal (Luna 2005).

Sin embargo, esta conexión biológica no es resultado directo del aporte genético de los padres sociales a la futura criatura, sino que es una construcción social que privilegia este aporte como la forma natUral de vínculo filial. Desde una perspectiva constructivista de la filiación, se rompe con la idea de que existe algo a priori sobre lo cual se funda la relación social filial y se señala que los elementos que resultan culturalmente relevantes para esta relación social son parte de un proceso de construcción sociocultural.

La concepción que funda la filiación en el aporte biológico de ambos progenitores a través del coito heterosexual, constituye lo que Bestard (2009) define como el “modelo estándar” del parentesco. En este modelo la relación social que supone el emparentamiento queda asimilada a un proceso biológico que, se asume, funda de forma natural la relación social. Desde esta perspectiva, lo que se denomina “modelo estándar” del parentesco busca evidenciar que la naturalización de la biología compartida como base de la relación filial es solo una de las maneras posibles de concebir el nexo filial.

La actuación de las biotecnologías reproductivas produce justamente rupturas en los procesos biológicos que esta construcción de la filiación naturaliza, al incorporar gametos por fuera de la relación coital heterosexual.

Según Ariza (2013) –por lo menos en lo que refiere a Argentina que es donde ella ha realizado su investigación– existe frente a esta ruptura del orden natUral un esfuerzo en las prácticas biotecnológicas tendiente a restaurar este orden. Con relación a la reconstrucción de la naturaleza del vínculo filial, este esfuerzo se orienta a buscar las similitudes fenotípicas entre donantes y parejas o mujeres receptoras.

En Uruguay también se hace énfasis en la búsqueda de similitudes fenotípicas. Se buscan similitudes en el color de ojos, en el color de pelo, en el de tez, en la altura, en el peso y en la complexión física. A estas características se suma el tipo de sangre, ya que se busca que haya compatibilidad entre donantes y receptores.

Un aspecto interesante de esta búsqueda de similitudes fenotípicas entre donantes y receptores es que se orienta gameto a gameto: se busca que el material reproductivo de donación sustituya, en términos de características fenotípicas, al gameto ausente. Esto quiere decir que, si en una pareja heterosexual se va a sustituir el óvulo, se busca una donante con un fenotipo asimilable al de la mujer de la pareja. Si se trata de ausencia de semen, se busca un donante parecido al varón de la pareja. En el caso de parejas lesbianas, se busca un

donante de semen fenotípicamente similar a la mujer que no será la gestante. Estas operaciones refuerzan el modelo duogenético de reproducción, un modelo occidental reciente (Strathern 1995) por el cual se entiende que cada gameto aporta un 50% en la descendencia.

Además de buscar emular, a través de la gestión de la donación de gametos, lo que se entiende sucedería en un proceso reproductivo no intervenido biotecnológicamente, este procedimiento permite también ocultar la injerencia biotecnológica en los procesos reproductivos y habilita lo que Bergmann (2012) define como el *passing for*: pasar por una familia “normal”, en este caso, que no ha tenido que ser médicamente intervenida para tener descendencia.

Hay un esfuerzo en la gestión del material reproductivo heterólogo para no evidenciar su inclusión en el proyecto filial. El ejemplo más claro de ello es el etiquetado de las muestras de semen de donación: la muestra se almacena con un número y una vez que se adjudica y comienza a procesarse su descongelamiento y “mejoramiento”¹⁹ se la etiqueta con el apellido del destinatario –el varón de la pareja en el caso de una pareja heterosexual, la mujer inseminada en el caso de la mujer sin pareja o la pareja de lesbianas–. Se produce así un proceso de desidentificación necesario para la reidentificación de esa muestra en virtud de quién será su adjudicatario/a. Se busca de este modo, a partir de procedimientos técnicos, borrar simbólicamente la marca genética que porta el material reproductivo, marca que hasta ese entonces había sido en extremo relevante para todo el proceso que abarca desde la selección de quién dona hasta la definición de a quién se adjudica el material biológico.

El anonimato entre donantes y receptores, principio axial del sistema que antes obedecía al seguimiento de protocolos internacionales pero que ahora está sancionado por ley,²⁰ también colabora en este ocultamiento de la intromisión de material reproductivo de personas ajenas a la persona o pareja. Resulta obvio decir que el problema del ocultamiento se presenta en particular en las parejas heterosexuales, ya que en parejas homosexuales o mujeres sin pareja la necesidad de material reproductivo de personas no implicadas en el proyecto filial es totalmente imprescindible.

19 Este procedimiento supone la selección de aquellos espermatozoides que se consideran más aptos para la reproducción (Diario de campo, 22/06/2016).

20 Lo que agrega la ley es la obligación, para quienes gestionan la donación de material reproductivo, de llevar un registro de donantes y receptores para ser consultado a futuro. La ley prevé que una persona nacida con material genético heterólogo, así como sus descendientes, puedan conocer la identidad del donante a través de una solicitud a un magistrado competente (art. 21, cap. III).

Los marcadores de la identidad social compartida

El énfasis en ciertas similitudes fenotípicas –como el color de tez, de ojos y de pelo– puede interpretarse no solo como una condición para el *passing for* (Bergmann 2012) sino también como una muestra implícita de que las características racialmente significadas aún tienen un sentido estructurador de las relaciones sociales en la sociedad uruguaya. Solo en el marco de patrones sociales de discriminación que operan sobre características fenotípicas, la atención al color de la piel, en la gestión de gametos de donación, cobra sentido. Por otra parte, los procedimientos biotecnológicos con gametos de donación generan un escenario en el cual es posible romper con el lugar social racialmente asignado, porque en teoría las parejas o personas que se asisten podrían demandar la incorporación de gametos que porten características étnico-raciales diferentes a las suyas para su procedimiento biotecnológico.

Si bien esta posibilidad teórica encuentra limitantes en la práctica debido al énfasis en la búsqueda de similitudes fenotípicas entre donantes y receptores en diálogo con la necesidad de ocultar la inclusión de material genético de donación por parte de las parejas receptoras, entendemos que el concepto de “parecido o similitud fenotípica” habilita márgenes de acción para la asignación del material reproductivo, y que en esos márgenes se procesa la producción de la similitud y la diferencia en tanto operación de producción de alteridad (Grimson, Merenson y Noel 2012).

Esta operación cultural se dirige a marcar las distancias entre un nosotros y un otro. La construcción de la similitud o del parecido fenotípico es una manera acceder a un proceso de producción de la alteridad que se realiza en el campo de la donación de material reproductivo. Así, podemos preguntarnos qué constituye el nosotros y en qué características fenotípicas encuentra su justificación.

Me decía un especialista entrevistado que las parejas tienden a demandar ojos y piel más claros (entrevista a especialista, 30/03/2015) y que siempre hay algún pariente cercano al que atribuirle características que justifiquen un blanqueamiento de la descendencia. Esta idea de que siempre existe algún pariente con atributos étnicos deseables alimenta el mito de la sociedad europea transplantada en Uruguay (Ribeiro 1972). Este mito se construye a partir de eventos históricos como el genocidio de los pueblos indígenas que habitaban el territorio que hoy constituye Uruguay en el proceso de conformación del Estado-nación, fundamentalmente la matanza de Salsipuedes en 1831, que diezmó el componente indígena, y de la fuerte presencia migratoria en Uruguay también en esas décadas y en las posteriores. Sin embargo, la sociedad uruguaya tiene en su composición histórica un importante aporte de la población afrodescendiente y de otros aportes poblacionales de

más larga data,²¹ además de poblaciones de origen migrante que hacen parte del contingente de llegada más reciente proveniente de países latinoamericanos no limítrofes con Uruguay (Mides 2017).²²

Frente a esta realidad, el mito de la sociedad uruguaya como una sociedad íntegramente conformada por inmigrantes europeos, una sociedad homogénea, blanca y excepcional en el concierto de los países latinoamericanos, europeizada, la SUiza de América, sigue funcionando:

[...] como “llave” explicativa para comprender la forma en que Uruguay se piensa a sí mismo como un país marcado por la excepcionalidad y despegado del resto de América Latina. La idea de una sociedad fuertemente europeizada y, por ello mismo, ajena a la mayoría de los problemas del continente, fue y sigue siendo una fuerte inspiración al mismo tiempo que un proyecto siempre inacabado para pensar la identidad nacional. (Uriarte y Montealegre 2018: 95).

Señalaba un especialista que en nuestro país la búsqueda de las similitudes fenotípicas resulta fácil,

[...] porque el 95% de la población es caucásica. Es la más homogénea de toda América. Entonces eso hace la cosa más sencilla. Un médico en Perú me decía: “Fíjate el problema que tenemos nosotros, tenemos a los indígenas, a los negros, a los españoles, a los filipinos y a los japoneses”, que los dos tienen ojos estirados, pero no son nada que ver. Entonces buscás que tenga características caucásicas y te sale un filipino. ¡Nada que ver! ¡La mezcla es terrible en esos países! Han venido de Brasil porque les han dicho: “Si quiere donantes vaya a Uruguay o a Argentina”. (Entrevista a especialista, 30/03/2015).

Este mito lleva a que en la práctica se excluya del sistema de donación y recepción de material reproductivo a quienes no entren en los cánones de lo que se entiende que constituye esta homogeneidad, dando cuenta, en estos procesos de selección y adjudicación de material reproductivo de una “esencialización de la etnicidad” (Simpson 1998: 88) y “nuevas posibilidades de racialización” (Bradby 1996, citado

21 Según datos del censo de población de 2011, los porcentajes de ascendencia de la población uruguaya son: afro o negra 4,6%; asiática o amarilla 0,2%, blanca 90,7% e indígena 2,4% (Cabella, Nathan y Tenenbaum 2013).

22 Entre 2006 y 2011 había un 0,5% de migrantes entre el total de residentes en el país. De 2011 a la fecha el porcentaje no cambió, pero sí el lugar de procedencia del contingente migrante: aumentó la cantidad de personas provenientes de República Dominicana y de Venezuela y se mantuvo estable la migración proveniente de Perú, Chile, Colombia, Paraguay y Cuba.

en Simpson 1998: 88), a través del “ascenso del ADN como el marcador definitivo de la similitud y diferencia humana” (Simpson 1998: 88).

Esta racialización se imbrica asimismo con aspectos económicos que hacen a la gestión de los gametos de donación. Como explicaba otro especialista:

[...] en este momento nosotros no estamos estudiando donantes negras porque no tenemos receptoras negras. [...] Sería ridículo estudiar a una donante negra si no tengo parejas ahora que necesiten. Un día vino una mujer asiática a buscar donante, esposa de un diplomático. ‘No, mire, señora, donante oriental acá no, imposible. ¿Cuántos orientales hay en Uruguay, y que sean donantes?’ Porque ella quería y pretendía que fuera oriental. Si se presentara hoy una japonesa como donante no la estudio. (Entrevista a especialista, 05/08/2015).

Esto obliga a replantear el problema de la escasez de gametos de la que se quejan quienes trabajan en la gestión de material reproductivo de donación, así como de quienes buscan acceder a gametos de donación para sus tratamientos reproductivos. Como se puede concluir de lo dicho anteriormente, la escasez no es algo dado, sino que resulta de decisiones culturales y económicas que orientan la selección de donantes, la obtención de gametos y su asignación. Decisiones entre las que se encuentra restringir la selección de donantes de forma de reproducir lo que se entiende es la homogeneidad étnica de una comunidad y de alcanzar requisitos socialmente deseables, al tiempo que inhibir la reproducción de aquellos no deseados; realizar la asignación de gametos siguiendo modos de concepción de la filiación que naturalizan el parecido fenotípico entre ascendentes y descendientes, y prácticas económicas que buscan maximizar el beneficio.

Consideraciones finales

En este artículo he buscado delinear algunos de los ejes centrales de la gestión de la donación de gametos para intervenciones biotecnológicas con objetivos reproductivos en Uruguay para analizar, a partir de esta práctica, algunas de las conexiones que la sociedad uruguaya establece actualmente entre materialidad biológica, filiación, reproducción e identidad. Un aspecto a atender en dicha gestión gira en torno a cuáles son los atributos que deberían privilegiarse en la reproducción de la población, así como cuáles deberían inhibirse. En el caso de Uruguay, tales decisiones están en manos del personal técnico.

El primer límite para la donación es portar en el ADN algún marcador vinculado a la transmisión de algunas de las enfermedades genéticas que se rastrean. En segundo lugar, portar un fenotipo que no concuerde con el que el supone

hace a la generalidad de la población en el país. Cuando se buscan donantes con características fuera de esta generalidad, se los busca como una excepción circunscripta a un caso en particular. Estas directrices, y su materialización en los procedimientos técnicos, limitan el universo de posibles donantes con prerrogativas que se plantean desde el momento mismo de la captación.

La captación de donantes de gametos es en sí misma un proceso selectivo, y lo es en dos sentidos: primero, porque la captación se dirige a personas que se encuentran en un determinado tramo etario y cuentan con ciertas características que son deseables para la donación, pero casi tan importante como contar con esos atributos deseables es que la persona donante demuestre su compromiso con el proceso de la donación. Sin embargo, a modo de una cinta de moebius, la posibilidad de estar comprometido con el proceso de donación implica un cierto nivel de instrucción de la persona donante. En la donación de semen y en la pura de óvulos, el nivel de instrucción como valor social que portaría el material biológico es reafirmado y a la vez depende del compromiso para con el proceso de la donación de gametos.

La gestión de la donación de gametos se muestra así como un proceso complejo que busca articular en la práctica concepciones socioculturales sobre atributos sociales deseables para la reproducción y la filiación, en diálogo con la necesidad de maximizar los costos de inversión puestos en los procedimientos.

Referencias citadas

- Ariza, Lucía. 2013. "The normativity of Nature: Morality, Variability and Kinship in the Gamete Exchange". Tesis doctoral. Goldsmiths, University of London, Londres.
- _____. 2012. "Gestión poblacional del parentesco y normatividad". En D. Jones, C. Figari y S. Barrón López (eds.), *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina*. pp. 127- 146. Buenos Aires: Biblos.
- Bergmann, Sven. 2012. "Resemblance that Matters: on Transnational Anonymized Egg Donation in Two European IVF Clinics". En: M. Knecht, M. Klotz y S. Beck, S. (eds.). *Reproductive Technologies as Global Form. Ethnographies of Knowledge, Practices, and Transnational Encounters*. pp. 331-355. Frankfurt: Campus Verlag.
- Bestard, Joan. 2009. Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social. *Revista de Antropología Social*. (18): 83-95.
- Cabella, Wanda, Mathías Nathan y Mariana Tenenbaum. 2013. "La población afro-uruguayaya en el censo 2011". En J. J. Calvo (coord.), *Atlas sociodemográfico*

- y de la desigualdad del Uruguay*. Montevideo: INE-Programa de Población e Instituto de Economía de la Universidad de la República.
- Diniz, Debora y Rosely Gómez Costa. 2006. "Infertilidad e infecundidad: acceso a nuevas tecnologías reproductivas". En C. Cáceres (org.), *Sexualidad, estigma y derechos humanos: desafíos para el acceso a la salud en América Latina*. pp. 55-67. Lima: FASPA-UPCH.
- Franklin, Sarah. 1997. *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. Nueva York: Routledge.
- Grimson, Alejandro, Silvina Merenson y Gabriel Noel. 2012. "Descentramientos teóricos. Introducción". En: *Antropología Ahora*. pp. 9-32. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Luna, Naara. 2005. Natureza humana criada em laboratório: biologização e genitização do parentesco nas novas tecnologias reprodutivas. *História, Ciências, Saúde* 12(2), 395-417.
- Ministerio de Desarrollo Social (Mides) 2017. "Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Nuevos orígenes latinoamericanos". Informe final <http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/76604/1/caracterizacion-de-las-nuevas-corrientes-migratorias-en-uruguay.pdf>.
- Ribeiro, D. 1972. *Configuraciones histórico-Culturales de los pueblos americanos*. Montevideo: CEL.
- Sahlins, Marshall. 1990. *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Simpson, Bob. 1998. "Comunidades genéticas imaginadas". En: *Constructores de otredad*. pp. 88-95. Buenos Aires: Eudeba.
- Strathern, Marilyn. 1995. Necesidade de país, necessidade de maes. *Estudios Feministas*. 3(2): 303-329.
- Uriarte, Pilar y Natalia Montealegre. 2018. "Al menos un puñado de gurises". Una experiencia de reasentamiento de niños sirios en Uruguay. *Athenea Digital* 18(1): 91-112.
- Viera Cherro, Mariana. 2016. "Moralidades y reproducción asistida en el Río de la Plata". En C. Straw *et al.* (Orgs.). *Reprodução assistida e relações de gênero na América Latina*. pp. 239- 264. Curitiba: CRV.
- _____. 2015. *Tecnologías de reproducción asistida y deseo del hijo en el Río de la Plata*. Montevideo: Universidad de la República.
- Waldby, Catherine y Melinda Cooper. 2008. The Biopolitics of Reproduction. Post-Fordist Biotechnology and Women's Clinical Labour. *Australian Feminist Studies* 23(55): 57-73.

¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica? Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local¹

FERNANDO ACEVEDO CALAMET

Introducción y contextualización

A mediados del año 2009 culminé una investigación que abordó una temática hasta hoy inexplorada en Uruguay: la identificación, evaluación, rescate, preservación y promoción del patrimonio cultural inmaterial local. Dicho así, parece un proyecto excesivamente ambicioso. Y en efecto lo fue: identificar, evaluar, rescatar, preservar y promover el capital patrimonial inmaterial de un lugar no es tarea sencilla ni menor. Más aun, cada uno de esos verbos en infinitivo, cada una de esas tareas, ofrece una constelación de dificultades y problemas y, en consecuencia, exige poner en juego una creatividad persistente y un enorme esfuerzo de reflexión en torno a cuestiones ideológicas, teóricas, metodológicas, éticas y políticas que surgen a cada paso, creatividad y esfuerzo que deben enfrentarse a un vasto espectro de tomas de partido y posicionamientos ideológicos, teóricos, metodológicos, éticos, políticos.

Identificar, evaluar, rescatar, preservar, promover... Cinco tareas indisolublemente articuladas entre sí, sólo separables con fines analíticos y prácticos. Una vez separadas, es fácil vislumbrar que cada una de ellas se sostiene en la anterior: se promueve lo que ha sido preservado, se preserva lo que ha sido rescatado, se rescata lo que ha sido evaluado como valioso, como significativo, se evalúa lo que ha sido identificado. Cinco tareas y una lógica secuencial que permiten representar a su conjunto como un sistema constructivo, como un edificio donde cada piso que se levanta, una vez consolidado, sostiene al siguiente. Pero... ¿qué ocurre si el primer piso –“identificar”–, ese que sostiene a todos los demás, no se construye con la suficiente solidez? Y más aún: ¿quién sostiene el primer piso? ¿Cuáles son,

1 Original tomado de: Acevedo, Fernando. 2011. ¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica? Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local. *Revista Apuntes*. 24 (2): 8-21.

cuáles deben ser, los cimientos de ese piso que debe sostener todo un edificio en permanente construcción? ¿Quiénes son, quiénes deberían ser, sus maestros de obra, sus constructores? ¿Cuáles sus lógicas constructivas, sus procedimientos, sus herramientas?

Si bien en Uruguay no existe, hasta donde sé, ningún estudio sistemático referido a la problemática en cuestión, en las últimas décadas en muchos países ha aumentado la sensibilización respecto a la necesidad imperiosa de actuar para salvaguardar y promover sus formas singulares de expresión cultural, lo cual también contribuye en forma significativa al reconocimiento y enriquecimiento de la diversidad cultural a escala ecuménica. El patrimonio inmaterial es objeto de un reconocimiento cada vez más generalizado, en buena medida como respuesta –por la vía de la recreación y consolidación de identidades locales y regionales– frente al creciente fenómeno de la globalización.²

En consecuencia, si lo que se pretende es que este tipo de patrimonio siga constituyendo una parte viva de las comunidades, debe desempeñar en ellas un papel social, político, económico y cultural significativo. Si bien este reconocimiento se ve a menudo obstaculizado por el desarrollo de ciertas visiones conservadoras o nostálgicas, el patrimonio inmaterial –debido a su estrecha relación con las prácticas socioculturales propias del mundo de la vida de las comunidades– suele ser dinámico y cambiar de manera constante. En concordancia con ello, rescatar y promover el patrimonio inmaterial de modo de garantizar su supervivencia y perpetuación, implica que las expresiones culturales locales y tradicionales también deban readaptarse y resultar aplicables a la vida contemporánea. El reto consiste, entonces, en adoptar planteamientos dinámicos, centrados en la actuación en las comunidades y basados en el valor significativo del patrimonio cultural inmaterial, de modo que puedan asegurarse su continuidad y vitalidad para las generaciones actuales y futuras.

Nuestro país, a pesar de su reducido tamaño relativo y de su devenir histórico aparentemente corto, es muy rico en tradiciones culturales locales. Siendo así, a las visiones seculares propias de un discurso historiográfico de pretensión hegemónica, deben oponerse otras que, más fieles a nuestra realidad histórica,

2 Ese reconocimiento se sustenta, asimismo, en la convicción de que la cultura inmaterial de las comunidades locales –base para la definición del concepto de patrimonio inmaterial– expresa y refuerza creencias, ideales, valores y prácticas socio-culturales ampliamente compartidos. Habiendo llegado a este punto, corresponde subrayar la impertinencia de separar patrimonio material de patrimonio inmaterial, cultura material de cultura inmaterial. De hecho, lo que convierte a un bien material, a un artefacto –un espacio urbano, un edificio, un monumento–, en patrimonio material de un pueblo, es algo evidentemente inmaterial. En efecto, la calidad de patrimonial de un bien, su “naturaleza” –siempre artificial, a veces artificiosa– de patrimonio colectivo, se determina en función de valores, aquellos que supuestamente contiene y expresa ese bien.

reconozcan en su verdadera magnitud la singular importancia del legado cultural aportado por indígenas, inmigrantes y criollos, así como de aquel derivado de las múltiples hibridaciones y sincretismos culturales producidos en los últimos tres siglos. Es desde esta perspectiva como Minas de Corrales, una apacible ciudad del norte uruguayo, cercana a la línea seca que marca el límite con Brasil,³ se erige como lugar de significativos valores patrimoniales cuya identificación, evaluación, rescate, preservación y promoción resultan cada vez más imperiosos. Más aún: tales actividades se vuelven perentorias, en tanto en la actualidad quizá no exista cabal conciencia de la relevancia y magnitud de aquellos valores.

En este sentido, si bien el entorno natural donde está enclavado Minas de Corrales posee indiscutibles calidades paisajísticas, el propio pueblo se destaca por la singularidad y riqueza de sus tradiciones y expresiones culturales, dimanantes de un devenir histórico muy particular: Minas de Corrales se consolidó como centro poblado para la radicación de la mano de obra reclutada por la primera empresa minera afincada en el país –“Minas de Oro de Cuñapirú”, fundada en el año 1868–, y por esos años estuvo a punto, por legítimos merecimientos propios, de erigirse como capital departamental –pulsada política ganada por Villa Ceballos, hoy Rivera–. Bien cerca de allí, en el año 1881 se puso en funcionamiento una de las primeras usinas hidroeléctricas de Sudamérica –hoy, lamentablemente, en estado ruinoso– y allí se produjo, un año antes, la primera huelga sindical del país –en rigor, levantamiento obrero bajo la modalidad de huelga-motín–. Además, la necesidad de mano de obra calificada para trabajar en la floreciente industria, así como la atracción que provocaba la posibilidad de un rápido enriquecimiento, hizo que llegara a la región, con su patrimonio cultural a cuestas, una gran cantidad de inmigrantes europeos. Por ello, ya desde sus orígenes la población local configuró un singular crisol cultural. Desde aquel lejano 1868, entonces, a lo largo de su historia Minas de Corrales ha estado sometida a un riquísimo intercambio cultural y a los vaivenes de la explotación aurífera, la cual en los últimos años se ha visto revitalizada como consecuencia de la detección de nuevos yacimientos. En efecto, actualmente casi la mitad de su población económicamente activa trabaja, directa o indirectamente, en la industria minera afincada a pocos quilómetros de la ciudad.

Como ya he mostrado en otro lugar (cfr. Acevedo 2009a), tales circunstancias han tenido su reflejo en los procesos de construcción identitaria local, así como en la naturaleza y características de las manifestaciones culturales allí existentes. Minas

3 Minas de Corrales, enclavada en un paisaje de serranías, dista 100 kilómetros de la ciudad de Rivera, capital del departamento homónimo, 400 de Montevideo, capital de Uruguay, y 600 de Porto Alegre, capital del estado brasileño de Rio Grande do Sul. Su población actual, cercana a los 3.500 habitantes, tiene como principales sustentos la actividad minera, la forestación y la producción ganadera y agrícola de pequeña y mediana escala; a pesar de sus enormes potencialidades, la actividad turística es aún incipiente.

de oro que también fueron minas de cultura, catalizadoras de la convivencia de una población heteróclita y variopinta, de una ciudad con una morfogénesis única en el país, y entonces una peculiar dinámica de vida, fermento y caldo de cultivo para la emergencia de expresiones culturales singulares. Singularidad urbana y cultural que no sólo está en los discursos, pero que también está en los discursos. En efecto, existe una abundante tradición oral y un profuso anecdotario que dan cuenta de episodios no reconocidos por la historia oficial: garimpeiros que volvían de Cuñapirú con cascalhos y pepitas de oro capaces de enriquecer de por vida a decenas de familias, cocottes francesas que sacudían la pacatería nativa y socavaban los cimientos de la entonces sacrosanta institución familiar, inmigrantes que alternaban su trabajo minero con emprendimientos vitivinícolas o lecheros, empresas mineras que han dejado sus huellas de cianuro en los lechos de canteras hoy abandonadas... y hasta relatos sobre algún renombrado militar que en una de sus estadías en el poblado abandonara embarazada a su hija de catorce años, empleada en la mina y escondida en una fazenda de la zona para parir clandestinamente a quien luego fuera conocido como Carlos Gardel, ícono indiscutido del canto popular rioplatense. Asimismo, son muy variadas las manifestaciones artísticas y culturales que participan del complejo proceso de construcción identitaria local, resultantes, en gran medida, de la confluencia –no siempre armónica– de influencias criollas, europeas, afrodescendientes y brasileñas.

En función de esa riqueza cultural y de la singularidad del paisaje humano de Minas de Corrales, la investigación ejecutada pretendió dar cuenta del patrimonio inmaterial local, insumo imprescindible para la ulterior implementación de acciones afirmativas de salvaguardia: rescate, preservación, promoción. La estrategia axial de la investigación fue, pues, de índole eminentemente cualitativa y privilegió una metodología socio-antropológica de base etnográfica. De este modo, incluyó un trabajo de campo riguroso y sistemático –con aplicación de las técnicas de observación, entrevista en profundidad y grupo de discusión, a las que se sumó un censo patrimonial, experiencia hasta ahora única en América Latina–, tareas de análisis e interpretación crítica, y una estrategia de difusión de los resultados que se habrá de acordar con los actores locales.

La investigación siguió dos líneas de acción, orientadas hacia la consolidación y el fortalecimiento de procesos de construcción de identidades locales: transformar aquel patrimonio inmaterial en patrimonio material y, evitando toda tentación o tendencia folclorizante, registrar y difundir del modo más adecuado los bienes patrimoniales identificados, a efectos de revitalizarlos en sus contextos originales. La primera línea de acción exigió la integración, a lo largo de la investigación, de estudios que hicieran posible la contextualización, identificación, ponderación y evaluación de bienes patrimoniales inmateriales en Minas de Corrales, para luego documentarlos, registrarlos, archivarlos y difundirlos. El conjunto de estas tareas

constituye, entonces, la condición necesaria para poder garantizar la existencia perpetua de este valioso tipo de patrimonio. La segunda línea de acción, apoyada en –y articulada con– la primera, permitirá mantener vivas aquellas expresiones culturales mediante el fomento de su revitalización en sus contextos originales y la transmisión entre generaciones. En definitiva, ambas líneas de acción son complementarias e indispensables para preservar el patrimonio cultural inmaterial, reconocer la valía de sus creadores y consolidar los procesos de construcción de identidades locales.

Ahora bien, apenas culminado el tránsito por la primera línea de acción, emergió un complejo de problemas cuya relevancia y consideración no puede ser soslayada. En efecto, la compleja tarea de contextualizar, identificar, ponderar y evaluar la existencia de bienes patrimoniales inmateriales en Minas de Corrales –y, presumo, en cualquier otro lugar– presenta agudas dificultades de carácter netamente problemático. Por ejemplo: ¿quién está en condiciones de determinar cuáles son los bienes culturales de valor patrimonial y cuáles no lo son? ¿Sobre la base de qué criterios de pertinencia epistemológica o de legitimación social alguien –digamos, cualquiera de nosotros– puede atribuirse la potestad de establecer cuáles son los bienes de valor patrimonial y cuáles no lo son? ¿Puede someterse la declaración de valor patrimonial de un bien a una compulsión popular, con los previsibles riesgos de caer en demagogia populista, a una suerte de plebiscito entre la población en cuestión? ¿O, más bien, eso debe quedar en manos de los intelectuales, de los supuestos “expertos”, con los previsibles riesgos de caer en elitismo cultural y alimentar complejos de superioridad, cientificismos engañosos o hasta veleidades mesiánicas en los pantanosos territorios de la estética, la ética, la cultura? ¿Habría que considerar en toda su dimensión y sentido aquellos versos de Brecht (1979: 74): “¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas? / En los libros están los nombres de los reyes. / ¿Los reyes arrastraban los bloques de piedras?”.

¿Qué intereses –ya sean bienintencionados y legítimos o malintencionados y espurios– pueden estar en juego detrás de la declaración de un bien inmaterial de valor patrimonial? ¿Qué efectos e implicancias puede tener eso? ¿Corresponde que de eso se ocupe exclusivamente la población actual? De no ser así, ¿quién representa o quién asume la voz de los que ya no están, el eco de los muertos, la “profética memoria” (Borges 1996)?

Pues bien, si se acepta que la adjudicación de un valor patrimonial a un bien inmaterial participa en el proceso de construcción de identidades colectivas, ¿no resultará más relevante poner el foco de investigación, precisamente, en esas prácticas de producción de identidades colectivas? ¿Es legítimo plantear (nos) que quizás pueda existir algún sentido comercial operando en tales prácticas de producción de identidades colectivas, bajo la forma de producción de bienes culturales de valor patrimonial? ¿Es legítimo plantear(nos) que quizá pueda

resultar funcional para ciertos sectores sociales producir espacios simbólicos caracterizados como patrimoniales? O, dicho de otro modo, ¿habremos de admitir, con Le Goff (1991), que “la memoria no es sólo una conquista: es también un instrumento y una mira de poder”?

Hacia una nueva conceptualización del patrimonio cultural

Antes de procurar dar alguna respuesta a las preguntas precedentes, resulta conveniente situar conceptualmente la noción de patrimonio cultural. Para empezar, podemos descartar la definición aportada hace casi dos décadas por la UNESCO, organismo rector en la materia:

el patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas surgidas del alma popular, el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de un pueblo, la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte, y los archivos y bibliotecas (citado en Vidart 2004: 142).⁴

Esta parrafada conceptual –el calificativo es de Daniel Vidart–, que tanto le debe a la definición de cultura propuesta hace casi ciento cuarenta años por Edward Tylor y abusivamente citada en cuanto libro que sobre la cultura y cuestiones afines se ha publicado en el último siglo, habla tanto que dice poco. Si el patrimonio cultural de un pueblo comprende el campo total de la actividad humana, incluyendo tanto sus manifestaciones abstractas como las concretas, entonces todo en una cultura es patrimonio cultural, en virtud de lo cual no existe ninguna manifestación cultural que no lo sea. Si así fuera, se diluiría todo contenido concreto y todo posible sentido de la propia noción de patrimonio cultural. Evidentemente, todos los bienes de valor patrimonial son culturales, pero no todos los bienes culturales tienen, necesariamente, valor patrimonial.

Pero la definición unesqueana dice algo, como al pasar, que no quiero dejar pasar: el patrimonio cultural de un pueblo comprende –también– el conjunto de

4 La definición de patrimonio inmaterial –concepto supuestamente más específico que el de patrimonio cultural– que más recientemente ha publicitado la UNESCO es de la misma naturaleza y de contenido casi idéntico: “el conjunto de formas de cultura tradicional y popular o folclórica, es decir, las obras colectivas que emanan de la cultura y se basan en la tradición. [...] Se incluyen las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas, la medicina tradicional y la farmacopea, así como las artes culinarias y todas las habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat” (www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtml).

valores que dan sentido a la vida. En el contexto conceptual y preceptivo en el que está formulada, la frase produce perplejidad. El resto de lo que la definición enumera –es decir, todo aquello que según ella el patrimonio cultural de un pueblo comprende– puede ser determinado y evaluado desde afuera, a partir de una operación de objetivación que, en “el laberinto que transcurre desde la puerta externa de la identificación hasta la ventana interior de la identidad” (Vidart 2004: 90), está gestada, claramente, desde aquella puerta externa, con inequívoca vocación descriptiva. Y así ha operado la propia UNESCO a lo largo de su historia, así como sus filiales esparcidas a lo ancho de buena parte del mundo, y bajo esa égida han trabajado las Oficinas o Comisiones de Patrimonio nacionales.

Pero esa pretendida objetivación desde afuera, tarea hasta ahora monopolizada por “expertos” –que por la fuerza de los hechos enseguida se desplaza, unas veces a total conciencia, otras inadvertidamente, hacia una subjetivación desde afuera–, nada puede hacer en el caso del conjunto de valores que dan sentido a la vida. En este caso esa pretendida objetivación, subjetivamente construida, a todas luces sería, además de fútil, impertinente. Aun así, me consta, alguna Comisión de Patrimonio lo ha intentado. Queda en evidencia, pues, que esa retórica florida y de profundidad ontológica sólo aparente ha subsistido únicamente porque las flores son de papel –de buena calidad–.

Planteado de este modo, dos operaciones exigen un espacio de privilegio. La primera, de espesor teórico-conceptual, radica en el establecimiento de una conceptualización de la noción de patrimonio cultural que cumpla cabalmente con los requisitos de rigor, precisión y capacidad heurística, lo cual nos pone a contramano y a salvo de lo que generalmente se asume como “políticamente correcto” –una forma de condescendencia con los detentadores de poder– o como “académicamente correcto” –una forma de obsecuencia con las modas intelectuales y con sus inefables modistos–, dos formas emparentadas de comportamiento presuntamente “correcto”. Ya la tenemos: es la conceptualización que he tomado, con algún ajuste, de Vidart: el patrimonio cultural de un grupo social “está constituido por aquellos bienes y valores que confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos propios de (sus) integrantes” (2004: 155). La segunda operación, de carácter ideológico-metodológico-pragmático, requiere, precisamente en virtud de ese carácter, un tratamiento argumental más exhaustivo y cuidadoso.

Patrimonio cultural: concepto, determinación, protagonistas

Si aceptamos la conceptualización de la UNESCO citada antes, cabe que (nos) preguntemos: ¿quiénes están en condiciones de dar cuenta del conjunto de valores que dan sentido a la vida de personas de carne y hueso, con nombre y apellido? ¿A

quiénes les corresponde hacerlo? ¿A quiénes les corresponde establecer quiénes están en condiciones de hacerlo? ¿A quiénes les corresponde establecer cuáles son esas condiciones? Si, en cambio, nos quedamos con la heredada de Vidart, las preguntas precitadas, como todo lo sólido, de a poco se desvanecen en el aire: pierden buena parte de su pertinencia y de su sentido... aunque no del todo. En efecto, si asumimos que los bienes y valores patrimoniales de un grupo social son aquellos que confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos propios de sus integrantes, es lícito que insista en preguntar: ¿quiénes están en condiciones de abonar la existencia del anclaje y de la peculiaridad aludidos? ¿A quiénes les corresponde hacerlo? ¿A quiénes les corresponde establecer quiénes están en condiciones de hacerlo? ¿A quiénes les corresponde establecer cuáles son esas condiciones?

Es igualmente lícito que retome un par de preguntas que he dejado planteadas algunas páginas atrás: ¿a quién le corresponde determinar que un artefacto cultural es un bien cultural? ¿Sobre la base de qué criterios de pertinencia epistemológica o de legitimación social alguien –por ejemplo, cualquiera de nosotros– puede erigirse con la potestad de establecer, por ejemplo, cuáles artefactos culturales son bienes culturales y cuáles no lo son?

Si se ajusta la conceptualización de Vidart y se la aplica a nuestro locus de investigación, algunas de esas preguntas pierden definitivamente su pertinencia y sentido: el patrimonio cultural de Minas de Corrales está constituido por aquellos bienes y valores que, según los propios corralenses, les confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos que ellos mismos sienten como propios y constitutivos del ethos y del eidos en los que se inscriben sus vidas.⁵

Planteado así, inmediatamente asoma otra cuestión, extensión de las anteriores, de compleja elucidación: ¿están todos los corralenses en iguales condiciones de identificar los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos constitutivos del ethos y del eidos de la colectividad en la que viven? O bien: ¿están todos ellos en iguales condiciones de identificar los bienes y valores que a su juicio les confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a aquellos sentimientos, pensamientos y proyectos históricos compartidos? Si las respuestas fueran afirmativas, entonces todo sería bastante fácil: bastaría con someter la identificación de bienes culturales y la adjudicación de su eventual valor patrimonial a un procedimiento de compulsión popular y luego, con los resultados a la vista, estampar los consabidos “declárese”, “publíquese”, etcétera. Pero es altamente improbable que exista alguien que se aventure a proponer una solución de este

5 Los conceptos de ethos y eidos aluden respectivamente a la “tonalidad afectiva común” y al marco cognitivo compartido en un grupo cultural –o, en los términos de Bateson (1971: 41), al “cuadro general de los procesos cognitivos implicados” en él–.

tipo, tan falaz, ingenua e inconsistente, tan imbuida de populismo demagógico a ultranza; resulta evidente que nadie, desde los corralenses de a pie hasta los expertos más encumbrados, respondería de ese modo. Aun si alguien lo hiciera, se interpondría una insalvable interdicción, tanto conceptual como técnica y pragmática: parafraseando a Vidart (2004: 121), preguntemos a los corralenses “con qué o con quién(es) se identifican y obtendremos respuestas muy dispares, en el caso de que todos respondan; cada uno de ellos nos proporcionará una versión diferente, si es que la tienen, acerca de lo preguntado. Y una vez realizado este ejercicio estemos seguros de que al analizar las disímiles contestaciones, nos invadirá un molesto estado de desorientación mental”.

Quedémonos, entonces, con la respuesta a mi juicio más plausible: los corralenses no están en iguales condiciones de identificar los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos constitutivos de su ser colectivo –de su ser-juntos y de su estar-juntos– ni de identificar los valores y bienes culturales que les confieren mayor anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente. En este sentido, en el devenir de la investigación ha resultado muy claro que el anclaje en el pasado de los sentimientos, pensamientos y proyectos de muchos residentes corralenses no se lo proporcionan valores y bienes culturales de Minas de Corrales, sino otros afincados en los lugares donde transcurrió su infancia y juventud. También emergió con cierta claridad que la peculiaridad en el presente conferida por tales valores y bienes culturales es concebida en forma muy disímil por los lugareños; los más veteranos, por ejemplo, en su mayoría se inclinaron por considerar que la peculiaridad en el presente conferida por los valores y bienes culturales corralenses remite forzosamente al anclaje en el pasado que ellos dispensan. Como es entendible, en estos corralenses prevalece un habitus conservador, nostálgico, proclive a la construcción de la identidad colectiva como glorificación romántica del pasado, con base casi exclusiva en el tipo de historia asociada con tradicionalismos, esa que bien cabe calificar como anticuaria, propia del que conserva y venera, de aquel que, “repleto de confianza y amor, lanza una mirada hacia atrás, al lugar de donde proviene, en donde se ha formado” (Nietzsche 1945: 45).

Y no lo estarán hasta que el sistema educativo público no promueva con eficacia, tanto en ámbitos formales como no-formales, el desarrollo de una conciencia cívica y crítica local y regional capaz de solventar los envites de la historia –tanto de la mito-praxis como de la praxohistoria– y resistir, por esa vía, al travestismo de la memoria. Si se acepta, entonces, que los corralenses no están en iguales condiciones de identificar los valores y bienes culturales ni los sentimientos, pensamientos y proyectos con los que se identifican como colectividad, ¿a quién(es) corresponde hoy, hasta tanto no se alcancen aquellas condiciones, esa doble tarea de identificación? “A los intelectuales expertos”, respondería un intelectual experto, habituado a ejercicios de identificación pretendida y pretenciosamente objetivista construida desde afuera y, en ocasiones, desde arriba de su pedestal marmóreo o

de su lustrosa torre de cristal. “A los intelectuales expertos”, respondería también cualquier persona acostumbrada a que los asuntos de importancia queden en manos de los intelectuales expertos, es decir, casi cualquier persona eficazmente domesticada por los sistemas educativos formales tradicionales.⁶

He optado por otra respuesta, distante y distinta de las anteriores, que es la que me ha llevado a proyectar y ejecutar la investigación aludida, y a hacerlo siguiendo los lineamientos teóricos, políticos y metodológicos que le dieron su forma y contenido. Es, por supuesto, una respuesta provisional, y desde luego que sus derivaciones no quedarán fijadas hasta tanto no obtengan la convalidación de los sujetos implicados –en este caso, los corralenses– y de los sujetos aplicados –los teóricos, los políticos, los metodólogos–.

La sintetizo del siguiente modo, en procura de claridad y precisión a expensas de economía y elegancia: el patrimonio cultural de un grupo social está constituido por aquellos bienes y valores que, según la opinión de sus integrantes –producida en, y/o inferida de, situaciones de investigación construidas con el máximo rigor, pertinencia, exhaustividad y consistencia–, les confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos que ellos mismos sienten como propios y constitutivos del ethos y del eidos en los que se inscriben sus vidas –tal como lo manifestaron en, y/o se infiere de, situaciones de investigación construidas con el máximo rigor, pertinencia, exhaustividad y consistencia–.

Si bien esta respuesta difiere claramente de las anteriores, en cierta manera también las conjuga. No toma partido por considerar exclusivamente –según una perspectiva emic– la (auto)identificación normativa postulada en el ruedo por los sujetos desde la subjetividad volitiva o a partir del sentimiento social y orientada al “quiénes somos”; tampoco, mucho menos, por considerar exclusivamente la identificación descriptiva –o la objetivación– otorgada desde afuera –según una perspectiva etic– por un sujeto –el científico, el “experto”– que contempla y define desde detrás de la baranda del ruedo social, y que, desde su saber-poder, señala con autoridad el “cómo son”, corriendo el riesgo de que “buscando el árbol de la identidad [se pierda] en el bosque de la identificación” (Vidart 2004: 81). Ni una perspectiva ni la otra; tampoco una a medio camino entre ambas –que sería, lógicamente, la peor opción–.

6 “A los intelectuales expertos”, respondería también algún acólito acrítico de Bourdieu, amparado en la creencia de que los “nativos” son portadores de una “docta ignorancia”, es decir, de una “comprensión inmediata pero ciega para sí misma que define la relación práctica con el mundo” (Bourdieu 1991). Creo, en cambio, que “a la gente no debe juzgársele idiota” (de Certeau 2000: 189)... a no ser que admitamos, como hace Shakespeare al final de su *Macbeth*, que la vida es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, que nada significa (“life is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing”).

Mi respuesta postula, por una parte, la necesidad perentoria de indagar en torno a las opiniones de los propios artífices o de los herederos de los bienes culturales por evaluar, y de tomar en especial consideración esas opiniones como base principal para la determinación de su valor patrimonial; por otra, reivindica la necesidad y conveniencia de garantizar que tales opiniones se produzcan, que sean representativas del grupo social en cuestión y tan genuinas como sea posible. De este modo, son los propios lugareños quienes establecen el valor patrimonial de los bienes culturales de su comunidad, aunque para ello resulta ineludible incluir la mediación –si es rigurosa, pertinente, exhaustiva, consistente– del investigador.

Hasta aquí, los “expertos” –en identidad cultural, patrimonio cultural y asuntos afines– quedan afuera del ruedo... y también del estadio. Pero, a mi juicio, esto no debe ser necesariamente así: la opinión de los “expertos” –ya sea la expresada oralmente, por escrito o de cualquier otro modo– podrá ser tomada en cuenta si así lo requirieran los propios artífices o los herederos de los bienes culturales en cuestión. De tal modo, los “expertos” podrán poner su saber al servicio de los sujetos implicados, lo cual exiliará a aquellos que, autocomplacidos con sus veleidades mesiánicas, se mantengan enquistados en sus pretensiones iluministas y simplemente dejen caer su saber como lluvia benefactora sobre las tierras yermas de las mayorías oscurecidas.

Planteado esto, y sobre la base del concepto de patrimonio cultural tal como lo he establecido antes, puedo dar un paso más y ofrecer una síntesis, simplificada y simplificadora, de mi propuesta, sin ocultar su fuerte connotación político-cultural: las tareas de identificación de los bienes culturales de un grupo social y de determinación del valor patrimonial relativo de cada uno de ellos no necesariamente les corresponden a sus propios artífices o herederos ni a los investigadores interesados en los procesos de construcción de identidades y patrimonios culturales ni a los teóricos expertos en tales cuestiones... ni tampoco a algún “combo sui géneris” armado con individuos de esos tres tipos de actores. La definición de esas tareas le corresponde a los lugareños, incluyendo, en primer lugar, la determinación de quiénes deberán participar –y en qué circunstancias y de qué modo y con qué peso relativo– en dichas tareas.

Aún queda algo por decir, por exigencia de un realismo de corte pragmático. Hoy no están dadas las condiciones –por lo menos en Minas de Corrales– para que los lugareños asuman esa definición y esa determinación –posición y disposición– y, al hacerlo, comiencen a reducir la brecha entre hablar y hacer. Todavía falta, además de un proyecto educativo a largo plazo, la deseable consistencia política y cultural: es evidente que “sólo un poder permite tomar la palabra por propia cuenta, y pronunciarla como tal” (de Certeau 1999: 120).

Pero habrá que pensar en todo esto, y habrá que hacerlo desde un pensamiento que, como postulaba Heidegger, decididamente conduzca a la acción... Queda mucho por hacer.

La determinación del patrimonio cultural: los juegos de poder

Pues bien, ¿qué rol debe desempeñar el investigador social en eso que queda por hacer? Es mi convicción que la respuesta a esta interrogante debe partir de la siguiente asunción: “no se puede disociar el acto de comprender el entorno de la voluntad de cambiarlo. No es posible decir el sentido de una situación más que en función de una acción emprendida para transformarla. Una producción social es la condición de una producción cultural” (de Certeau 1999: 169).

En este sentido, cuando un investigador social, sin que nadie lo convoque, pone su interés profesional y su oficio en el estudio de una sociedad que, cultural y cronotópicamente, le resulta más o menos próxima –y más aun cuando su aproximación genera afectos y efectos–, no puede evitar cuestionarse o hasta martirizarse sobre la legitimidad social y política, cuando no científica, de su misión y, sobre todo, de su intromisión: su interacción con los sujetos, sus actividades y actuaciones, los resultados y efectos derivados. Más aun, cuando pone su interés profesional y su oficio en el estudio de los procesos de construcción patrimonial –y de los de construcción identitaria asociados– y se cuestiona sobre los efectos que es dable esperar una vez que se publiquen los resultados derivados de su intromisión, la legitimidad social y política, cuando no científica, de aquellos queda puesta en cuestión, ya que los bienes culturales patrimoniales identificados y valorados como tales se convierten, quierase o no, en instrumentos de la propia construcción identitaria y patrimonial.

Los bienes que conforman el patrimonio cultural de un grupo social, repito, no son datos de la realidad de ese grupo que la pericia del investigador saca a la luz, sino construcciones de esa realidad que el investigador recrea a través de su praxis de descripción-interpretación-inscripción. Esta praxis, inevitablemente, pasa a operar como instrumento –investido de científicidad, de ahí su eficacia política– que interviene en una nueva construcción de aquellas construcciones o, para usar un neologismo poco elegante, en una patrimonialización legitimada socialmente.⁷ Dicho de otro modo, mucho más directo: el investigador toma algunos bienes culturales y los inviste de valor patrimonial, esto es, produce patrimonio cultural y, entonces, contribuye en la producción de identidades colectivas. No es el único que lo hace; también son productores de patrimonio

7 La legitimación social de este proceso de patrimonialización suele sustentarse, más que en la pertinencia, rigor y adecuación del aparato epistemológico-teórico-metodológico-

cultural los gobiernos –locales o nacionales, por vía directa o delegada–, algunas instituciones, organizaciones o corporaciones –por ejemplo, y muy especialmente, las vinculadas al sector turístico–, algunos agentes políticos e incluso, aunque menos a menudo, ciudadanos o agrupaciones de ciudadanos, en cada caso con criterios y cuantías de legitimación y de honestidad diferentes.

Planteado así, las interrogantes que dejé formuladas al principio sufren cierta dilución en su contorno retórico, pero ganan consistencia en su meollo político: ¿qué réditos o intereses –ya sean bienintencionados y legítimos o malintencionados y espurios– pueden estar en juego detrás de la declaración de un bien intangible de valor patrimonial? ¿Qué efectos e implicancias puede tener eso? ¿Es legítimo plantear(nos) que quizá pueda existir cierto sentido comercial operando en tales prácticas de producción de identidades colectivas bajo la forma de producción de bienes culturales de valor patrimonial? ¿Es legítimo plantear(nos) que quizás pueda resultar funcional para ciertos sectores sociales producir espacios simbólicos caracterizados como patrimoniales?

Existen numerosos y variados ejemplos de operaciones de producción de espacios simbólicos, antesala de la declaración oficial de bienes urbanos de valor patrimonial, llevadas a cabo por gobiernos nacionales o locales. En todos ellos, aunque de diverso modo, las renovaciones urbanas propiciadas, aun en los casos de renovaciones por la vía de un añejamiento artificial y artificioso, además de producir patrimonio cultural, dinamizaron la economía urbana implicada: mejoramiento de servicios y equipamientos urbanos, aumento del precio de los inmuebles, crecimiento del flujo turístico y de la actividad comercial, etc.⁸ En algunos casos, esa producción se apuntaló en estrategias de “marketing de la memoria” o en tácticas de “comercialización masiva de la nostalgia” (Huysen 2002: 221) y de reciclado de pasados descartables.

Con todo esto quiero resaltar que la producción de patrimonio cultural no es una operación inocua y, mucho menos, inocente. El investigador que interviene en estas cuestiones no puede desconocer el carácter y magnitud de aquella operación ni, mucho menos, obviar los previsible efectos que su propia producción produce.

En definitiva, la definición de patrimonio cultural aquí propuesta es provisional, y lo seguirá siendo hasta que se someta a la consideración de los sujetos implicados –en este caso, los corralenses– y a la de aquellos otros que puedan evaluar los lineamientos teóricos, metodológicos y políticos tomados como andamios de la investigación y los dispositivos tecnológicos y procedimentales en ella aplicados.

tecnológico puesto en juego por el investigador científico, en el prestigio social de la ciencia y de lo científico.

8 Lo mismo cabe decir en relación con cualquier otro tipo de producción de patrimonio: arquitectónico, industrial, ambiental, etc.

Es provisional, además, porque toda definición lo es –presupuesto gnoseológico– y, más aun, porque en el campo de la ciencia todo es provisional –presupuesto epistemológico–. También lo es porque la “realidad” a la que se aplica –“el objeto”– es, naturalmente, cambiante, tanto como la “realidad” desde donde se la aplica –“el sujeto”–. Es decir, el patrimonio cultural de un grupo social no queda fijado de una vez para siempre, y tampoco el modo en que se define ese patrimonio, entre otras cosas porque la identidad de un grupo social –el “quiénes somos” producido desde la autoidentificación– está en permanente cambio, por imperceptible que éste pueda parecer, tanto como la identificación –el “cómo son”– otorgada desde afuera.

Pero la provisionalidad tiene, en este caso, otro fundamento cuya discusión quiero dejar instalada. Tanto la determinación de los bienes culturales como la de su valor patrimonial se inscriben, quiérase o no, en un juego político. Como en todo juego, aun cuando sus reglas no se modifiquen, las partidas (o los partidos) son variadas y variables, tanto como las jugadas y sus jugadores. En ese juego participan los lugareños –cada uno con su propio quantum de poder– y quienes, sin serlo, tienen algún interés puesto en él –cada uno con su propio quantum de poder–, ya sean intereses legítimos, genuinos, altruistas, egoístas, espurios o fraudulentos.

El juego del que hablo es un juego de poderes o, si se quiere, el juego del poder, en el cual “la gente interacciona entre sí para ejercer influencia, control y poder sobre los demás” (Lindblom 1991: 29). Si uno mira con ingenuidad, ve que esa interacción está orientada a determinar cuáles son los bienes culturales que tienen valor patrimonial. En cambio, si vencemos la ingenuidad y asumimos que esa interacción es constitutiva de un juego del poder, entonces podremos ver que está orientada no a determinar cuáles son los bienes culturales patrimoniales, sino a determinar cuáles deben ser declarados como tales. Estamos, así, en el campo de la política, un campo que “no asegura el bienestar ni da sentido a las cosas: crea o rechaza las condiciones de posibilidad. La política prohíbe o permite, lo hace posible o imposible” (de Certeau 1999: 174).

En definitiva: debemos asumir con convicción que la declaración de un bien patrimonial es una cuestión política, en la cual la determinación de los bienes culturales que identifican a los integrantes de un grupo social –sobre todo porque éstos se identifican con aquellos– es sólo una pieza del juego y, tal como están dadas las cosas, quizá no sea la más determinante. En este sentido, una doble operación debe efectuarse: el desarrollo endógeno de la capacidad crítica de los sujetos implicados, orientado a propiciar la identificación, ponderación y evaluación de la cualidad patrimonial de los bienes culturales de su grupo de

pertenencia, y el fortalecimiento de su capacidad colectiva de incidencia en el juego político, en términos de organización, autogestión, participación y poder.⁹

En cuanto a lo primero –el desarrollo de capacidad crítica local– sólo cabe instalar la problemática de la identidad y del patrimonio cultural en los sistemas de educación formal y no-formal existentes. Los niños, adolescentes, jóvenes y adultos de cualquier localidad deberían tener acceso al conocimiento del pasado y del presente cultural de su lugar y al modo en que ambos se inscriben en el contexto regional y supra-regional, así como al de las herramientas cognitivas que les permitan evaluar, por sí mismos, lo más relevante de su historia y de su paisaje físico y humano. Esta es, sin duda, la vía más privilegiada para posibilitar que esos ciudadanos puedan “concebirse como parte de un continuo (con raíces y con futuro, desde la inserción en una secuencia reconocible)”; sin ello, “resulta casi imposible que una persona sienta la necesidad de reconstruir el pasado para ‘hacerlo suyo’ y proyectarlo en un futuro ‘imaginable’ o ‘deseable’” (Caetano 2002: 123).

Eso es sólo una parte, necesaria pero en absoluto suficiente. En esa doble operación –en rigor, una única operación bifronte– la educación juega un rol protagónico, siempre que se la conciba en toda su potencia política: como condición para el ejercicio de una ciudadanía plena, sin restricciones ni exclusiones, y, en suma, como una práctica de la libertad y de potenciación de la libertad y auto-determinación de cada sujeto y del ser social (cfr. Freire 1969).

Sigamos en procura de reducir la ingenuidad, siempre al acecho. Como ya he insinuado, en el caso que nos ocupa –y esto vale para cualquier otro– los corralenses no están en iguales condiciones de identificar los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos constitutivos del ethos y del eidos de su colectividad, ni de identificar los bienes y valores que a su juicio les confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a aquellos sentimientos, pensamientos y proyectos compartidos. Por eso es imprescindible fortalecer las capacidades de acción política de todos los actores.

Pero para que ello, al plasmarse, nos ponga a salvo de la aparición de ineficacia, injusticia e inequidad, es menester que nos alejemos de toda actitud voluntarista: es bastante inútil promover la participación ciudadana si antes no se creó la posibilidad de participar y ésta depende, entre otras cosas, de la formación de una actitud participativa y de la profundización de una cultura política que posibilite el ejercicio de una ciudadanía plena (cfr. Filmus 1996: 32). Es

9 Hay una tercera operación, que nada tiene que ver con las otras dos sino con la responsabilidad política y social de los que observan el ruedo desde detrás de la baranda, a quienes les corresponde analizar la dominación y el poder en juego y, por esa vía, desvelar los mecanismos en los cuales se fundan (cfr. Bourdieu 1990: 87).

aquí –y en otras situaciones análogas– donde “el Estado debe intervenir para establecer con ecuanimidad y firmeza algunas reglas de juego, de modo tal de contemplar las necesidades, intereses y deseos de aquellos actores y grupos que, debido fundamentalmente a razones de índole estructural, no tienen capacidad organizativa ni de presión” (Acevedo 2009b: 22).

Esa y no otra debe ser la contribución axial del Estado: establecer las condiciones de posibilidad, esto es, sentar las bases para que todos los actores sociales puedan desarrollar su pensamiento crítico, conformar una actitud participativa y, en suma, disponer de las mejores armas para poder jugar (en) el juego del poder. Pero la plenitud en el ejercicio de la ciudadanía requiere, además, condiciones de plausibilidad: la recuperación del protagonismo de los actores sociales en tanto sujetos, lo cual implica concebir la acción “no como determinada por normas y formas de autoridad, sino en su relación con el sujeto, es decir, con la producción del actor por sí mismo” (Touraine y Khosrokhavar 2002: 9). De ahí que “la reivindicación del sujeto es esencialmente política y en tanto que tal, revolucionaria, entendiendo la palabra revolución no desde la perspectiva del mero fantasma, sino en el sentido transformador de las reglas del juego con el que juegan con nosotros” (Ibáñez 1994: 179).

Resulta imperioso, entonces –y, aquí y ahora, especialmente imperioso–, expulsar al fantasma y recrear estrategias de consenso orientadas hacia la utópica, “conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (Lechner 1986: 47). Y, desde ahí, reparar en la máxima que la coalición Herri Batasuna tomara de Ibáñez (1994: xv): “cuando algo es necesario e imposible, hay que cambiar las reglas del juego”.

Referencias citadas

- Acevedo, Fernando. 2009a. *La producción del patrimonio cultural, las máscaras de la identidad colectiva*. Montevideo: Erga e omnes.
- _____. 2009b. En torno a la “governabilidad” de los sistemas educativos: la concertación educativa y su inscripción en el juego de poder. *Tópos*, (3): 14-25.
- Bateson, Gregory. 1971. *La cérémonie du Naven*. París: Éditions de Minuit.
- Borges, Jorge Luis. 1996. El otro, el mismo. En: *Obra Poética*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Brecht, Bertolt. 1979. *Historias de almanaque*. Madrid: Alianza.
- Caetano, Gerardo. 2002. “Democracia y culturas. Reflexiones en torno a algunos desafíos contemporáneos”. En: Hugo Achugar y Sonia D’Alessandro (comp.), *Global/local: democracia, memoria, identidades*. Montevideo: Trilce, pp. 109-134.

- de Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer en plural*. México Universidad Iberoamericana.
- _____. [1974] 1999. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Filmus, Daniel. 1996. Concertación educativa y gobernabilidad democrática en América Latina. *Propuesta Educativa*. (17): 31-51.
- Freire, Paulo. 1969. *La educación como práctica de la libertad*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Huysen, Andreas. 2002. Presentes: los medios de comunicación, la política, la amnesia. En Hugo Achugar y Sonia D'Alessandro (comp.), *Global/local: democracia, memoria, identidades*. pp. 217-239. Montevideo: Trilce.
- Ibáñez, Jesús. 1994. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- Lechner, Norbert. 1986. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Goff, Jaques. 1991. *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Lindblom, Charles. 1991. *El proceso de elaboración de políticas públicas*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Nietzsche, Friedrich. [1874] 1945. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Buenos Aires: Bajel.
- Touraine, Alain y Farhad Khosrokhavar. 2002. *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Vidart, Daniel. 2004. *El rico patrimonio de los orientales*. Montevideo: Banda Oriental.

El “Nunca Más” uruguayo: política ritual hacia el pasado reciente en el gobierno del Frente Amplio¹

ÁLVARO DE GIORGI

Introducción

El 19 de junio es un feriado nacional, denominado “Natalicio”, que conmemora el nacimiento del prócer José Artigas el 19 de junio de 1764. En el año 2007 este ritual conmemorativo pasó a denominarse “Día del Nunca Más” (DNM). Su localización escenográfica, su guión, el papel desempeñado por los actores centrales, secundarios y espectadores, y la gestualidad pública desplegada por éstos, también se transformaron. Este conjunto de resignificaciones fue impulsado por el presidente Tabaré Vázquez, del Frente Amplio (FA), coalición política de izquierda que por primera vez en la historia accedió al gobierno nacional en 2005. El nuevo nombre también poseía una significación pre-existente. En el Cono Sur el lema “Nunca Más” estaba –y continúa estando– estrechamente conectado a la condena al terrorismo de Estado de las dictaduras de los años setenta, popularizado por el título que dio nombre al informe de la CONADEP de Argentina en 1984² y que fuera incorporado como propio por las organizaciones de derechos humanos uruguayas. Sin embargo, este sentido no fue el que le asignó Vázquez, puesto que privilegió utilizar reiteradamente la expresión “nunca más un hermano contra otro hermano” y definir como meta central de su propuesta el alcanzar la “reconciliación nacional” respecto al pasado reciente.³

1 Original tomado de: de Giorgi, Álvaro. 2018. El “Nunca Más” uruguayo. Política ritual hacia el pasado reciente en el gobierno del Frente Amplio. *Izquierdas*. (42): 63-96. Ese artículo es resultado del proyecto de investigación “Ritos políticos tradicionales del Uruguay contemporáneo”.

2 *Nunca Mas. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1ª edición, 1984. Véase al respecto Crenzel (2008).

3 Convencionalmente –tanto en la academia como en el debate público– se denomina “pasado reciente” al período histórico comprendido desde inicios de los años sesenta hasta mediados de los ochenta. Se asocia a un pasado de gran conflictividad política. No refiere solamente al terrorismo de Estado implementado entre 1973 y 1985 sino que incluye a la década previa en que además de represión estatal hubo violencia política proveniente de la sociedad civil -de organizaciones guerrilleras de izquierda y grupos parapoliciales de extrema derecha-.

El legado problemático de este pasado no era algo nuevo para el Uruguay post-dictadura. Hasta entonces habían existido dos posiciones básicas. Por un lado, quienes afirmaban que ese pasado estaba laudado y no reconocían la existencia de una herencia traumática –visión del centro liberal y la derecha, característica de los partidos Colorado (PC) y Nacional (PN) y las Fuerzas Armadas–. Por el otro, quienes sostenían –desde la izquierda– que persistía una profunda herida abierta en la sociedad uruguaya al no haber implementado el Estado una política de justicia transicional hacia el terrorismo de Estado dictatorial; posición tradicionalmente compartida por el FA, organismos de derechos humanos y otros movimientos sociales como el sindical y estudiantil.⁴

La iniciativa del DNM estuvo precedida por un tibio giro desarrollado en las políticas estatales de justicia transicional cuando el gobierno del presidente Jorge Batlle (2000-2005) flexibilizó la férrea impunidad de los primeros quince años post-dictadura al considerar la demanda de verdad sobre los casos de desaparición forzada. Durante sus primeros veinte meses de gobierno Tabaré Vázquez intensificó esta apertura al promover medidas más enfáticas en relación a la verdad y habilitar la justicia para algunas causas, decisiones que tuvieron un gran impacto público. Sin embargo, el DNM pareció ser el fin de ese impulso. Por el modo en qué fue propuesto y justificado y por las puestas en escena de sus ediciones implementadas entre 2007 al 2010, este ritual conmemorativo presenta más vínculos con la tradición discursiva del pasado reciente asociada a la derecha, que a la posición histórica del FA. Tuvo una vida relativamente efímera. Ante críticas y falta de apoyo de diversos actores fue relegado al olvido. Incluso, en el actual gobierno (2015-2020) Vázquez retornó a la presidencia pero no lo reimpulsó pese a que continúa vigente. Pese a su breve trayectoria, fue muy intenso y peculiar en su género: es el único ritual conmemorativo estatal relativo al pasado reciente creado durante la post-dictadura; su imbricación a una “fecha patria” y a la mayor deidad del credo nacionalista uruguayo es muy significativa; procuró integrar narrativas muy diferentes –y hasta contrapuestas– sobre lo ocurrido en el pasado reciente en un mismo acto. Estos atributos motivaron el interés por investigar este ritual político.

4 Cuando integro en el mismo campo ideológico de “izquierda” a partidos políticos y movimientos sociales en relación al tema de las violaciones a los derechos humanos en dictadura, no significa que no haya autonomía entre ellos. Cuando se hace mención al FA como la izquierda partidaria no se desconoce la existencia de otras expresiones políticas menores durante la post-dictadura, tales como el Nuevo Espacio –partido de centro-izquierda que se escindió en 1989 y luego se reintegró al FA en 2004– o Unidad Popular –de izquierda “radical”– fundada en 2013. *Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos* (MFUDD) y el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ) son las dos organizaciones de derechos humanos más relevantes. En el caso de otros movimientos sociales, destacan la central sindical (PIT-CNT) y el gremio estudiantil universitario (FEUU).

El olvido del gobierno sobre este evento ha sido acompañado en general por la academia. Los estudios sobre memoria e historia reciente en Uruguay constituyen un campo académico en expansión en las últimas décadas. Pero la mayor investigación se ha concentrado en temas sobre los años sesenta y la dictadura y no tanto en las luchas por la memoria del pasado reciente en la post-dictadura, y menos aún sobre los gobiernos frenteamplistas.⁵ En la coyuntura del lanzamiento del DNM algunos estudios específicos abordaron aspectos puntuales del mismo, pero en trabajos de más largo alcance, como la literatura dedicada a hacer un balance sobre las luchas por la memoria y/o la política de justicia transicional del caso uruguayo al cumplirse tres décadas de post-dictadura, no se menciona.⁶ Mi interés sobre el tema proviene de mi especialización en antropología política. La política sigue siendo un tema de interés ciudadano en la esfera pública uruguaya, y acompañando esto, la politología domina el área de las ciencias sociales en la academia nacional. Pero los estudios sobre prácticas rituales de la política nacional alcanzan a contarse con los dedos de una mano.⁷ Profundizar el conocimiento sobre la política vernácula desde el cruce entre la política y el simbolismo ritual constituye entonces otra meta importante de este artículo.

En la teoría social, sabemos desde Durkheim, sobre la importancia de los rituales para el reforzamiento del lazo social. Como sostiene David Kerstel “no puede existir política sin simbolismo, y en la construcción y disputa de los símbolos, el ritual ejerce un papel central. Proporciona un medio de tornar palpable aquello que, de otro modo, no puede ser visto” (2001: 17). Los estudios antropológicos contemporáneos sobre el ritual político se deslizan cada vez más hacia un campo transdisciplinario, entrelazado con los estudios sobre teatralidades sociales y con los *performances studies*. En particular me interesa profundizar en la analogía entre la política y el teatro, y en el desempeño del político –en este caso el presidente Vázquez– no solamente como “actor” sino también como “productor ejecutivo” de la obra “Día del Nunca Más”.

El primer apartado de este artículo repasa cómo se procesó la problemática del pasado reciente durante la post-dictadura previo al DNM, en tres etapas: entre 1985 al 2000, donde imperó la “pacificación nacional” sobre los reclamos de “verdad y justicia”; entre el 2000 a fines del 2006 donde ocurrió una apertura hacia

5 Véase al respecto <http://www.geipar.UdelaR.edu.uy>, página web del Grupo de estudios interdisciplinarios sobre pasado reciente (GEIPAR) de la Universidad de la República.

6 Refiero a textos como Allier Montaño (2010); Francesca Lessa (2016). La excepción es Aldo Marchesi y Peter Winn (2014), aunque le dedica pocas líneas y no aborda la dimensión performática que se privilegiará aquí.

7 Analicé la política ritual de la transición democrática en tres capítulos del libro Álvaro de Giorgi, (2014). Para otro período, en clave histórico-antropológica, Silvina Merenson (2016) dedica un capítulo al estudio de las “marchas cañeras” de los años sesenta, concebidas como rituales.

ambas demandas desde las políticas estatales, y de fines del 2006 a junio del 2007, cuando se discute públicamente el proyecto conmemorativo. Todo ritual contiene una serie de sentidos codificados que son puestos en acción. El segundo apartado repasa los soportes míticos subyacentes que pueden identificarse en el DNM al considerar su nombre, la fecha seleccionada y los términos y metáforas en los que enmarcó la justificación para su creación el presidente Vázquez. Se complementa con una revisión somera de antecedentes –nacionales e internacionales– de rituales políticos representativos de estos sentidos codificados, estas creencias subyacentes. El tercer apartado privilegia el análisis de los montajes escenificados colocando el foco en sus dos secuencias más significativas: la apertura y el desfile. En el último apartado se exponen las conclusiones.

Los legados de la post-dictadura y el camino hacia el DNM

De 1985 al 2000: pacificación o justicia y el relato de la democracia modelo

Desde 1973 hasta mediados de los ochenta Uruguay sufrió una dictadura militar que practicó sistemáticamente el terrorismo de Estado. El 1° de marzo de 1985, Julio Sanguinetti, del sector batllista del PC, asumió como primer presidente democrático en elecciones condicionadas, resultado del pacto de salida acordado con los militares. El mayor reto de su gobierno era consolidar la transición a la democracia, problemática que planteaba entre sus principales desafíos cómo tramitar las violaciones a los derechos humanos acaecidas en la dictadura. Luego de muchas dilatorias y en un contexto de amenaza de desacato institucional por parte del Ejército que presionó para impedir inminentes juicios a militares, el parlamento aprobó en diciembre de 1986 la Ley de Caducidad de la pretensión punitiva del Estado con los votos del partido gobernante y de la mayoría del PN y la oposición del FA y un sector minoritario del PN.⁸ Esta ley oficializó la

8 Es momento de presentar rasgos generales y cambios recientes del sistema partidario uruguayo. El PC y PN surgieron casi con el país –en 1836– por lo que se los define como “tradicionales” o “fundacionales”. Conformaron un largo bipardisimo –con predominio del PC– hasta 1989. Con el surgimiento del FA –interrupción de la dictadura mediante– empezó a virar hacia un sistema de tres tercios entre 1994 al 2004 y desde entonces al presente a un nuevo bipartidismo entre el FA por un lado –que ha alcanzado el 50% del electorado en las tres últimas elecciones– y los partidos tradicionales por otro, asociados en *ballotage* para competir con la izquierda. 2005 significó el giro histórico en el cambio de hegemonía partidaria. El FA surgió en 1971 como coalición integrada por partidos marxistas –como el Comunista y Socialista–, el partido Demócrata-Cristiano y dirigentes escindidos del PC y PN bajo el liderazgo de un prestigioso militar, el Gral. Líber Seregni. Luego del retorno a la democracia se fueron algunos sectores e incorporaron otros siendo el más significativo una fracción de ex-guerrilleros tupamaros liderada por José Mujica.

amnistía a los militares.⁹ Su influencia no determinó solamente la transición en los ochenta sino que delimitó también los márgenes de acción en materia de justicia transicional para las décadas siguientes (Marchesi 2013). Luego de su aprobación organizaciones sociales, el FA y un sector del PN convocaron a un referéndum para su derogación pero resultó negativo, siendo convalidada por el voto directo ciudadano en abril de 1989.

La impunidad se cimentó en una construcción ideológica muy sólidamente articulada por la elite política que condujo la transición encabezada por el presidente Sanguinetti. Sus postulados centrales fueron los siguientes. En primera instancia, el pasado reciente se representó como una gran anomalía extrínseca, un accidente histórico contingente, completamente ajeno a la historia e identidad uruguayas. La “esencia” nacional radicaba –según esta perspectiva– en su extraordinario apego a la democracia. Como contraparte el pasado reciente estuvo dominado por la “violencia”. Al recuperarse la institucionalidad democrática, se planteó que era imperioso priorizar la estabilidad y “mirar hacia adelante” como forma de evitar “retroceder hacia el pasado de la violencia”. En segundo lugar, la idea de pasado reciente violento no se limitó a la dictadura sino que comprendió también sus años previos: la década del sesenta. Una figuración dual de la violencia; lo que en Argentina se ha denominado “teoría de los dos demonios”.¹⁰ El gobierno de Sanguinetti –apropiándose en parte de la labor previa construida durante la dictadura– representó a los años sesenta como una “guerra entre bandos” y a la guerrilla como una maquinaria sanguinaria irracional. En particular, la organización guerrillera MLN-Tupamaros devino el símbolo por antonomasia de la “violencia sin sentido”. Los sesenta terminaron siendo en el discurso estatal de los primeros años de la post-dictadura el pasado más condenable de todo el pasado conflictivo previo. Además de sus prácticas, el problema con la guerrilla –y por extensión, de toda la izquierda– radicaba en sus creencias, en su adhesión al credo revolucionario y el consecuente descreimiento de la democracia como valor esencial de la nación. Si el país había nacido por y para la democracia, y su extraordinaria historia así lo confirmaba, el pasado turbulento de los sesenta con su “sesentismo trasnochado” constituían su más clara antítesis por haber dado inicio a la violencia y por engendrar la semilla de dicho descreimiento. En tercer y

Actualmente se lo considera un partido tipo *catch all*, con distintas corrientes internas que no presentan grandes diferencias ideológicas a su interior. El FA en su conjunto se moderó ideológicamente en forma considerable respecto a su etapa fundacional. A sus tres gobiernos se lo denomina también como la “era progresista”. Ver al respecto Yaffé (2005), Moreira (2004) y Garcé y Yaffé (2014).

9 Su contenido y la forma en que fue aprobada demostraron algo evidente. La dictadura no finalizó porque fuera derrotada. Los militares habían entregado voluntariamente el poder a las autoridades civiles con la condición de que no fueran juzgados por los hechos cometidos durante la misma, que ni siquiera reconocían como delictivos.

10 Véase al respecto Marina Franco (2014).

último lugar, la violencia “sesentista” ya había sido perdonada, por ello, la otra –la menor de acuerdo a esta visión–, en la que incurrieron algunos militares, debía ser también igualmente perdonada.¹¹ Ello implicaba un acto ecuaníme, a la altura del “espíritu de tolerancia” que rige una democracia plena si quiere ser considerada tal como la uruguaya, según el discurso sanguinettista.¹²

Entre 1985 y 1989 la izquierda tanto política como social habían planteado el problema de las violaciones a los derechos humanos en dictadura bajo la antinomia “justicia” o “impunidad”, procurando desligar las víctimas del terrorismo de Estado de su asociación con la guerrilla o los años sesenta. Pero el gobierno había planteado la herencia del pasado reciente en otros términos: la antinomia central era entre “consolidar la pacificación” o “retornar al pasado de la violencia”. Esto último más que significar un regresión al autoritarismo militar se definía fundamentalmente como el fantasma del retorno al “sesentismo”. Los ochenta no podían volver a repetir lo sucedido en el pasado previo –es decir, la “guerra” de los sesenta–. Esa era su consigna. Así, las demandas de “verdad y justicia” sobre el terrorismo de Estado promovidas desde el FA y movimientos sociales fueron descalificadas como intentos de “venganza” de uno de los “bandos” en pugna y en tanto tal, partidarios de la continuidad de la “violencia”. La aprobación por el referéndum de la Ley de Caducidad consolidó la interpretación del gobierno. A partir de ello ya no hubo margen posible para hablar de “justicia” o “impunidad” sino que se instaló un discurso único: el de la “justicia de la democracia”, la que “perdonó a ambos bandos” frente a los reclamos “revanchistas” de “justicia hemipléjica”. Para abril de 1989 esta contraposición se había resuelto ampliamente por esta supuesta “justicia”, obra de una democracia que recobraba su excepcionalidad y carácter de “modelo”, y seguiría entendiéndose así hasta el año 2000 desde las políticas estatales de los siguientes dos gobiernos, conducidos por Luis Lacalle (1990-1995) del PN y nuevamente por Sanguinetti (1995-2000).

11 Esto requiere una explicación más detallada. El 8 de marzo de 1985 el parlamento aprobó con votos de todos los partidos una Ley de Amnistía que estableció la amnistía de los presos políticos de conciencia del régimen militar y la liberación para integrantes de organizaciones guerrilleras que habían cometido actos criminales por la conmutación de su pena. A estos últimos no se los amnistió pero se les dio por cumplida la condena debido a las extremas condiciones de reclusión a los que habían sido sometidos. Casi dos años después, como justificación para votar la Ley de Caducidad el gobierno argumentó que si los “terroristas tupamaros” habían sido liberados era un acto de estricta justicia “perdonar por igual a los militares”. El problema con esta equiparación es que mientras la primera ley amnistió mayormente a militantes sociales y políticos que nunca habían tomado las armas y liberó por las razones expuestas a los ex-guerrilleros luego de doce años de prisión, la segunda ley amnistió a militares presuntamente implicados en delitos sin previo juicio ni haber pasado un día presos.

12 Sobre el discurso sanguinettista y “ochentista” véase de Giorgi (2016), Rico (2005) y Delacoste (2006).

La dictadura legó a la democracia como herencia las secuelas del terrorismo de Estado: la prisión prolongada en extremas condiciones de reclusión, la tortura, el asesinato y la desaparición forzada aplicada a sus opositores políticos. La herencia de los primeros quince años post-dictadura fue la impunidad de tales crímenes al negar la posibilidad del acceso a la verdad de lo ocurrido y menos aún de aplicar justicia. Su legado fue también la creación de una narración muy sólida, que se convirtió en hegemónica, para la cual el Uruguay retomó su esencia democrática de manera ejemplar al dejar atrás el pasado de la violencia con “espíritu tolerante” y sin “revanchismos”, poniendo en práctica un acto de “verdadera justicia” frente a lo que se etiquetó como un reclamo fariseo de justicia unilateral por parte de la izquierda.

*Del 2000 al 2006: giro hacia la “verdad”,
la memoria y algo de “justicia”*

En el año 2000 se produjo un giro relativamente inesperado en la política estatal hacia el pasado reciente puesto que los colorados volvieron a gobernar el país pero el nuevo presidente, Jorge Batlle, se mostró dispuesto a atender la demanda de verdad sobre lo ocurrido con los desaparecidos. Impulsó una comisión investigadora denominada “Comisión para la Paz”. Si bien tenía limitadas potestades y recursos, y muchas de sus conclusiones fueron posteriormente cuestionadas, en su momento constituyó un gran avance al oficializar y reconocer por primera vez, a dieciocho años de finalizada la dictadura, la responsabilidad del Estado uruguayo en las desapariciones forzadas.

Al llegar el FA al gobierno nacional en marzo del 2005 los debates públicos sobre la herencia del pasado reciente no se habían sosegado con esta apertura sino que se habían incrementado. En su primer año y medio de gobierno Vázquez no defraudó las expectativas generadas. Como acciones más destacadas, profundizó las medidas en relación a la demanda de verdad al constituir una nueva comisión investigadora oficial sobre los desaparecidos provista con recursos y metas mucho más ambiciosas que la anterior (Rico 2007) y al habilitar la búsqueda de restos físicos de desaparecidos en predios militares y otros sitios de enterramiento clandestinos en el territorio nacional. A ello le agregó una decisión totalmente inédita en todos los gobiernos democráticos previos: la aplicación de justicia. Si bien parcial, puesto que la ley de Caducidad seguía vigente, bajo los resquicios que ésta permitía, el Poder Ejecutivo habilitó el pasaje a la justicia de causas que consideró no comprendidas en la misma.¹³ Ambas medidas tuvieron un alto

13 La Ley de Caducidad establecía que era el Poder Ejecutivo el que detentaba la potestad de decidir sobre qué denuncias quedaban comprendidas en la ley y cuáles no. Los gobiernos previos al 2005 entendieron que todas las denuncias se hallaban comprendidas por lo que nunca les dieron paso a la justicia ordinaria. En cambio el gobierno de Vázquez

impacto en la esfera pública. Entre fines del 2005 y marzo del 2006 se hallaron los restos de dos ciudadanos desaparecidos. Su desenterramiento transmitido en directo por la televisión y expuesto en fotografías en primeros planos de los diarios erosionaba fuertemente el discurso de la “justicia integral de la democracia modelo” esgrimido hasta pocos años antes. En relación a la justicia, en noviembre de 2006 fueron condenados a veinte años de prisión el ex-canciller de la dictadura Juan Blanco y el ex dictador Juan Bordaberry –presidente constitucional en ejercicio en 1973 que promovió el (auto)golpe de Estado junto con los militares–, ambos civiles, por el homicidio en Buenos Aires de los ex-legisladores Zelmor Michelini y Héctor Gutiérrez Ruiz, dos víctimas emblemáticas de la dictadura. Por esas mismas fechas el Tte. Gral. Gregorio Álvarez era imputado en varias causas relativas a “reiterados delitos de desaparición forzada” ocurridas en Argentina, por lo que era inminente su procesamiento (que finalmente se concretó en diciembre 2007). En setiembre de 2006 habían sido procesados con prisión seis militares y dos policías en causas vinculadas a desapariciones de uruguayos en Argentina. Constituían el núcleo duro de oficiales que dirigieron los operativos represivos más cruentos, nombres reiterados en los testimonios de los denunciantes desde hacía décadas.¹⁴ Esta política implicó no solamente avances en el reconocimiento oficial de la verdad de lo ocurrido y en el juicio y castigo a los responsables, sino también en el plano de la memoria puesto que erosionaban fuertemente el relato autocomplaciente y negacionista de la “salida a la uruguayaya” como transición modelo y a los años sesenta como lo peor del “pasado de la violencia”. Nada más concreto que una osamenta con restos de ropa adheridos enterrados por años para evidenciar la existencia del terrorismo de Estado en dictadura y su impunidad posterior.

La producción ejecutiva del Nunca Más

En ese clima imperante de “fin de la impunidad” el 26 de diciembre de 2006 el presidente convocó a una conferencia de prensa para presentar su iniciativa

[el deseo] que podamos avanzar hacia el futuro en un terreno de reconciliación y de reencuentro de todos los uruguayos para que todos juntos asumamos que estos tristes y negativos hechos que han sucedido en este país nunca más vuelvan a suceder. Nunca más un hermano contra otro hermano en este país [...] fíjase el día 19 de junio de cada

procedió de otra manera puesto que el artículo 1° definía que el Estado caducaba en su pretensión punitiva en los “delitos realizados [en el país] por móviles políticos cometidos por militares y policías entre el 27 de junio de 1973 y el 1 de marzo de 1985” por lo que la interpretación del Poder Ejecutivo conducido por Vázquez consideró no amparados los crímenes anteriores a 1973, los realizados en el exterior y los que imputaban a civiles.

14 Para más detalles véase Eugenia Allier Montaño (2010: 246 y 254-256).

año como única fecha conmemorativa de que nunca más deberán ocurrir estos episodios entre uruguayos.¹⁵

El anuncio generó sorpresa y polémicas en la opinión pública, fundamentalmente desde los organismos de derechos humanos y a la interna del propio FA. De hecho se trataba de una propuesta que no figuraba en su programa de gobierno. El malestar y los debates aumentaron a partir de otra resolución presidencial. Vázquez respaldó e hizo suya una iniciativa parlamentaria de un diputado conservador colorado que propuso una ley de reparaciones a militares y policías víctimas de la violencia guerrillera entre los años 1962 a 1976. Este proyecto de ley convalidaba la interpretación del pasado reciente tradicional a la derecha en la medida en que reconocía implícitamente la existencia de una “guerra entre dos bandos” al plantear la equiparación de sus víctimas. Organizaciones de retirados militares celebraron el hecho y legisladores del PC y PN manifestaron su satisfacción y disposición a votarlo. Un nuevo hecho agitaría más las aguas. El 18 de mayo, en el acto oficial del Día del Ejército, el Comandante en Jefe en ejercicio criticó veladamente la interpretación de la ley de Caducidad del gobierno y celebró la idea del DNM en clave de “punto final” al pasado reciente. Mientras la mayoría de la derecha político-partidaria y social rescataba al DNM, colocando el énfasis en la reconciliación, la prioridad en el futuro y la dilución de la violencia dictatorial en una violencia más general y compartida,¹⁶ las organizaciones sociales de derechos humanos y sectores políticos del propio FA exigieron un pronunciamiento más claro sobre qué sentido le asignaba el presidente a la consigna “Nunca Más” y en qué consistiría concretamente el inminente acto del 19 de junio.

Vázquez se mantuvo en silencio hasta el 4 de junio, a quince días del evento, cuando convocó a una nueva conferencia de prensa en la que hizo referencia al “terrorismo de Estado” al mismo tiempo que señaló que no estaban dadas las condiciones para realizar su idea original, por lo que concurriría solo a colocar una ofrenda floral ante la estatua de Artigas en plaza Independencia. Su tenue mención explícita al “terrorismo de Estado” produjo un realineamiento entre quienes desde marzo a junio habían adherido y quienes habían objetado la propuesta. Los primeros –sectores conservadores del PN y PC y asociaciones de retirados militares– le retiraron su apoyo porque criticaron la ausencia de una condena explícita de igual tenor al “terrorismo subversivo”. Entre los segundos, algunos sectores que hasta entonces se mostraban renuentes se mostraron satisfechos y

15 Tabaré Vázquez, conferencia de prensa en Edificio Libertad, 26.12. 2006. Archivo presidencia.gub.uy.

16 No toda la derecha celebró el proyecto conmemorativo. Los ex-presidentes Sanguinetti, Batlle y Lacalle se manifestaron decididamente en contra argumentando que la “reconciliación” ya había sido alcanzada y que esto significaba volver al pasado, además de criticar el desplazamiento del “Natalicio”.

pasaron a aceptarla –como la Vertiente Artiguista– mientras que otros mantuvieron su desaprobación –como Corriente de Izquierda o el Partido Comunista–. Esto tensionó las relaciones entre el gobierno, el partido y sus fracciones internas. Las organizaciones sociales mantuvieron su postura crítica (Iglesias 2010). Otros dirigentes políticos de sectores de centro de los partidos tradicionales se abstuvieron de pronunciarse hasta el día previo a la realización del acto.

El desempeño público de Vázquez durante este intenso semestre de fines del 2006 a junio del 2007 puede ser pensado a través de la analogía entre la política y el teatro. En su forma más convencional consiste en considerar al político como un actor. Aquí propongo extenderla a otro tipo de roles inherentes al quehacer teatral, como el de productor ejecutivo de un espectáculo. Un productor ejecutivo es el profesional responsable de la supervisión de todos los aspectos del montaje de una producción teatral desde su fase de proyecto hasta su concreción final ante un público específico y en un espacio determinado. Tales actividades abarcan, por ejemplo, la selección del guión, la negociación de los derechos de adaptación de la obra, la contratación del director y los actores o la administración de la parte logística y los recursos financieros requeridos (Hanna 2014). En algunos espectáculos este rol puede coexistir con los aspectos más creativos; es decir, una misma persona puede ser a la vez el productor ejecutivo, dramaturgo, director artístico y actor protagónico de la obra.

Sobre cómo será el acto es muy poco lo que se sabe. En principio se está en condiciones de adelantar que no se hará en Sauce, que era un acto tradicional. Las fuentes del gobierno dijeron que la idea ahora, tras los líos que despertó la iniciativa, es pasar el 19 de junio sin alharacas. Tradicionalmente en el acto de Sauce hablaba un ministro [...] En esta oportunidad, ya que no habrá discurso en Sauce, ¿hablará alguien en nombre del gobierno en la Plaza Independencia? No se sabe. Se había conformado una comisión para organizar el acto con los Ministerios de Educación y Cultura, Defensa e Interior. A poco de comenzar a trabajar esta comisión el presidente Vázquez mandó parar y disolvió esta coordinación. Y el acto pasó en todos sus términos a Presidencia de la República que fijará todos los detalles.¹⁷

Fue el presidente quien públicamente presentó el proyecto, su nombre, el libreto general con su respectivo reparto de actores, la fecha y marco escenográfico, y quien manejó los tiempos de adaptación de la idea a la puesta en escena, procurando superar los obstáculos que se fueron presentando. El mayor escollo en el caso de un ritual político con este perfil se centraba en lograr

17 Espectador.com, “El Día del Nunca Más: una pifia del gobierno” <http://www.espectador.com/politica/96383/el-dia-del-nunca-mas-una-pifia-del-gobierno>. 28 de mayo de 2007.

la aceptación voluntaria de los actores convocados a participar de la puesta en escena dado que –a diferencia de lo que ocurre en el teatro comercial– el productor ejecutivo no puede negociar la integración del elenco por medio de una retribución económica. A su vez, muchos de los actores convocados son también guionistas-productores de sus propias obras dramáticas ya presentes en la cartelera política nacional. En función de ello, no tendrían por qué estar dispuestos a cambiar su libreto y su papel en la representación ritual del drama del pasado trágico reciente. Como productor ejecutivo Vázquez procuró negociar la adaptación de “derechos de autor” de libretos ya preestablecidos –tales como la “teoría de los dos demonios” o la condena al terrorismo de Estado– integrándolos a una nueva obra compuesta por fragmentos de las anteriores, devenida nueva síntesis.¹⁸ Su intento de atraer a su proyecto conmemorativo a un amplio espectro de actores sociales y políticos vinculados a la temática –que se pueden esquematizar a través del eje ideológico derecha-izquierda– tales como asociaciones de retirados militares, partidos políticos tradicionales, sectores partidarios de su propia fuerza política, movimientos sociales de derechos humanos, la propia institucionalidad estatal, entre otros, se apoyó en las medidas paralelas impulsadas desde su gobierno descriptas anteriormente. Hacia la izquierda, en los planos de la verdad –búsqueda y hallazgo de desaparecidos– y justicia –procesamiento de ex-dictadores y represores emblemáticos–; hacia la derecha, integración de “sus” víctimas a la política estatal de reparación y la narración de la memoria del pasado reciente como una violencia global no limitada unívocamente al período dictatorial. Esto no fue suficiente para muchos de los actores-(guionistas) convocados, aunque de todos modos la ejecución del proyecto siguió adelante sin ellos.

18 Considerando en su globalidad la metáfora teatral, en lo relativo al guión y al guionista de esta nueva síntesis, es importante dejar en claro que Vázquez no actuó solo. Diversos testimonios del entorno presidencial han destacado el papel central de sus secretarios en muchas de sus iniciativas y en particular en la elaboración de los discursos de las conferencias de prensa. En este sentido, Vázquez es un gran actor pero no un buen guionista, y la producción ejecutiva propiamente tal, estrictamente, implicó una tarea más colectiva e institucionalizada, desarrollada desde Presidencia de la República.

Soportes míticos y antecedentes rituales

El nacionalismo esencialista y la tradición del “Natalicio”

el 19 de junio seguirá siendo el día donde los uruguayos conmemoramos el nacimiento de nuestro Prócer, Don José Gervasio Artigas. El 19 de junio es ese día, ni más ni menos. El Padre de la Patria, sí señor. Pero ese día, que es un día de encuentro de la mayoría de los uruguayos con sus raíces, debe ser también el día del compromiso a que nunca más sucedan hechos de intolerancia y violencia entre los ciudadanos uruguayos. El 19 de Junio conmemoramos el nacimiento de nuestro Prócer con el nacimiento de nuestra Patria. Por tanto, el 19 de junio es el día que tiene esencialmente el germen del surgimiento de este país, y tiene a la máxima personalidad de entre todos nosotros que nos permitirá asumir definitivamente el compromiso del Nunca Más.¹⁹

El nacionalismo en su versión más esencialista constituye el credo más importante de la conmemoración tradicional del 19 de junio.²⁰ Su dogma central postula a la nación –o la patria, entendidas como sinónimos–, como una entidad ancestral definida por una configuración particular de valores espirituales que la hace única frente a otras naciones. La patria es también una comunidad de sangre y de sentimientos, antes que una relación contractual razonada. Su existencia no es puesta en cuestión, se define como natural, e imperecedera –como toda esencia–. La prueba de fe de su existencia remite a su origen –la circunstancia en que valores espirituales, territorio y habitantes se fusionaron–, por ello el mito de origen y el héroe fundacional son tan importantes en la narrativa del credo nacionalista. La nación surge en un tiempo extraordinario cuando ocurre la materialización de la esencia, al arraigar en el territorio por una serie de acciones extraordinarias protagonizadas por el héroe fundador. En el caso de Uruguay el tiempo extraordinario para este credo fue el período de revolución y luchas independentistas, y el héroe fundador, José Artigas. El héroe despierta de su letargo a la patria, al cortar de raíz, con su espada, sus dependencias anteriores enfrentando a quienes se oponían a su emancipación. La nación existe por el héroe y el héroe para la nación; por ello el héroe es el progenitor de la patria, y viceversa. El proteico espíritu nacional logra asentarse en su tierra mediante las acciones del héroe. A cambio de su sacrificio, el héroe, una vez desaparecido físicamente su cuerpo material –no totalmente, puesto que sus cenizas permanecen, guardadas– se vuelve el símbolo máximo de la esencia nacional.

19 Tabaré Vázquez, conferencia de prensa en Edificio Libertad, 26.12. 2006.

20 La bibliografía sobre el tema es imposible de consignar aquí dada su vastedad. Solamente a título de ejemplo, como clásico sobre la nación como mitología cabe mencionar a Smith (1988).

A posteriori, el devenir de la historia patria comprende la reproducción por siempre de la esencia ya encarnada, que asegure su eternidad. Una vez creada, el destino de la nación dependerá del recuerdo de la epopeya heroica que hizo posible su nacimiento. Las sucesivas generaciones deberán recordar con veneración el tiempo fundacional y procurar aproximarse a continuar el legado del héroe lo más fielmente posible. Hacerse cargo de esta continuidad es tarea de los sucesivos nuevos conductores de la nación quienes procurarán representarse como sus más legítimos herederos.

Artigas falleció en 1850, su elevación a la categoría de prócer nacional indiscutible se construyó a partir del último cuarto del siglo XIX, con la primera modernización del Estado. En este contexto se crea el relato del pasado fundacional y su transformación en “el padre de la Patria”. En ese período comenzó la temprana secularización de la sociedad uruguaya que termina de consolidarse con la separación de la Iglesia del Estado en la constitución de 1919. La figura de Artigas pasó a ocupar un lugar central en la nueva religión civil uruguaya. Su culto no remite exclusivamente al Estado sino que permea a toda la sociedad. Su veneración es compartida por todos los partidos políticos y las más heterogéneas organizaciones de la sociedad civil, incluso aquellas más contestatarias. En 1923 fue inaugurado su altar más grandilocuente: una gran estatua ecuestre en el centro de la Plaza Independencia de Montevideo, el más importante espacio simbólico-político nacional.²¹

El “Natalicio” se incorporó al calendario oficial de “fechas patrias” en 1894. Su escenificación tradicional ha sido la siguiente. Artigas vivió parte de su infancia en un pueblo cercano a Montevideo llamado Sauce. A partir de 1915 el ritual conmemorativo de su aniversario de nacimiento se institucionalizó allí. El ritual se estructura en cuatro secuencias: arribo y bienvenida local a las máximas autoridades del gobierno e invitados oficiales; ofrenda floral al pie del monumento al prócer por parte de la máxima autoridad concurrente –en general el presidente de la República–; discurso verbal por parte de un integrante del Poder Ejecutivo y autoridades locales; desfile cívico-militar. Este tipo de dispositivo identitario –el ritual conmemorativo– es de gran eficacia para actualizar el vínculo entre pasado –los orígenes fundacionales– y presente. Primero, mediante la palabra. El discurso verbal del portavoz del gobierno comienza con un introito de corte “histórico” dedicado a recordar las virtudes y valores del héroe seguido de una enumeración de acciones realizadas por el gobierno en su gestión presente, expuestas como

21 El ejemplo más nítido de la divinización de Artigas lo constituye un himno, denominado “Himno a Artigas”, creado en la década del cuarenta del siglo pasado, que -en conjunto con el Himno Nacional- inicia los actos escolares y patrióticos. Sus primeras estrofas dicen: “El Padre nuestro Artigas /señor de nuestra tierra/que como un sol llevaba/la libertad en pos/Hoy es para los pueblos /el verbo de la gloria/para la historia un genio/para la Patria un Dios”.

ejemplo de concreción actual del legado del prócer. La comunidad renueva su pacto con la nación al ligar el ideario y valores –más abstractos– de Artigas con hechos del presente que procuran demostrar como esos valores e ideario “eternos” se materializan en la política gubernamental. El recuerdo de la esencia inmutable que forjó la nación como entidad única se articula al balance de lo que hace el gobierno para que la nación siga progresando.

Segundo, el discurso no verbal, el lenguaje por excelencia del ritual. La ofrenda inicial es un ejemplo de ello, pero para que la renovación del lazo entre el prócer y su descendencia sea completa no sólo debe involucrar a las autoridades sino que debe ser complementada con otro tipo de performances que involucren también al “pueblo”. En una pequeña localidad donde este evento constituye el día más importante del año, la concurrencia popular se logra fácilmente. Pero los asistentes no participan exclusivamente como espectadores, algunos desempeñan un rol activo. El epicentro del desfile es la estatua del prócer y el estrado donde se ubican las autoridades. Ante ellos desfilan Sociedades Criollas,²² militares y escolares. Las primeras desfilan a caballo representando a los “ancestros”, al “linaje” de quienes dieron su vida por la patria junto a Artigas. Luego le siguen los regimientos militares que se consideran a sí mismos “hijos predilectos” de Artigas, encargados de una misión extraordinaria, la custodia de la nación. Por último, los escolares, las nuevas generaciones, el futuro. Todos juntos, desfilan en forma armónica, en un ritual de orden (da Matta 1989) reafirmando con su participación el éxito histórico del Estado-nación uruguayo en unir en el pasado a los uruguayos y asegurando la perpetuidad de esta cohesión en el presente y hacia el futuro. Año a año, durante décadas, esto era lo que se realizaba –y que tras el paréntesis del DNM se ha retomado– en cada 19 de junio.

La mito-praxis ochentista

Hice referencia a la preponderancia del Partido Colorado (PC) en la historia política nacional. El punto más alto de su extensa hegemonía ocurrió durante la primera mitad del siglo XX cuando una de sus fracciones –el batllismo– impulsó en el país una serie de reformas que configuraron lo más cercano a un Estado benefactor. Los logros alcanzados en cuanto a prosperidad económica, estabilidad política y avances sociales inéditos en relación a su trayectoria previa y a sus pares del subcontinente se trasladaron al imaginario colectivo. Expresiones como la “Suiza de América” o el “país modelo” se hicieron corrientes generando un

22 Asociaciones de la sociedad civil que reivindican las tradiciones rurales del siglo XIX tales como vestirse de gaucho, tomar mate, comer asado o desfilan a caballo. Surgieron a inicios del siglo XX como modo de contrarrestar la inmigración masiva europea, la cual –con su mezcla de acentos y costumbres foráneas– se consideraba una amenaza para la joven nación uruguayo desde el nacionalismo esencialista.

culto a la “excepcionalidad uruguaya”. La evidencia más palpable de esta fe era la integración social ascendente que posibilitó la apuesta del batllismo. Pero su proyecto mostró pronto sus limitaciones para un pequeño país dependiente, lo que trajo aparejado estancamiento económico, crisis social y finalmente, política, desde los sesenta hasta el fin de la dictadura. Esta nueva realidad erosionó el mito del “país modelo” durante aquellos años. Sin embargo, al comenzar la transición se apeló a dicho credo para sustentar el retorno a la institucionalidad democrática.

Si el nacionalismo esencialista postula la existencia de la nación en la gesta independentista y en el héroe que la engendró, para el discurso “ochentista” el Uruguay es una nación porque es una nación democrática. El valor por excelencia que hace “única” a la nación uruguaya es –en sus propias palabras– el “espíritu de tolerancia” de la democracia. Durante la primera mitad del siglo XX la democracia también era un elemento de elaboración de la identidad –y de orgullo– nacional, pero no era el único. Convivía con otros como la educación pública, la alta cultura, el perfil cosmopolita europeizante montevideano entre otros (Perelli y Rial 1986). En los ochenta era el elemento primordial. En esta narrativa la democracia no es sólo un régimen político, un mero procedimiento para regular la elección y funcionamiento de un gobierno, sino una fuerza espiritual superior que rige el “destino” nacional. A esto le llamo “esencialismo democrático” (de Giorgi 2016). En el apartado anterior expuse como este discurso constituyó la argamasa ideológica que cimentó la política estatal de “pacificación nacional” de la transición. Pero fue algo más que un discurso ideológico coyuntural. Por eso lo defino como un credo. Como fue dicho, el pasado reciente –con su asimetría interna señalada– era la gran herejía a expurgar de la historia nacional, para no “manchar” el pasado verdaderamente representativo de la “uruguayidad”. De ahí la necesidad imperiosa de su olvido.

En cuanto a su ritualidad, la actualización práctica del mito en la coyuntura,²³ los ritos afirmativos de este credo cumplen el papel –sobre todo durante la transición– de exorcizar el mal y reconciliar a la comunidad de feligreses con sus principios axiales. El primer lugar de importancia lo ocupan las elecciones. Pueden ser subdivididas en diversas secuencias, desde lo más colectivo –los grandes mítines masivos– a lo más individual –la entrada al “cuarto secreto”–. Una secuencia clímax de esta tradición consiste en un estrecho abrazo entre los candidatos presidenciales al confirmarse los resultados del comicio. El candidato perdedor concurre hasta la sede partidaria a felicitar al nuevo presidente electo y ambos se estrechan en un apretado abrazo. Esta secuencia se originó en las elecciones de 1984 cuando Alberto Zumarán, candidato del PN, concurre a saludar a Sanguinetti. El gesto se repitió en otras elecciones. Lo que exhibe el rito democrático del abrazo es que el oponente político es un adversario ocasional, no un enemigo a eliminar, como en

23 Lo que Marshall Shalins denomina mito-praxis (1997).

los regímenes totalitarios. El referéndum -una elección directa- es otro rito central. Vaya si jugó un papel clave en la transición uruguaya. El acto de asunción de los nuevos gobernantes, en particular, el ritual de asunción presidencial, que en Uruguay sucede en cada 1° de marzo, es otro ejemplo.

Otros credos: la gran familia indivisa y la reconciliación cristiana

“[...] asumir ante Él [el Padre de la Patria] y ante todos los uruguayos los que ya pasaron, los que estamos y los que vendrán, que nunca más en nuestro país se levantará un hermano contra un hermano”.

Tabaré Vázquez²⁴

La “reconciliación nacional” y “nunca más un hermano contra otro hermano”, son dos expresiones centrales del discurso vazquista respecto al “Nunca Más”. Su preponderancia evidencia los trazos de dos creencias constitutivas de la cultura occidental: la familia como base de la sociedad y la religión cristiana. Pero la cuestión nacional no deja de estar presente puesto que la familia se invoca metafóricamente al representarse a la nación como una gran familia. Pero no una noción plural de familia, sino el modelo “tradicional” de familia, patriarcal y nuclear, ampliamente extendido como ideal en todas las clases sociales de nuestros países bajo la influencia del catolicismo en el pasado y continuado por los medios de comunicación y la publicidad en la actualidad. Se trata de las representaciones que conciben a la familia como espacio de unión incondicional entre sus miembros, en el que todos se aman y ayudan desinteresadamente, donde impera la armonía y el consenso y los conflictos quedan de lado, donde se halla amparo y protección frente a las adversidades del mundo exterior, donde se transmiten los valores primordiales de la sociedad a la nueva generación (Salles y Tuirán 1996).

La representación de la nación a través de esta metáfora no es nada original en la vida política. Tampoco su aplicación como recurso para procesar pasados conflictivos.²⁵ Mencionaré dos ejemplos internacionales. El primer caso remite al perfil discursivo adoptado por organizaciones de familiares de víctimas de la violencia guerrillera en Argentina. Para obtener visibilidad en la esfera pública estos actores apelaron a la representación del pasado reciente como una desgraciada “guerra fratricida”:

24 Conferencia de prensa en Edificio Libertad, 26.12. 2006.

25 Véase al respecto el capítulo 5 de Elizabeth Jelin (2017).

El recurso utilizado para lograr su reconocimiento es la nacionalización e igualación de los “muertos de una guerra fratricida”. Para eso, es necesario que tanto el período de violencia política como la represión ilegal estatal sean interpretadas como un amplio entramado de lazos fraternos que incorpora a la Nación en su totalidad como víctima. [...] La *Memoria Completa* apela al lenguaje del parentesco y de la filiación con que el discurso patriótico denota los vínculos que unen a todos los connacionales con su patria. Al igual que la imagen primaria de la familia, la patria representa el dominio del amor, de los vínculos afectivos desinteresados que unen a padres con hijos, a hijos con padres y a hermanos entre sí (Salvi 2014: 159).

El otro ejemplo proviene de la transición española. En su notable estudio sobre la construcción de la memoria de la Guerra Civil durante la transición a la democracia, Paloma Aguilar cita la carátula de un libro sobre los escritores españoles durante la guerra, de Fernando Díaz-Plaja, publicado en 1979, como caso paradigmático de la noción ampliamente dominante de dicha contienda como una “gran locura colectiva” en el discurso político e intelectual de la época. Dicho texto comienza con una especie de “parábola de los dos hermanos” al describir las opciones políticas antagónicas de Antonio y Manuel Machado, adscriptos respectivamente a la República y el franquismo

mientras Antonio Machado dirigía unos versos a Lister, su hermano Manuel elogiaba al general Moscardó [...] Eran dos pruebas de la locura que había invadido a los españoles. A todos los españoles, incluso a los más eximios escritores. Sí, España entera perdió la cabeza. La pasión le pudo al sentido común, la razón perdió ante la insensatez, el hermano de ayer se convirtió en el enemigo de hoy; quien compartía mesa de café y aun mesa familiar se volvió un enemigo mortal al que había que matar para que el país fuese feliz. (Aguilar 1996: 285).²⁶

Respecto a la otra gran tradición de la cultura judeocristiana occidental -por más que la secularización haya sido profunda en la sociedad uruguaya- igualmente ha dejado su huella. La noción de “reconciliación” es un componente central de dicho credo. La religión católica institucionalizó un sacramento con tal término, el sacramento de la penitencia y reconciliación: “Se le denomina sacramento de reconciliación porque otorga al pecador el amor de Dios que reconcilia: ‘Dejaos reconciliar con Dios’ (2 Co 5, 20). El que vive del amor misericordioso de Dios está pronto a responder a la llamada del Señor: ‘Ve primero a reconciliarte con tu

26 El libro de Fernando Díaz Plaja es “*Si mi pluma valiera tu pistola*”. *Los escritores españoles en la guerra civil*, Plaza & Janés, Madrid, 1979.

hermano’ (Mt 5, 24)”.²⁷ En la interpretación del pasado reciente expuesta desde el discurso vazquista subyace también esta tradición al representarlo bajo la figura de “pecado fratricida”. Vale recordar que para la *Biblia* todos los hombres son hermanos puesto que descienden de la misma pareja, y por ende, en cierto modo, todos los asesinatos –más allá del que Caín comete a Abel– son considerados fratricidios. El fratricidio es una forma de incumplimiento del quinto mandamiento del *Decálogo* que ordena: “no matarás”.

Rituales de reconciliación: los casos chileno y español

Alicia del Campo propuso la categoría “ritual de reconciliación” para analizar la teatralización política desplegada durante el gobierno de Patricio Aylwin (1990-1994). Resalta como los pasados de la Unidad Popular y la dictadura fueron representados por el gobierno como una gran disrupción en la historia chilena: una “gran caída del paraíso, entendido como la tradición democrática chilena y la de una nación unida en una Gran Familia” (Campo 2004: 85). La autora cita como ejemplos la forma en que se dio a conocer públicamente el *Informe Rettig* –el “Nunca Más chileno”– por parte de Aylwin y los funerales de dos figuras emblemáticas de cada pasado “problemático”: el de Allende por un lado y el de Jaime Guzmán –estrecho colaborador del régimen pinochetista, político de la UDI, asesinado por una organización armada de izquierda– por otro. Mi interés es reparar en estos antecedentes y conceptualización para comprender mejor el DNM vazquista. Aylwin hizo público el Informe el 4 de abril de 1991. Del Campo identifica al credo cristiano como el sustento central de la política de pacificación del gobierno al girar en torno a “las nociones clave de sacrificio y redención”

en el reconocimiento público televisivo del informe el presidente hace un llamado a la reconciliación nacional que se transformará en el elemento retórico clave que guiará todo el modelo explicativo que, desde el Estado, intenta anular la conflictividad de intereses aún presente y su potencial amenaza a la estabilidad de la transición. El argumento central de su discurso está en la capacidad de silenciar al victimario y hacer aparecer los abusos como un crimen para el cual solo hay víctimas. Dado que la simetría del perdón cristiano requiere la existencia de un arrepentido, el discurso de Aylwin construye a la nación como el gran victimario/ culpable, por haber sido cómplice de estos actos con su silencio. En el marco de esta lógica toda la ciudadanía debe pedir perdón. (del Campo 2004: 93).

27 Catecismo de la Iglesia Católica. Los siete sacramentos de la Iglesia. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c2a4_sp.html

Respecto a la apropiación ritual estatal de las dos figuras políticas mencionadas, es ampliamente sabido la importancia de los rituales funerarios en toda sociedad, significación que se acrecienta con la muerte de figuras políticas, y más aún si su deceso fue resultado de la violencia política. En el caso de Salvador Allende se trató de la exhumación de sus restos para efectuar una ceremonia de re-enterramiento como acto de reparación simbólica puesto que en 1973 había sido enterrado de apuro, en secreto y obviamente sin ningún tipo de reconocimiento oficial a su estatus político dadas las circunstancias de su muerte. Esto ocurrió diecisiete años después, el 4 de septiembre de 1990. Sin embargo, el sentido dominante de esta ceremonia al desenterrarlo fue procurar enterrar su pasado socialista al resignificar su legado como el de un gran demócrata, despojado de sus aristas conflictivas para el nuevo sentido común dominante: “al resignificarse a Allende como un gran demócrata se lo redime a él y a Chile del gran pecado: la caída del paraíso democrático y la división de la familia de hermanos que conforma la nación” (del Campo 2004: 229).

Cronológicamente, primero se produjo esta ceremonia “reparatoria” de Allende, luego un semestre después ocurrió la presentación del *Informe Rettig* lo que habilitó la emergencia del discurso crítico del terrorismo de Estado por parte de organismos de derechos humanos pero tal posibilidad se canceló rápidamente al producirse un mes después el asesinato de Guzmán. Obligado por las circunstancias, el gobierno debió participar del ritual fúnebre de esta figura devenida en el “cordero sacrificial de la reconciliación nacional” como lo llama del Campo. La muerte de Guzmán terminó siendo funcional como el complemento simétrico al “gesto sacrificial” de Allende escenificado unos meses antes. Sus muertes no fueron expuestas desde el discurso estatal como resultado de causas políticas, sino por obra de un mismo “desborde pasional” que las unificaba en su condición de resultantes de la “desviación anti-democrática”. Ambos entierros –combinados en los hechos por su proximidad– terminaron adquiriendo un valor purificador para el re-encuentro de la nación con sus principios más sagrados: el “respeto a la vida y la convivencia tolerante democrática” desde el sentido que procuró impregnarles el Estado como principal productor ejecutivo.

Otro ejemplo internacional posee un estrecho aire de familia con el DNM; antecedente que remite nuevamente a España. Se trata de una ceremonia realizada en Madrid el 22 de noviembre de 1985, la cual puede conceptualizarse como un ritual de reconciliación de la Guerra Civil organizado por el rey Juan Carlos I. La fecha seleccionada no tenía directa relación con un acontecimiento ocurrido durante la guerra sino con la biografía política del productor ejecutivo: se cumplía ese día el décimo aniversario de su proclamación como monarca y jefe de Estado –y también el décimo aniversario de la muerte de Franco–. Su emplazamiento físico de realización tampoco tuvo que ver con un lugar asociado a la guerra pero sí a un espacio sacralizado del nacionalismo esencialista español: la Plaza de la

Lealtad y el monumento ubicado en su centro denominado A los Héroes del Dos de Mayo. Ambos evocan la memoria martiroológica de los fusilamientos de varios de los insurrectos contra la invasión napoleónica de 1808. Juan Carlos I resignificó este memorial ampliándolo, al cambiarlo de nombre por el de Monumento a los caídos por España definición tan laxa y genérica como la del “Nunca Más” vazquista. Todos los españoles muertos en conflictos de todas las épocas podían ser integrados a tal lema. Para la performance central del ritual el rey convocó a escena a los ex combatientes de regimientos republicanos y franquistas

había representantes de organizaciones de la República como la Asociación de Aviadores, la Fraternidad Democrática de Militares del Ejército de la República, o el cuerpo de Carabineros. Del lado franquista figuraban algunos integrantes de la agrupación Mutilados por la Patria. Miembros de uno y otro bando mostraban ayer su satisfacción por el acto de “reconciliación definitiva” que simbolizaba para ellos el monumento a los caídos. Numerosos madrileños presenciaron también una ceremonia marcada por la sobriedad y la emoción, que concluyó con un breve desfile militar.²⁸

Los “derechos humanos”

La última creencia subyacente en el DNM es la narrativa ecuménica de los derechos humanos. Su impronta es muy marginal como se observará en el apartado siguiente. Pero se halla nada menos que en el nombre del acto. La tradición nacional y regional de este credo²⁹ está estrechamente conectada a lo ocurrido en el pasado reciente y a las críticas a las políticas de olvido e impunidad del terrorismo de Estado. Por ello en estas latitudes referir a los “derechos humanos” es cuasi sinónimo de reclamar avances en materia de justicia transicional. Ha sido señalado por varios autores como luego de la derrota que significó las dictaduras, las izquierdas vernáculas reorientaron su fe desde la utopía revolucionaria hacia este otro credo de cuño liberal, producto del contacto de su militancia en el exilio con redes transnacionales de activistas estadounidenses y europeos.³⁰ Resulta más útil de comprender esta tradición local-regional del “Nunca Más al terrorismo

28 “El Rey inaugura el monumento a los caídos por España en presencia de ex combatientes de los dos bandos”, *El País* [de Madrid], 23 de noviembre de 1985 (citado en Aguilar 1996: 284).

29 Considerar esta narrativa como creencia o mito no debe interpretarse como una desacreditación de sus postulados, como un engaño opuesto a la “realidad”. Jenna Reinbold (2017) desde la sociología de la religión aplica la noción de mito al estudio de la primera Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

30 Para el caso uruguayo ver Markarian (2006).

de Estado” si se consideran sus expresiones rituales antes que sólo como mito. Recorro nuevamente a ejemplos del exterior, en este caso, Argentina.

Dos modalidades básicas de dispositivos rituales creados para comunicar –y defender– el “Nunca Más al terrorismo de Estado” o “los derechos humanos” se distinguen desde 1983 al presente en el vecino país: una, en momentos de expansión de la justicia transicional; otra, en momentos de retroceso. El Juicio a las Juntas celebrado entre abril a diciembre de 1985 es el más paradigmático ejemplo de la primera modalidad. Uno de los rituales políticos, sino el más célebre de todos los rituales de la justicia transicional de la época contemporánea a nivel global.³¹ Las conmemoraciones en repudio al golpe de Estado de cada 24 de marzo constituyen la forma paradigmática de lo segundo. El papel protagónico en cada caso le cupo a actores estatales –presidentes como Raúl Alfonsín y Néstor Kirchner o el fiscal Julio Strassera– y a la sociedad civil respectivamente –Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Hijos, etc.–. La centralidad de los actores, el marco escenográfico, las secuencias que lo componen, son diferentes en cada modalidad básica pero el guión es casi el mismo: “nunca más crímenes de lesa humanidad”, “nunca más terrorismo de Estado”.

Respecto a esta tradición en Uruguay vale recordar que hubo un libro “Nunca Más” uruguayo –su título específico fue “Uruguay nunca más: informe sobre la violación a los derechos humanos (1972-1985)”– de 1989, pero publicado desde la sociedad civil. La consigna “Nunca Más”, desde que cruzó el río de la Plata en 1984 fue apropiada inmediatamente por el movimiento local de derechos humanos y sus aliados. Si los 24 de marzo son la expresión ritual del “Nunca Más al terrorismo de Estado” argentino, en Uruguay su símil es la “Marcha del Silencio”. Organizada por Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos y Desaparecidos, se realiza –desde el año 1996– bajo ese nombre, cada 20 de mayo, por 18 de Julio, la principal avenida de Montevideo –y posteriormente, en muchas otras ciudades– en demanda de “verdad y justicia”. Su estrategia performática central es marchar en silencio portando únicamente fotografías de los desaparecidos, sin distintivos partidarios o de otra naturaleza. Debido a este antecedente ritual es que cuando se desarrollaron los debates en la esfera pública al presentarse la iniciativa del DNM, desde actores sociales y políticos de la izquierda se sostuvo: “pero sí ya tenemos un ‘Día del Nunca Más’: la Marcha del Silencio”.³²

31 Véase al respecto Sikkink (2008).

32 Al respecto del libro referido y la Marcha del Silencio ver Marchesi y Winn (2014: 161, 147).

En la escena

El DNM se implementó en cuatro ediciones, tres (2007 a 2009) durante el gobierno de Vázquez y la cuarta (2010) durante el primer año del gobierno de José Mujica. A partir de 2011 se volvió a conmemorar la fecha exclusivamente como el “Natalicio” en Sauce. Su puesta en escena se estructura en dos secuencias básicas: a) apertura con colocación de ofrenda floral a Artigas por parte del presidente; b) desfile cívico-militar por avenida 18 de Julio con epicentro en Plaza Independencia.

Apertura: redención y abrazo fraternal

La apertura del ritual –única secuencia que se repite a lo largo de sus cuatro ediciones– no es original del DNM, proviene del “Natalicio” y de un sinnúmero de ceremonias semejantes. De las cuatro ediciones implementadas la más significativa fue la primera. A su vez, fue donde la secuencia de apertura cobró mayor intensidad dramática. Debido a ello me concentraré en lo ocurrido el 19 de junio de 2007. La polémica previa que se mantuvo hasta horas antes de su realización fue determinante para la preponderancia de esta primera secuencia al modificar Vázquez su plan inicial.³³

El presidente arribó a las once horas a la plaza Independencia en su automóvil oficial. Junto con su esposa se detuvo a saludar a Lilí Lerena, viuda de Líber Seregni, líder histórico del FA fallecido meses antes de obtener el gobierno. Ambas portaban claveles blancos en la mano. Dio unos pocos pasos más y saludó a Nicolás Cotugno, arzobispo de Montevideo, la máxima autoridad eclesiástica nacional, notorio conservador. *Búsqueda* reproduce el diálogo que mantuvieron: “‘Presidente, venimos a acompañarlo y a manifestarle nuestro deseo de que haya reconciliación y paz entre todos los orientales’ le dijo Cotugno, ‘Monseñor, rece por mí’ le contestó el mandatario”.³⁴ Luego siguió solo, caminando lentamente, con movimientos pausados, como en una procesión, subiendo cada escalón hasta colocar la ofrenda. El protocolo indica que debe ser acompañado por el Ministro de Defensa y el edecán militar –así ocurrió en ediciones posteriores–. Sin embargo esa

33 “A raíz de la polémica surgida, Vázquez consideró que ‘no estaban dadas las condiciones adecuadas para realizar grandes conmemoraciones ni grandes desfiles [...] todavía hay rispideces y desencuentros en el seno de la sociedad uruguaya, por lo cual sería irresponsable convocar a un gran acto conmemorativo para seguir ahondando el camino del Nunca más y el reencuentro entre los uruguayos. Espontáneamente, quien quiera acompañarnos, acompañe, y quien no quiera hacerlo, tiene toda su libertad para no hacerlo’. Vázquez dijo que simplemente colocará una ofrenda floral en el pie del monumento a Artigas y que no hará uso de la palabra”, “Civiles, militares y policías convocados por el presidente Vázquez proclaman el Nunca Más”, *La República*, 19 de junio de 2007, 2.

34 “Ante poca militancia de izquierda pero con integrantes del gobierno, oposición y militares, Vázquez realizó su acto del ‘Nunca Más’”, *Búsqueda*, 21 de junio de 2007, 4.

vez el presidente efectuó ese acto en solitario. La ofrenda consiste en un pabellón nacional confeccionado con flores transportada por dos Blandengues –pero éstos son parte de la escenografía, no están investidos de condición humana–. “El presidente permaneció unos minutos frente al prócer en actitud reflexiva” dice el audio de *Subrayado*.³⁵ Más que reflexiva, fue reverencial según puede observarse en el conjunto de fuentes fotográficas y audiovisuales disponibles. La secuencia implicó poner en acción un elaborado conjunto de significantes: el manejo del tiempo, del espacio escenográfico, la gestualidad corporal –la intensidad de la mirada, la inclinación de la cabeza–, la austeridad de otros elementos auxiliares, y por sobre todo, el silencio.

Si la política puede ser metafórica como un teatro, es claro que en esta puesta en escena el productor ejecutivo de la obra es a su vez el actor protagónico. Esta primera –y única gran secuencia en esta edición– parecería ser un unipersonal puesto que habría un único personaje en la escena. No obstante, son dos los actores protagónicos: el presidente y Artigas. Lo que transmite esta secuencia es el encuentro entre ambos. La gestualidad desplegada por Vázquez expresa el carácter especial de este encuentro: se trata de una comunión extraordinaria. La ubicación diferencial del presidente por encima del resto del cuerpo social, incluso de su cortejo más próximo, tanto familiar como institucional, simboliza su cualidad para comunicarse con el “padre de la Patria”. Esta comunión espiritual no requiere del uso del habla común de la gente corriente. Ello contrasta con lo sucedido en los días, los meses, los años y las décadas previas. Con la incompreensión que obtuvo su iniciativa y con el “palabrerío” que inundó al tema en los últimos meses, con la desidia de los gobiernos democráticos previos que no supieron resolver antes el problema, con el crimen fratricida practicado en los años trágicos. Todo ello queda atrás con el gesto del Gran Encuentro. La primera reconciliación es entre el Presidente (que representa a todos los uruguayos) y el Progenitor de todos los uruguayos.

La acción comporta además un componente sacrificial, redentor. El presidente está allí de esa manera porque otros no están: quienes cometieron el pecado fratricida en el pasado; aquellos que no comprendieron el sentido profundo de la convocatoria en el presente. Pese a ello, la reconciliación debe seguir, el presidente debe hacerla, solo, si es necesario. El gesto se inscribe y emula al propio Artigas en una de las más recordadas frases del esencialismo nacionalista: “cuando me falten hombres para combatir a sus secuaces, pelearé con perros cimarrones” le

35 www.subrayado.com.uy/noticias/24554/el-dia-del-nunca-mas-que-queda-para-el-olvido. Además de fuentes de prensa escrita, los montajes del evento se pueden analizar a partir de fuentes audiovisuales existentes en internet producidas por informativos de la televisión privada (como Subrayado) y el propio registro oficial de Presidencia de la República que posee un archivo propio en línea.

habría respondido Artigas a Lecor, comandante del ejército portugués, cuando éste le conminó a rendirse.

En el día del nacimiento del Dios-padre, día del nacimiento de la Patria, el Presidente –su representante en la tierra– es el encargado de reanimarlos colocándole la ofrenda floral como símbolo de renovación de la vida. Si Artigas es la deidad suprema de la religión civil uruguaya, su estatua es adscribible a un altar y el presidente a un sumo sacerdote. La ofrenda es la expresión material de la adoración a esta entidad superior. Puede significar veneración, gratitud, reconocimiento; también una súplica. Esos minutos de “extremo recogimiento” en que, solo, en silencio, separado del resto de los asistentes, Vázquez mira fijamente a Artigas, se asemejan mucho a una plegaria. Su gestualidad se enmarca claramente en la liturgia cristiana del pedido de perdón por los pecados cometidos y de la súplica por la liberación definitiva del mal.³⁶ Culminados esos minutos, el presidente desciende lentamente del altar de la Patria. Una voz lejana desde el público tras las vallas rompe el silencio: “¡Vamos Tabaré!”.

Eso era hasta ahí el acto programado. Pero la acción se prolongó con un aditivo no planificado. Sobre la avenida 18 de Julio en la primera fila del cortejo que aguardaba el descenso del presidente lo esperaban los dirigentes partidarios de la oposición Jorge Larrañaga del PN, Pedro Bordaberry del PC, Pablo Mieres del Partido Independiente.³⁷ Vázquez se fundió en un estrecho abrazo con cada uno. El que más impacto público tuvo fue el efectuado con Pedro Bordaberry, por ser éste el hijo del ex-dictador procesado unos meses antes. *El Observador* le dedicó la foto de portada, *Búsqueda*, una vez más reprodujo sus diálogos: “Quizás la imagen más representativa del acto fue el abrazo que se dieron y las breves expresiones que intercambiaron Vázquez y Pedro Bordaberry. ‘Gracias por venir’ dijo el presidente. ‘Gracias por hacer esto’ le respondió el precandidato presidencial colorado” (Gianelli 2007: 4).

Lo que estos actores políticos representaron en el primer plano de la escena fue el rito del abrazo del esencialismo democrático antes mencionado. Recuérdese que simboliza la tolerancia, el respeto, la convivencia pacífica como valores inherentes de la “uruguayidad”. Son muy pocas las instancias en que se reproduce

36 Como fue visto un antecedente a nivel internacional de este gesto es el de Aylwin pidiendo perdón en nombre de toda la sociedad en la presentación televisiva del Informe *Retting*. El paralelismo con la *performance* del Día de la Expiación –o día del Perdón– de la tradición judeocristiana son evidentes. El modo en que el sumo sacerdote ingresaba al templo como mediador entre Dios y el pueblo, tal como lo describe la obra clásica de Hubert y Mauss (1970).

37 Los dos primeros, de ambos partidos tradicionales, aspirantes a renovar los viejos liderazgos de los ex-presidentes Sanguinetti, Batlle (PC) y Lacalle (PN), quienes cómo se afirmó, se opusieron tajantemente a la iniciativa y en consecuencia no concurrieron.

este acto fuera de la noche de cierre electoral. Por lo general los líderes opositores partidarios y el presidente polemizan a través de los medios masivos; raramente se abrazan tan enfáticamente en la escena pública. El presidente y estas figuras políticas se mostraron como hermanos profundamente fraternos y no como hermanos fraticidas.³⁸

La pretensión inicial de Vázquez en su convocatoria era que la iniciativa fuera acompañada por un amplio espectro de actores sociales y políticos, pero por sobre todo que se hicieran corporalmente presentes en el acto –la forma por excelencia de demostrar adhesión en un ritual– aquellos sectores u organizaciones sociales que de algún modo “representaban” las partes más implicadas en el conflicto interno del pasado reciente, tales como las asociaciones de víctimas de la represión dictatorial y las asociaciones de retirados militares. Que se hicieran corporalmente presentes –y conjuntamente– “representantes” de los “polos extremos”, aquellas partes del todo social que llegaron a cometer el pecado fraticida³⁹ y/o –al menos– víctimas. Cabe aclarar que no disponía nada semejante al ejemplo español referido –ex-combatientes de “ambos bandos”–. En la medida en que este tipo de actores no concurrieron, no acompañaron la propuesta, el libreto se mantuvo pero a último momento cambiaron los protagonistas y se readecuó la obra. Se concentró en el primer acto –que pasó a ser un unipersonal– y se suprimió el segundo –el desfile– ante la ausencia de voluntarios para hacerlo y se le sumó a último momento casi que espontáneamente un anexo al primero, que elevó al primer plano a otros actores que en principio no figuraban inicialmente en la marquesina. El presidente como redentor y las cúpulas político-partidarias dirigenciales como símbolo de confraternidad y tolerancia democrática, terminaron configurando el significado primordial del primer DNM.

38 El más significativo en esta clave fue el abrazo Vázquez-Bordaberry. No solo representaban las condiciones de presidente y líder opositor democrático, sino a su vez a los hermanos enfrentados del pasado. Bordaberry a la dictadura –por ser hijo del dictador–, Vázquez a la izquierda. Los que más se enfrentaron en el pasado, deponen sus diferencias y se reconocen fraternalmente en la convocatoria y entrelazamiento de sus cuerpos. Lo más cercano a los “dos demonios” fundidos en un abrazo público que haya existido en toda la post-dictadura.

39 En la edición 2008 circuló en los días previos en la prensa una versión que el presidente Vázquez habría realizado gestiones para que en el marco del DNM dirigentes tupamaros y militares pidieran mutuamente perdón. Pero ello no prosperó. Una constante de los DNM es al finalizar el acto la consulta de periodistas a dirigentes frenteamplistas con pasado tupamaro y a los altos mandos militares sobre sus respectivas responsabilidades en los hechos del pasado con el fin de obtener una declaración de arrepentimiento y/o pedido de perdón.

Acto segundo: “New York, New York”

Las dos ediciones siguientes se iniciaron con la primera secuencia, pero ésta no tuvo tanto despliegue escénico. Fue mucho más contenida. El presidente colocó la ofrenda acompañado del ministro de Defensa y edecán militar y fue mucho más breve, cuasi protocolar. En 2008 encabezó el DNM Rodolfo Nin Novoa, vicepresidente en ejercicio de la presidencia por hallarse Vázquez en el exterior. En este año y el siguiente –en el que volvió a estar Vázquez– sí hubo desfile, por lo cual se asemejó al ideal planteado por el presidente originalmente. Por más que fuera menos solemne, y en cierto modo, desplazada por el desfile, la secuencia de apertura mantuvo su importancia al significar lo ya descrito: la escenificación del pedido de perdón al padre celestial por el pecado fratricida al mismo tiempo que la imploración de su ayuda para reafirmar el compromiso de que esos hechos nunca más se repitieran entre sus hijos-hermanos. El gesto del abrazo también se hizo presente pero se trasladó al final del acto, culminado el desfile, y tuvo mucho menos carga simbólica emocional que en la edición 2007.⁴⁰

La secuencia del desfile se desarrolló en una ubicación levemente desplazada del altar laico mencionado donde transcurre la apertura. No hay prácticamente intervalos entre una y otra secuencia, demora el tiempo que lleva desplazarse a pie de un lado a otro. El uso del espacio y circulación de los actores se configura en torno a un estrado techado, especialmente montado, de unos quince metros de largo. A su frente está adornado con cinco escudos equidistantes entre sí y de igual tamaño (unos sesenta cm de diámetro). En el centro, el Escudo Nacional. A sus flancos los escudos de la Policía Nacional y de la Armada hacia la derecha, el del Ejército y Fuerza Aérea a su izquierda, colocados en una continuidad que simboliza su unidad indisoluble y el resguardo que otorgan los ubicados hacia los costados respecto del que ocupa el centro. En la calle, en cada vértice del estrado dos Blandengues de pie, incólumes, sostienen respectivamente los pabellones Nacional y de Artigas. A unos pasos de ambos, dos personas de traje negro y corbata, de pie sobre la calle, ofician de custodios. El estrado posee un metro de altura, no más, por lo que si bien establece una demarcación entre lo alto y lo bajo, no es pronunciada. En lo alto, en el palco se ubican las autoridades. Abajo, quienes desfilan y el público general, como espectadores.

40 En la edición 2009 el ritual coincidió con el año electoral. Por esa fecha -junio-, con las internas de cada partido para seleccionar su candidato presidencial. Los líderes opositores no concurren. Sólo fue el candidato oficialista, José Mujica, quien al finalizar el desfile se abrazó con el presidente Vázquez. Para 2010 –el último año de su escenificación– volvieron los abrazos interpartidarios.

Hay dos clases de espectadores del desfile, los ciudadanos comunes, el público anónimo e indiferenciado y las autoridades localizadas en el palco.⁴¹ Pero éstas tienen una doble condición son espectadores del desfile pero también son actores protagónicos del mismo. No desfilan pero interactúan con los desfilantes, supervisan las acciones que realizan quienes desfilan. Hay muchos modos gestuales de realizar esta supervisión, siempre aprobatoria: sonrisas, aplausos, comentarios entre sí, o atento respeto en los pasajes más “solemnes”. Un caso paradigmático de esto último es cuando quien comanda una formación militar se separa de la misma y realiza una reverencia hacia sus superiores –que incluye al presidente de la República– ubicados en el palco. No obstante esto es, con mayor o menor gradación, generalizado para todos los desfilantes. Todos realizan alguna destreza especial al pasar frente al palco y quienes están allí celebran esa acción. La composición y ubicación dentro del palco de los actos oficiales está reglamentada formalmente por un Manual de Ceremonial del Estado y Diplomático. El presidente de la República ocupa el centro, a su derecha el vicepresidente, luego el ministro de Defensa Nacional, los Comandantes en Jefe de las tres armas y el Director Nacional de Policía. A la izquierda, el presidente de la Suprema Corte de Justicia, ministro del Interior y sigue un orden de precedencias hacia los extremos de la primera fila y la segunda fila con el resto del Poder Ejecutivo, los presidentes de las cámaras de Senadores y Diputados, otros legisladores. En pocas palabras, el estrado ilustra y concentra la representación del poder institucionalizado del Estado⁴² El desfile se inicia con el Himno Nacional una vez que todas las autoridades están ubicadas en sus respectivos lugares. El presidente da inicio formal al desfile.

En su guión original la obra DNM preveía dos actos: 1) El mediador intercede ante el prócer y da inicio a la reconciliación. 2) Los hermanos antes enfrentados se reconcilian desfilando ante el prócer (estatua) y el mediador (estrado). En 2007 el acto II fue suprimido pero en definitiva sustituido por el rito del abrazo del esencialismo democrático. En 2008 y 2009 se volvió a plantear la ausencia de los principales actores requeridos para la segunda secuencia. La producción ejecutiva definió esta vez que sí habría desfile, pero los políticos no iban a suplir este vacío.

Había ciertas incongruencias en el planteo de esta segunda secuencia. Vázquez manejó desde un principio la existencia de un desfile como un componente central de su proyecto del DNM. Los militares serían parte del desfile puesto que

41 A lo que hay que agregarle los espectadores a distancia puesto que los canales privados de televisión abierta transmitieron en vivo el acto, lo que no ocurre generalmente con las demás “fiestas patrias”.

42 En 2009 se montó un segundo palco en el que se ubicaron invitados especiales tales como integrantes del cuerpo diplomático y figuras de la farándula política local como Graciela Rompani de Pacheco, viuda del ex-presidente Jorge Pacheco Areco y Oscar Magurno, estrechamente asociados a la derecha colorada.

es su modo de participar en los actos patrios. Tampoco es una opción, en tanto institución integrante del Estado y subordinada al presidente de la República, es una obligación funcional. Dentro de los convocados al desfile se aludió también a escolares, liceales e incluso estudiantes universitarios. Sobre todo, los escolares son elementos cardinales de los desfiles patrióticos, no así los últimos. Además, éstos cuentan con su propia organización gremial autónoma del gobierno.

Los escolares tampoco tienen mucho margen de decisión al respecto pero los estudiantes universitarios sí. Y su tradición de expresión pública transita por otros carriles. Cuando intervienen en el espacio de la calle y la ciudad como las grandes escenografías de la política moderna, antes que desfilan, marchan. Este es el caso también de las otras organizaciones de la sociedad civil invitadas por el presidente a participar del DNM como los colectivos de defensa de derechos humanos o el PIT-CNT. Cuando ocupan la calle, marchan. Y el lenguaje dominante de la marcha es la protesta, la conflictividad; no así el del desfile que despliega la celebración del orden vigente y la cohesión de la sociedad.⁴³ Otra opción era que este tipo de organizaciones asistieran al acto pero no desfilaran. Luego de la intervención aclaratoria de Vázquez sobre los alcances del DNM el 4 de junio del 2007 desde Presidencia de la República se llamó expresamente a Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos para consultar si iban a concurrir, lo que fue contestado negativamente para ese año y en cada edición siguiente. Entonces, si no comparecen y desfilan los desfilantes ideales, ¿quienes fueron los desfilantes sustitutos –en lo que respecta a la parte civil del desfile– en 2008 y 2009?

La parte civil del desfile estuvo a cargo de la banda de niños de Canelones, la banda estudiantil de Colonia, la banda juvenil de Rosario y la Asociación Patriótica del Uruguay. Luego, desfilaron las cuatro escuelas de formación de oficiales militares y policiales, acompañados por las respectivas bandas de músicos, y el Liceo Militar General Artigas, en todos los casos acompañados por sus pabellones y por último el Regimiento “Blandengues de Artigas” del Ejército.⁴⁴

Hubo un desfile de bandas juveniles de varios departamentos y de las escuelas de formación militar y policial, más los Blandengues de Artigas. Durante el desfile, las bandas aportaron algunos hechos singulares. Por ejemplo, la banda juvenil de Florida marchó al son de la canción New

43 En su primera edición, en junio de 2007, colectivos sociales de la denominada “izquierda radical” tales como Plenaria Memoria y Justicia y Fogoneros y un sector político del FA -Corriente izquierda-, que a los pocos años se iría del mismo, convocaron a un acto paralelo ese 19 de junio en repudio al DNM y en reclamo de “Nunca Más terrorismo de Estado”. Las organizaciones sociales que impulsan la Marcha del Silencio no adhirieron a este acto paralelo que terminó con incidentes siendo reprimido por la policía.

44 “Al son de la cubana Celia Cruz se cerró acto por el ‘Nunca Más’”, *El País*, 20 de junio de 2008, 7.

York, New York, que fue acompañada con movimientos de cuerpo por varios miembros del cuerpo diplomático. Otro fue cuando la banda de la Escuela Nacional de Policía desfiló interpretando el tema central de la serie televisiva estadounidense SWAT, que relata las vivencias de una unidad táctica que se puede asimilar aquí al Grupo GEO. Los efectivos de las escuelas militares cantaron los himnos de sus respectivos centros educativos.⁴⁵

A partir de las fuentes audiovisuales señaladas se puede observar con mayor precisión esta sección del DNM, puesto que la prensa escrita le presta escasa atención.⁴⁶ Las agrupaciones civiles –la “parte civil” de acuerdo a la categorización de *El País*– inauguró el desfile. Luego le sucedió la sección militar. En ambas ediciones, el cierre lo protagonizaron los Blandengues a caballo. Estas asociaciones civiles son bandas musicales juveniles del interior del país, de ciudades pequeñas, conformadas originalmente a partir de instituciones educativas aunque sin dependencia formal de las mismas, que cumplen un rol de integración social y entretenimiento en localidades donde hay escasas actividades de esparcimiento para adolescentes. Participan de eventos festivos o competencias con pares en desfiles, en localidades con ese perfil. Desfilan en Montevideo es todo un logro para ellas. Se componen de una parte musical y coreográfica, por lo general, dividida en términos de género. Los chicos se ocupan de la música, las chicas del baile. Aunque se observa un caso integrado por niños, el resto son adolescentes. En el desfile exhiben el dominio de destrezas musicales y coreográficas aprendidas en su proceso de socialización, demostrando así su capacidad de integración al nosotros mayor.

Lejos de la contestación y “rebeldía” asociados a movimientos contraculturales de subculturas juveniles propios a esa edad en otros contextos socioculturales, su performance pública transmite armonía, contento, hasta obediencia. Las composiciones musicales que interpretan son *hits* pop de la industria cultural internacional como “New York, New York”, originaria de una película de Hollywood, luego popularizada por Frank Sinatra. Las coreografías no comportan ningún tipo de riesgo estético: cadencias suavemente bamboleantes, deslizándose en zigzags y saltitos cortos de las chicas mientras los varones llevan el ritmo de la percusión. El vestuario es más “osado” que la opacidad de las túnicas en los desfiles escolares,⁴⁷ con un tinte levemente sexuado de polleras cortas, colores vivaces y atuendos que

45 “Un acto signado por el protocolo y el color de las bandas juveniles”, *El País*, 20 de junio de 2009, 8.

46 http://archivo.presidencia.gub.uy/_web/video/2008/06/nunca_mas_plaza_independencia.wmv http://archivo.presidencia.gub.uy/_web/video/2009/06/vid_190609_acto_19_junio.wmv

47 La preocupación en los medios por remarcar qué actores políticos y sociales asistían y quienes no al DNM fue una constante de cada montaje. Sin embargo no llamó la atención de igual manera una ausencia significativa del desfile: la escuela pública. Esta ausencia

remedan uniformes al estilo de las paquitas de *Xuxa*. Esta dramatización narrada por el pasaje de las bandas juveniles –la sección civil del desfile–, frente al palco no tiene nada de conflictiva, es pura “armonía”.

Luego de las gráciles cadencias, el paso firme, aunque no tanto. En muchos Estados, sobre todo en las grandes potencias, cuando desfilan los militares en las “fechas patrias” exhiben una demostración de su poderío además de su lealtad hacia las autoridades. En las grandes potencias constituye un mensaje prioritariamente externo comunicado mediante el despliegue de la materialidad concreta del potencial guerrero: tanques y otros vehículos, aviones, armas, unidades especializadas. Sin embargo, dada la historia reciente del Uruguay, este cariz de los desfiles militares remite a su función represiva interna, lo que ha redundado en que desde el retorno a la democracia en 1985, este tipo de performances han sido prácticamente desterradas en la sección militar de los desfiles patrios. Su lugar lo suplen las divisiones y regimientos que transmiten otras artes más tenues en su significación beligerante con la música como gran estandarte con los ritmos de las marchas, profusión de instrumentos altisonantes de viento y percusión, acompañada de coloridos uniformes, distintivos, enseñas y coreografías de pasos enérgicos, combinados. O sea, no desfilan los Coraceros. Participan la versión más edulcorada posible de las Fuerzas Armadas. Ante la invocación superior del presidente traigo una canción y no la guerra.

Además de la dimensión musical-festiva hay otro dato que comparten las secciones civil y militar del desfile. Son en su inmensa mayoría, adolescentes y jóvenes los desfilantes. En el caso de los militares, son fundamentalmente los cadetes de las escuelas de policía y de las tres armas militares –con sus respectivas bandas musicales– los grupos que desfilan. En síntesis, el desfile sustitutivo está compuesto por las nuevas generaciones de civiles y militares juntos, que en vigoroso movimiento, demuestran su compromiso patriótico. Estos buenos hijos-hermanos de la Patria y de Artigas representan lo opuesto a la generación que se

no fue total puesto que en el registro audiovisual de 2009 pueden constatarse niños de una escuela pública desfilando. Pero fue la excepción a la regla. La escuela pública está en el ADN de los rituales patrióticos. En cada acto oficial, en el “Natalicio” notoriamente, es impensable que no desfilen las escuelas públicas. Esto es así puesto que para el esencialismo nacionalista, todos los miembros de la nación son hijos de la patria, pero lo son por sobre todo quienes han pasado por la escuela pública. La escuela es la madre colectiva más terrenal de la patria. Los hijos del Uruguay son resultado de la unión del Dios-padre Artigas con la gran madre Escuela-maestra. Esta ausencia se explica porque ADEMU, el gremio de maestros de enseñanza primaria se pronunció explícitamente en 2007 en contra de participar del DNM por la ambigüedad de éste en el rechazo al terrorismo de Estado. Significativamente, las trazas del credo del “Nunca Más terrorismo de Estado” se manifestaron en los montajes del DNM solamente mediante ausencias: cuerpos que no están, símbolos fuertes del imaginario nacional que no están.

encarnizó en “matarse mutuamente”. Son los buenos hermanos fraternos; son el promisorio futuro y la negación del pasado.⁴⁸

¿Qué se puede afirmar respecto al público general? “Los rituales constituyen posicionamientos culturales estratégicos por medio de códigos dramáticos, orientados a una puesta en escena de la identidad nacional. Cada ritual ejerce una oferta de un cierto libreto/trama dentro del cual *yo* como ciudadano(a) me identifico, me posiciono y establezco alianzas con unos u otros personajes de la trama” (del Campo 2004: 66). “Presente mi General, presente mi Presidente” decía un cartel colocado al lado de la ofrenda al pie de la estatua por una persona anónima que quiso demostrar de este modo tan enfático su identificación con la trama. Algunos asistentes vitorearon al presidente, y unos pocos se aproximaban a saludarlo. En lo que respecta al desfile fue acompañado con la medianía característica de los uruguayos en el espacio público; palmas ocasionales, mate y mucho abrigo por el frío invernal de esa época del año, particularmente en el DNM del 2008.

Tabaré Vázquez fue votado en las elecciones del año 2004 por 1.121.761 votantes, el 51% del electorado. Precisamente esa cifra, 51%, era la aprobación de su gestión presidencial que la encuesta de opinión pública FACTUM midió en junio 2007. Los cálculos de asistentes a las distintas ediciones del DNM varían según los medios de prensa, pero todos son coincidentes en que fue escasa. Así se puede corroborar en las fuentes fotográficas y audiovisuales. Desde tres mil personas estimadas –incluyendo no solamente al público general sino a todo el elenco gubernamental y de oficiales subalternos que fue movilizado para que concurriera– para la edición 2007 a doscientas de público general en 2010... Todo indica que la mayoría de la ciudadanía no se sintió particularmente interpelada e identificada con la propuesta. El modo de convocatoria a la ciudadanía, el libreto/trama ofertado, dice mucho también respecto al ritual conmemorativo DNM. Una puesta en escena conservadora política y estéticamente, donde el Estado revista, casi como tomando un examen, y aprueba, mediante sonrisas y aplausos, el paso de una representación muy frágil de la sociedad civil que se exhibe ante él, mientras otra parte de la sociedad civil –el público general– convalida mansamente la trama armada desde la producción ejecutiva.

48 A partir de 1975 durante la dictadura hubo una explosión de conmemoraciones patrióticas esencialistas que tenían este mismo perfil compuesto de un sector civil de bandas juveniles civiles generalmente del interior (la banda juvenil de Rosario que inauguró los dos desfiles del DNM se fundó en 1974) y la sección militar. Esta política cultural implicaba la intención de “sanear” la nación de la “subversión apátrida”. La única diferencia que puede encontrarse entre dichos actos y el DNM es en la composición del estrado, puesto que muchos de sus integrantes estaban en los setenta en las cárceles o el exilio. Dice Marx que “la historia se repite dos veces, primero como tragedia y después como farsa”. En otro orden, este perfil generacional de los desfilantes sintoniza con la frase de cabecera de José Mujica respecto al pasado reciente: “esto no se arregla hasta que todos los involucrados estemos muertos”.

La performance que pone en acto esta segunda secuencia resulta más comprensible al observarla en el conjunto del ritual. Primero se reconcilian los actores protagónicos –Artigas y el gran mediador–, luego los secundarios. Ante la ausencia de los actores secundarios ideales en el desfile del 2008 y 2009, los desfilantes descriptos pasaron de ser actores de reparto a secundarios en cierto modo también protagónicos. La nueva generación de civiles y militares hermanados que desfila en conjunto, con entusiasmo, con alegría y, también, contribuyendo a su modo con su presencia el público general. El desfile es el momento de aceptación y celebración luego del drama. La instancia más informal y festiva dentro del rito formal. No todo puede ser solemnidad y constrictión, luego del perdón colectivo hay un tiempo para desdramatizar, un espacio para la celebración. En su clasificación de los rituales Durkheim denominó a los rituales asociados a la desgracias –dentro de los cuales el funeral es su máxima expresión– como ritos piaculares. Sin embargo, sostuvo que aunque tuvieran un punto de partida triste, acaban devolviendo la confianza en la vida (Durkheim 2012).

Artigas presente, el último abrazo

Sin embargo, el último momento del desfile vuelve a ser solemne. Su cierre en ambas ocasiones le correspondió a los Blandengues, una unidad militar de caballería originaria del período colonial. El propio Artigas se sumó a la misma en 1797 desde donde desertó para lanzar la revolución contra la corona española en 1811. En su etapa moderna, el Estado uruguayo instituyó al Regimiento de Caballería N°1 en 1910 con el nombre “Blandengues de Artigas”, especializado en la custodia presidencial y actividades ceremoniales en las “fechas patrias”, en las que desfilan a caballo con sus insignias, banderas y una banda de músicos montados. Se caracteriza por su vestimenta denominada “Uniforme de Tradición Histórica” que tiene un diseño de estilo colonial con los colores azul marino y rojo asociados al artiguismo.

En su sede tienen su propio museo llamado “Blandengues de Artigas” y una división especial dedicada al cuidado de caballos moros, puesto que una leyenda dice que Artigas murió montado en este tipo de caballo: “[el Regimiento] como custodia de la herencia del Capitán inmortal de la Unidad ha incorporado la tenencia, cuidado y presentación en paradas y desfiles militares de un caballo criollo moro como el que reclamó Artigas para su última carga a la inmortalidad”.⁴⁹ Si en el credo nacionalista esencialista todos los orientales son hijos de la Patria, los Blandengues son la descendencia más directa del linaje artiguista. En términos simbólicos, no existe ningún otro uruguayo que pueda rivalizar con ellos en cuánto a respeto al patriotismo artiguista. Custodian físicamente los restos del prócer, algunas de

49 <http://cge4.ejercito.mil.uy/armas/caballeria/museos/Artigas/Moros.htm>

sus pertenencias materiales en su museo, a sus eternos fieles acompañantes –los perros cimarrones, el caballo moro–. Son la mayor materialización posible de la prolongación viva de Artigas en esta clave esencialista.

El cierre del desfile entonces son los Blandengues a caballo, y en el centro de la formación, desfila el moro, ensillado. Aparentemente nadie lo monta; o, simbólicamente, sí. Del fondo de la historia, de la inmortalidad, el espíritu de Artigas ha descendido del frío mármol para decir ¡presente! En su aniversario de nacimiento, vuelve a renacer, cabalgando su eterno caballo. Es el “padre nuestro” que vuelve para abrazarse con su pueblo. Él mismo, que nunca quiso volver del Paraguay, en esta instancia tan excepcional, vuelve. Se hace presente para corresponder la súplica de su actual representante en la tierra. Artigas cierra el desfile, es el último en responder al llamado presidencial. Un cierre circular que comenzó con la ofrenda personal del presidente hacia el prócer, culmina con un gesto recíproco por parte del prócer respondiendo a dicha invocación. Es el último gran abrazo del DNM. No hay más nada que se pueda pedir -o mucho menos- decir.

Cierre

En este trabajo se procuró conocer un evento muy particular, poco conocido y hasta olvidado, que, si bien no tuvo éxito en sus pretensiones de continuidad, considero relevante recuperarlo como experiencia histórica en tanto intento de superación de una problemática lacerante del Uruguay contemporáneo. Mi enfoque sobre el DNM privilegió su abordaje desde una perspectiva que realza su condición de teatralización política, tratamiento que prácticamente no contaba con antecedentes en las ciencias sociales locales. A nivel internacional por su parte, la mayoría de los estudios de los *performances studies* y antropología política del ritual, se focalizan en análisis de prácticas rituales de resistencia generadas para la contestación de los poderes establecidos por parte de grupos subordinados. En este trabajo en cambio procuré observar la teatralidad política activada desde una zona más ambigua, al examinar una política performática implementada desde el Estado, conducido por un partido político identificado con una tradición de contestación, pero que se vio enfrentado a no pocas contradicciones al asumir su nuevo lugar en la distribución del poder.

En esta sección de cierre me interesa subrayar dos temas. Primero, la inscripción del DNM en la trayectoria global de las políticas hacia el pasado reciente implementadas desde el Estado desde 1985 en adelante. Segundo, el aporte que el examen de este ritual político uruguayo particular puede efectuar al conocimiento sobre las políticas rituales hacia el pasado conflictivo reciente en la experiencia hispanoamericana.

Durante los primeros tres lustros de la post-dictadura el Estado uruguayo instauró fuertemente como un axioma la idea de que el pasado reciente se había superado, que lo verdaderamente importante era la “restauración” de la democracia, concebida como el estilo de vida y la esencia por antonomasia de la uruguayidad. Ello implicó representar al conjunto del pasado reciente como su antítesis, el lado oscuro de la identidad nacional. En el plano de la performatividad pública eso significó la hegemonía de los mitos y ritos del esencialismo democrático y la condena a toda voz que osara cuestionar ese dogma. La consecuencia fue el olvido, silenciamiento y la impunidad como política oficial estatal para los crímenes del régimen militar.

Primero, tibiamente, durante el gobierno de Jorge Batlle, y luego posteriormente con mayor vigor, durante el primer año y medio de gobierno del FA –marzo del 2005 a fines del 2006–, se colocó en el centro de la atención pública el tema de las violaciones a los derechos humanos en la dictadura como una gran herida irresuelta. Sin embargo, luego de ese gran impulso inicial, llegó el freno. Lo que pareció ser una reorientación política radical en la materia viró hacia una especie de paréntesis. En efecto, el enfoque metodológico privilegiado en este análisis, centrado en las secuencias performáticas de las puestas en escenas concretas del DNM, antes que solamente en las declaraciones, no deja lugar a dudas: los credos subyacentes del “nacionalismo esencialista”, el “esencialismo democrático”, “la nación como gran familia indivisa” y la “reconciliación cristiana” fueron los signos dominantes codificados en tales secuencias, mientras que el credo del “Nunca Más terrorismo de Estado” brilló por su ausencia.

Para comprender esta apuesta hacia el DNM desde un gobierno de izquierda, reitero que es crucial inscribirlo en la trayectoria global de las políticas estatales hacia el pasado reciente. Esta apuesta reconciliatoria resulta comprensible por la fuerza hegemónica del relato del Uruguay como “democracia modelo” a partir de la post-dictadura. La asociación de toda la izquierda –no solo de los tupamaros– desde el discurso de la derecha y el centro liberal con la deslealtad hacia la democracia y su responsabilidad principal en el origen de la violencia del pasado reciente caló hondo y fue interiorizada en una parte importante de la nueva dirigencia frenteamplista liderada por Vázquez.⁵⁰ Por un lado, la convocatoria a esta especie de “gran Día de la Expiación” uruguayo fue un modo un tanto elíptico de habilitar un espacio de autocritica desde filas de la propia izquierda. Por otro, también en la intención de dar espacio a “todas las voces” y en particular a “todas las víctimas” en esa gran convocatoria, el gobierno –y en particular Vázquez–

50 Cabe recordar que el FA del 2004 no era el mismo que el de décadas atrás. Al incrementar progresivamente su caudal electoral y acercarse a ser una opción real de gobierno fue moderando cada vez más su programa ideológico. El tema del pasado reciente no constituyó una excepción.

procuró representarse como el nuevo “campeón de la democracia” disputándole a los mandatarios que le precedieron tal condición.

En un texto dedicado a revisar las teorías del ritual Paul Connerton identifica a la perspectiva freudiana, en la cual –señala–, los ritos se conciben como “el enunciado sistemáticamente indirecto, codificado en el simbolismo, de conflictos que ese rito disfraza y, en esa medida, niega”. Además de la mención al famoso banquete original de “Tótem y tabú”, cita en ducha tradición a Richard Wollheim quien sostiene que

muchos ritos exigen una muerte, generalmente la de un animal, aunque a veces también la muerte real o simulada de un ser humano, y sugiere que tales actos son invariablemente ejercicios de negación [...] El ritual niega, y aquellos que lo ejecutan niegan, la realidad de la agresión como impulso humano (Connerton 1999: 57).

Es discutible que esto sea aplicable a todo ritual pero sin duda resulta atrayente para nuestro material empírico. El DNM gira obsesivamente en torno a cómo superar lo que se representa como el gran pecado del crimen fratricida. Para ello, en una especie de inversión de la interpretación clásica de Freud, se recurre al padre fundador del clan pero es éste, en definitiva -como Cronos en la mitología griega-, quien termina devorándose a –al menos una parte de– sus hijos, puesto que ocupa el centro de la escena –junto con el presidente– y terminan desplazando el tema del conflicto que justificaba la convocatoria al acto.

El DNM termina enmascarando en la sumisión al padre fundador –y a su sucesor actual en la tierra– el asesinato de algunos de los hijos-hermanos por parte del Estado-padre. Como ser extraordinario Artigas es el único que vuelve del más allá para comunicar que todo está bien, que es el camino correcto. Precisamente la demanda de “Nunca Más terrorismo de Estado” es que simbólicamente se produzca el retorno de quienes fueron desaparecidos, que se devuelvan sus restos, recuperen su historia, se reconozca el modo en que fueron muertos, para que obtengan una despedida y sepultura dignas. Una demanda bien concreta, extremadamente terrenal, que contrasta fuertemente con los circunloquios verbales y el lenguaje performático del DNM. Por lo tanto, éste puede ser concebido como un gran ejercicio de negación, al decir de Wollheim. Una variante de la negación practicada desde la mito-praxis de la “restauración modelo” por el Estado en los ochenta, pero negación al fin. Esta vez, producida ejecutivamente desde la izquierda.

Si bien la comparación internacional no fue un objetivo explícito de la investigación, el estudio del DNM amplía el conocimiento de la apelación al rito político como recurso para procesar pasados conflictivos en la experiencia hispanoamericana.

Me interesa detenerme particularmente en la noción de “ritual de reconciliación”, originada en el estudio de del Campo sobre el caso chileno, y que –en el desarrollo del texto– apliqué también para el caso español. Al considerar en conjunto los ejemplos de los tres países, un primer atributo a resaltar es que mientras los eventos de Chile y España fueron específicos y únicos, el DNM se calendarizó e institucionalizó. O sea que la categoría podría desglosarse en rituales de reconciliación transicionales y aquellos que procuran mantenerse en el tiempo con una pretensión de perpetuidad –mediante su reiteración, un rasgo inherente a la propia noción de ritual–. En segundo lugar, la centralidad del credo cristiano en la estrategia de reconciliación nacional promovida por Aylwin descrita por del Campo no puede ser tan llamativa puesto que pertenecía al Partido Demócrata Cristiano; algo similar puede afirmarse respecto a Juan Carlos I en España. Pero en el caso del DNM esto sí puede resultar más inesperado, puesto que tanto la tradición nacional uruguaya como partidaria del FA son fuertemente reivindicativas del laicismo.

Por último, en los dos primeros países este tipo de rituales de reconciliación ocurrieron durante la propia transición –al inicio en Chile, al final en España–, en contextos políticos aún frágiles institucionalmente puesto que los actores políticos civiles y militares del régimen anterior mantenían parte del poder –más notorio en el caso chileno–. Pero en Uruguay el DNM se impulsó a veintiún años de concluida formalmente la dictadura y a diecisiete –el año 1989– en que los historiadores coinciden como el fin de la transición. Casi dos décadas después, con una democracia consolidada, con el poder militar subordinado al poder civil y sin prácticamente ninguna incidencia como actor político. Esto da cuenta que los rituales de reconciliación pueden trascender la temporalidad político-institucional hacia otro tipo de temporalidad más extensa conectada al plano simbólico.

Referencias citadas

- Aguilar, Paloma. 1996. *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Allier Montaño, Eugenia. 2010. *Batallas por la memoria. Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*. Montevideo: Trilce.
- _____. 2015. De historias y memorias sobre el pasado reciente en Uruguay: treinta años de debates. *Caravelle* (104): 133-150.
- Connerton, Paul. 2004. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora.
- Crenzel, Emilio. 2008. *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- da Matta, Roberto, 1989. *O que faz o Brasil Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.

- de Giorgi, Alvaro. 2016. “¿Después de la violencia? Una reflexión sobre el caso uruguayo”. En: José López Mazz, Elizabeth Anstett y Denis Merklen (eds), pp. 33-44. Editorial Banda Oriental, Montevideo.
- _____. 2014. *Sanguinetti. La otra historia del pasado reciente*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.
- Delacoste, Gabriel. 2006. “El ochentismo”. En: Álvaro de Giorgi y Carlos Demasi (coord.), *El retorno a la democracia. Otras miradas*. pp. 21-46. Montevideo: Fin de Siglo.
- del Campo, Alicia. 2004. *Teatralidades de la memoria: rituales de reconciliación en el Chile de la transición*. Santiago de Chile: Mosquito Comunicaciones.
- Durkheim, Emile. 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Franco, Marina. 2014. La “teoría de los dos demonios”: un símbolo de la posdictadura en la Argentina. *Revista Contracorriente* 11 (2): 22-52.
- Garcé, Adolfo y Jaime Yaffé. 2014. *La era progresista*, Montevideo: Fin de Siglo.
- Daniel Gianelli. 2007. “El acto de la Plaza”, *Búsqueda*, 21, 4.
- Hanna, Andrea. 2014. El rol del productor en el teatro independiente. La producción es ejecutiva y algo más. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 50 (15): 75-80.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. 1970. “De la naturaleza y de la función del sacrificio”. En: Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Obras I. Barcelona: Barral.
- Iglesias, Mariana. 2010. “El ‘Día del Nunca Más’ en Uruguay”. En: Ernesto Bohoslavsky *et al.* (coords.), *Problemas de historia reciente del Cono Sur*. Vol. 1, pp. 147-169, Buenos Aires: Prometeo-UNGS.
- Jelin, Elizabeth. 2017. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kertzer, David. 2001. Rituais políticos e a transformação do Partido Comunista Italiano. *Horizontes Antropológicos*. (15): 15-36.,
- Lessa, Francesca. 2016. ¿Justicia o impunidad? Cuentas pendientes a treinta años del retorno a la democracia. *ILCEA* (26): 1-12.
- Marchesi, Aldo (ed.). 2013. *Ley de Caducidad un tema inconcluso. Momentos, actores y argumentos (1986-2013)*. Montevideo: CSIC-Trilce.
- Marchesi, Aldo y Winn, Peter. 2014. “Uruguay: los tiempos de la memoria”. En: *No hay mañana sin ayer*. pp. 121–204. Montevideo: Banda Oriental.
- Markarian, Vania. 2006. *Idos y recién llegados, 1967-1984. La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos*. México: Editorial de la Vasija-CEIU.
- Merenson, Silvina. 2016. *Los peludos. Cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay*. Buenos Aires: Gorla.
- Moreira, Constanza. 2004. *Final de juego. Del bipartidismo tradicional al triunfo de la izquierda en Uruguay*. Montevideo: Trilce.
- Perelli, Carina y Juan Rial. 1986. *De mitos y memorias políticas*. Montevideo.
- Reinbold, Jenna, 2017. *Seeing the myth in Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press,

- Rico, Alvaro (coord.). 2007. *Investigación histórica sobre Detenidos Desaparecidos. En cumplimiento del artículo 4 de la Ley 15.848*. Montevideo: Presidencia de la República.
- _____. 2005. *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005*. Montevideo: Trilce.
- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán. 1996. Mitos y creencias sobre la vida familiar. *Revista Mexicana de Sociología*. 58 (2).
- Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Salvi, Valentina. 2014. “‘Todos somos víctimas’. Transformaciones en la narrativa de la ‘reconciliación nacional’ en la Argentina”. En: José Luis Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*. San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro.
- Sikkink, Kathryn. 2008. From pariah State to global protagonist: Argentina and the struggle for International Human Rights. *Latin American politics and society* (1): 1-29.
- SERPAJ. 1989. *Uruguay nunca más: informe sobre la violación a los derechos humanos (1972-1985)*. Montevideo.
- Smith, Anthony. 1988. The myth of the “modern nation” and the myths of nations. *Ethnic and Racial Studies* 11 (1).
- Yaffé, Jaime. 2005. *Al centro y adentro. La renovación de la izquierda y el triunfo del Frente Amplio en Uruguay*, Montevideo: Linardi y Risso.

El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento¹

LYDIA DE SOUZA

Esta breve reflexión apenas pretende continuar trazando algunas líneas para el debate, las que venimos esbozando en algunos encuentros a propósito de generar una visión más amplia del trabajo antropológico desde nuestras propias comunidades científicas y siempre enmarcados en el contexto de una dimensión focalizada como “antropología comprometida” (de Souza 2016).

Heredera de la “investigación-acción”, se trata de una construcción de hace ya varios años, entendida desde varias caras y aristas entre los diversos autores. Como tal, es un campo permeable y endeble. Permeable porque el “compromiso” llega desde distintas áreas y acciones, colándose varias interpretaciones. Endeble, porque en su dinámica toma rumbos diversos conforme al punto espacio-temporal donde nos coloquemos. Esto implica pensar y repensar, asimismo, hacia dónde poner nuestro foco en una comunidad global, globalizada y globalizante, que nos exige nuevas categorizaciones, cada vez más provisorias.

Hacia un conocimiento antropológico

La primera cuestión a discutir sería: ¿cómo podríamos definir un “conocimiento antropológico” hoy en día? El conocimiento antropológico actual se enfrenta al desafío de una transversalización o atravesamiento por múltiples variables y no solamente geohistóricas o más puntuales de género, etnicidad u otras de raigambre social. Tal vez ya no exista un conocimiento antropológico per se, sino saberes antropológicos.

La metodología antropológica, como parte fundamental del conocimiento, se ha vuelto más –si cabe la expresión– creativa a la luz de técnicas que incorporan

1 Original tomado de: De Souza, Lydia. 2018. El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*. 1 (2).

otras aproximaciones e incluyen prácticas que involucran avances o desarrollos con características de mayor diversidad.

No estoy, por supuesto, afirmando que se hayan dejado de lado las bases metodológicas, sino que éstas se han visto empujadas a una reelaboración que acompañe visiones tanto fragmentadas como globales, micro o macro visiones y que –con toda justeza a mi criterio– echan mano, incluso, a la imaginación antropológica que se ve interpelada conforme lo requiere un mundo cambiante.

Si así no fuera, la antropología se hubiera convertido en un fósil, en una ciencia del pasado. Tal vez de un pasado colonial propiamente dicho. Sin embargo, creemos que el conocimiento antropológico y, por ende, la antropología como ciencia, se encuentra en toda su vitalidad y ha demostrado que puede adaptarse, mimetizarse con la dinámica del entorno y seguir construyendo desde los saberes. Ejemplo de esto han sido las propuestas escuchadas en los debates centrales de diversos congresos, cuando nos vemos frente a cuestiones vigentes como el extractivismo o la violencia con sus innumerables formas de ejercerla.

Pero aún más allá, el saber antropológico tiene hoy una relevancia político social indiscutible. Y por supuesto, consideramos que debe tenerla. Una impronta activa que nos re-sitúa en nuestras formas de comprender los universos posibles y nos obliga a plantarnos en lugares de compromiso. De manera que el conocimiento antropológico hoy ya no puede considerarse un bloque único, universal e inamovible, sino que diverge en saberes que corresponden a realidades norte-sur y/o este-oeste, adentros y afueras simbólicos y/o reales, sin que esto implique dicotomías irreductibles.

No podemos aceptar como evidente la existencia de puntos geográficos que definitivamente imparten o reciben conocimiento (sea a través de publicaciones, redes u otro tipo de intercambios comunicacionales). No obstante, esos saberes siguen determinadas lógicas locales, sin entender por tales aquellas que se constriñen solo a límites espaciales, aunque esta afirmación pueda parecer contradictoria.

Hacia un concepto geopolítico

Aquí vamos al concepto de lo geopolítico. Observamos que los contextos socio políticos actuales son lábiles. Entonces, ¿qué tipo de geopolítica deberíamos considerar? Seguramente una que no contenga las mismas categorizaciones que hace algunas décadas.

La geopolítica actual no puede enfocarse considerando puntos estancos del globo, sino que se cuele por los intersticios de todas las sociedades sin distinción. Y

esto por varias razones. La primera tiene que ver con las *relaciones de poder* de todas las jerarquías (verticales u horizontales) a contemplar y que, obviamente, trascienden las conceptualizaciones de dinámica más audaces, tejiéndose entre los entramados locales y globales.

La segunda, refiere a los *flujos humanos* en movimiento permanente, sea por expulsión, exclusión o elección, forzados por determinación o pseudo-auto-determinación. No entraremos aquí en estas definiciones en profundidad. Solo diremos que son flujos que arrastran políticas gubernamentales y reivindicaciones sociales en espejo, en las que se cuele, también, la aproximación geopolítica.

En tercer lugar, por arrastre o no de las anteriores razones, vemos cómo una multidimensionalidad y multiplicidad de aquellos *saberes* que llamamos tradicionales han ido ganando espacio, esto es, acercando nuevas visibilidades para diversas formas de entender el mundo, académicas y no académicas, intelectuales o no, científicas o no; con dualismos que se diluyen.

En cuarto lugar, estas relaciones de poder, flujos humanos, saberes que se visibilizan, transitan por *lo comunicacional global y local*, movimientos que pueden tener su origen en un punto y su destino en otro distante. Relaciones de redes en las que profundizamos en otros trabajos.

Por último, no podemos dejar de incluir en las nuevas categorizaciones que conforman la geopolítica de nuestro conocimiento, los emergentes desafíos para las comunidades antropológicas, desafíos que han crecido exponencialmente. Antes antropología aplicada, ahora comprometida, obligada a ocupar lugares de lucha y a defenderse. Y el compromiso implica salir de la academia, sumergirse en un campo de aquí y ahora.

Entramado del saber local y geopolítica

Parecería que intentáramos reeditar aquella vieja consideración de local/global, pero, lejos de eso, estamos considerando una idea compleja, donde nada es tan local ni tan global, sino que ambas categorías se atraviesan. Algo más cerca del concepto de Zygmunt Bauman de “glocalización”, la que veía como una “coexistencia matrimonial” que negocia la convivencia porque la separación no es una opción realista:

[...] aislado de las rutas de suministro global, al lugar le faltaría el material del que hoy en día surgen las identidades autónomas y los dispositivos que las mantienen vivas; y sin pistas de aterrizaje localmente improvisadas

y abastecidas, las fuerzas globales no tendrían donde aterrizar, dotarse de personal, reabastecerse y repostar. (Bauman 2011: 211).

El saber antropológico local se disemina y difumina por entre las referidas relaciones de poder, los flujos humanos en movimiento, saberes visibilizados, lo comunicacional y las nuevas prácticas antropológicas y sociales.

Ya no solo es la academia la abanderada del conocimiento antropológico o, por lo menos, no hay un solo sentido en el camino de este conocimiento. Las comunidades antropológicas deben estar alertas y seguir traduciendo, pero también identificando, en especial identificando, creando distintos saberes antropológicos.

La persecución de antropólogos y antropólogas no solo se da en Latinoamérica, específicamente en Brasil, al Sur, sino también al Oriente en Irán. El asesinato y tortura en Egipto de un doctorando italiano, estudiante de Cambridge, pone en cuestión relaciones internacionales, campos sensibles en su temática, relaciones académicas y más. Las migraciones, que se problematizan al Norte y afectan a la comunidad antropológica en cuanto individuos (vimos en su momento las dificultades que planteaba la realización de un congreso internacional de antropología en Canadá por cruzar sus asistentes escalas aéreas norteamericanas), pero también al Sur, en países como Uruguay que ha cambiado rotundamente su perfil migratorio.

Las discusiones en torno al cambio climático rebotan de un punto a otro del globo, las acciones violentas y fundamentalistas buscan contextos diversos. Los conceptos de nación deben revisarse en forma permanente.

Reivindicamos el Sur, pero también tenemos que estar alertas al Norte o no nos reconoceremos y aún peor, estaríamos reafirmando nuestro colonialismo. La producción, circulación y apropiación del conocimiento antropológico transita por los saberes antropológicos, pero también por los saberes construidos en un entramado local que contiene realidades socioeconómicas y políticas globales de los cuales no siempre dan cuenta los centrismos institucionales nacionales o metropolitanos.

El pulso geopolítico del conocimiento, en fin, está en un terreno complejo, dinámico y transversalizado.

Nos queda, entonces, estar alertas a un mundo inestable y desestabilizado, fortaleciendo nuestra propia comunidad antropológica atentos a las texturas sociales que nos desafían, esgrimiendo una ética del compromiso y desarrollando la imaginación antropológica. Es ésta la única manera de que el conocimiento antropológico constituya siempre un saber vivo, dinámico y continúe haciéndose

lugar en un contexto geopolítico que se diluye en el entramado local y no siempre puede visualizarse.

Referencias citadas

- Bauman, Zygmunt. 2012. *Esto no es un diario*. Buenos Aires: Paidós.
- de Souza, Lydia. 2016. Hacia una red de antropologías comprometidas. Ponencia en: Simposio “Políticas da Antropologia: as perspectivas das associações de Antropologia diante de um cenário de crises globais. WCAA-IUAES 30^a.RBA Brasil.
- _____. 2017a. El entramado del saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento. Ponencia en: Simposio del V ALA, junio de 2017, Bogotá, Colombia.
- _____. 2017b. Las asociaciones en el contexto de una antropología comprometida. Ponencia en Foro “Antropologías en el contexto actual de los países del Cono Sur” Ponencia Foro Asociaciones XII Reunión de Antropología del Mercosur (XII RAM), Misiones, Argentina.

Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación¹

RICARDO FRAIMAN Y MARCELO ROSSAL

Introducción: los disturbios de Euskal Erría

“En pocos minutos robaron todas las motos estacionadas en el centro comercial y el incendio de las casetas policiales arrojó otro dato preocupante. Además de la destrucción que sembró el fuego, la maniobra hizo que ‘desaparecieran’ por arte de magia las llaves de casi todas las puertas principales de las 36 torres. A muchos vecinos les quedó claro que hubo gente que aprovechó su oportunidad para enrarecer aún más el clima. Se estima que entre 150 y 200 personas participaron de los saqueos en la noche del crimen”.

Diario El País, viernes 3 de diciembre de 2004.

“Pero mientras esto sucedía, un grupo proveniente de varios asentamientos aprovechó la ausencia de seguridad policial para invadir el centro comercial del complejo, saquear los comercios y arrasar con bicicletas y motos estacionadas bajo las torres. ‘Vamos a robar todo, a ver quién nos para’ escuchó un vecino, tanto más aterrado cuanto había visto cómo habían sido robadas también las llaves de entrada de la mitad de las torres (de la 19 a la 37), que estaban en la garita policial ubicada en el centro de Euskal Erría 70. Paralelamente, las llamadas de los vecinos del complejo abarrotaban las líneas

1 Original tomado de: Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal. 2011. “Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación”. En: *Política pública y proyectos / modelos de intervención con jóvenes*, Volumen II. pp. 151 – 169. Quito.

del 911. Se les respondía que el operativo para brindar seguridad a la zona ya estaba en marcha”.

Semanario Brecha, 26 noviembre de 2004.

Los disturbios que se produjeron en los complejos habitacionales de Malvín Norte en noviembre del 2004 se saldaron con garitas policiales quemadas y comercios robados. Podríamos ensayar un paralelismo con los conocidos saqueos² de Buenos Aires tras la crisis de diciembre de 2001. En aquellos sucesos, nos cuenta Javier Auyero (2007) a través de una entrevistada, tampoco había policía: “no había nadie”. Los saqueadores porteños robaron comercios hasta vaciarlos, vulneraron rejas, puertas y ocasionaron todo tipo de destrozos en los locales comerciales. Sin embargo, los saqueadores argentinos -dirá Auyero- intentaron “defender la imagen del saqueador *bonrado* o *virtuoso*, sin culpa, sin pecado, que se ajusta a los dictados de la ley moral” (Auyero 2007: 53). La justificación se consigue a través de cientos de entrevistas en distintos medios de comunicación que permiten expresar la versión de los saqueadores. Nada de eso ocurre en nuestro caso. El saqueador uruguayo sólo es sujeto pasivo del discurso periodístico. Hay incluso versiones escritas de vecinos de Malvín Norte, pero ningún caso permite que el saqueador se explique:

Poco tiempo después un puñado de personas toman por asalto la garita y la incendian (al igual que otras), aprovechan para robarse los ciclomotores y bicicletas que normalmente quedan todas las noches en custodia y con cadenas, luego esta “banda” se dirige a los locales comerciales y destrozan dos de ellos, robándose las mercancías de una ferretería y un kiosco. Los vecinos todos perplejos e impotentes, indefensos y con pánico. (Christian Mirza, vecino de Malvín Norte).³

A diferencia del caso argentino, donde “los grandes ausentes en los testimonios de los participantes son los saqueados” (Auyero 2007: 55), el caso uruguayo tiene a los saqueados como sus únicos testimonios. ¿Se trata acaso de una homología inversa? Los motivos de los saqueos de Malvín Norte –que no hemos presentado aún– no permiten responder afirmativamente. En el caso argentino, los “saqueadores” no se distinguen de los vecinos, en el uruguayo, los *vecinos* apenas se distinguen de los comerciantes, los verdaderos “saqueados”.

2 Para apreciar las conceptualizaciones sociológicas de la noción de saqueo, ver entre otros Serulnikov (1994), Quarantelli y Dynes (1970), Hobsbawm (1958), Auyero y Moran (2007), Harries, Stadler y Zdorkowski (1980).

3 <http://www.chasque.net/vecinet/noti652.htm>

Podría ahora ensayarse una comparación más lejana: los saqueos de los suburbios franceses en 2005. El filósofo esloveno Slavoj Žižek los considera “[...] una protesta de nivel cero, un acto de protesta violento que no exige nada” (2009: 94). Las razones de las sinrazones de los disturbios franceses se encuentran en la falta: de demandas, de programa político... de sentido. Se trata, en suma, de una “violencia dirigida contra ellos mismos” (sus “coches incendiados” y sus “escuelas asaltadas”). La de Žižek es una interpretación orientada por una metafísica pesimista que sólo añora tiempos pasados donde la violencia colectiva producía un sujeto emancipador. Pero ninguna antropología podría aceptar violencias colectivas “sin sentido”; mucho menos ensayar una interpretación de ellas sin escuchar a sus protagonistas. Los saqueos uruguayos, como los disturbios franceses, son actos de pleno sentido, y, como tales, merecen una interpretación sociológica. Veamos entonces cuáles fueron los motivos de los disturbios de Malvín Norte.

El caso de la violencia policial

“Hijos de puta, ¡los voy a matar!” Esas palabras del agente policial cortaron la noche. Los seis muchachos a quienes se dirigía miraron espantados cómo se les acercaba el uniformado, de 31 años, un viejo conocido con quien habían tenido últimamente algunas tiranteces.

No había ningún motivo para terminar así. Ellos estaban en plena cantarola. Festejaban el cumpleaños de Patricio Villafán (18), alias “Pipi”, un chico de barrio, además de un fanático de “La Gozadera”, la conocida murga⁴ de Malvín. Los cánticos se referían a la otra pasión de la barra de amigos: Peñarol. De hecho a “Pipi” ellos le habían regalado una camiseta que estaban revoleando en el momento en que apareció el policía C.R.C.T. “Qué te hicimos, vo?, le preguntó Santiago Yerle, también de 18 años, uno de los amigos del homenajeado.

El agente les pidió que dejaran la cerveza. “Todos contra el muro, ahora”. Los muchachos obedecieron. Pero se quejaron de la actitud y del servicio 222 que éste prestaba en el complejo habitacional. (Diario El País, viernes 3 de diciembre de 2004).

4 En verdad no se trata de una murga sino de una comparsa de tambores. La murga es un género carnavalesco proveniente del sur de España que conserva plena vigencia en Cádiz, Montevideo y Buenos Aires, principalmente, mientras que la comparsa de tambores tiene un origen afro-uruguayo y pasó a ser un género carnavalesco (comparsa de negros y lubolos) ya en el siglo XX, aunque su origen se pierde con la esclavitud en la época de la Colonia y se basa en el candombe.

El policía vigilaba el complejo habitacional de Euskal Erría, contratado a través del *servicio 222* (el *dos veintidós*),⁵ cuando ocurrieron los hechos. El 222, como se conoce en la jerga policial, debe su nombre al artículo 222 de la ley 13.318 de 1964, que habilita la contratación privada de personal policial. El agente debía lidiar con las continuas demandas de los vecinos de la Comisión Administradora del complejo habitacional, no siempre concordantes con el procedimiento policial y la ley penal, pero sí persuasivas. La persuasión de la preceptiva vecinal proviene, en gran medida, de la precariedad del salario policial y de la facilidad con la que cualquier privado se deshace de la relación contractual –dando por terminado el acuerdo o cambiando de *efectivo policial*–. Pero también la policía suele compartir la moralidad vecinal y estar acostumbrada a cuidar los intereses de los “buenos vecinos” y los comerciantes.

La demanda social sobre la inseguridad de algunos vecinos del Malvín Norte fue procesada en el complejo Euskal Erría 70 de un modo hasta entonces poco usual: su Comisión Administradora Central decidió la contratación del servicio policial 222. A los agentes que solían cumplir este servicio se los aleccionaba oralmente con preceptivas recurrentes. La demanda de seguridad debía, para el caso de Euskal Erría 70, regular un territorio de más de diez hectáreas de propiedad común a los vecinos. Usualmente, la vigilancia policial se orienta a través de un conjunto de disposiciones legales atinentes a su procedimiento. Pero Euskal Erría es un territorio regulado por el contrato de copropiedad (propiedad horizontal), y a diferencia de la Ley, todo aquello que no se suscribe en el contrato es pasible de ser prohibido (Fraiman y Rossal 2009). Tenemos, entonces, un espacio semi-público, con calles y parques de acceso libre, donde el contrato prima sobre la ley y la vigilancia policial se ha privatizado.

“Nosotros te pagamos el sueldo. Nos perseguís a nosotros pero te hacés el oso con los chorros del barrio”, le gritó uno de los chicos.

Sebastián Chappui (17), otro del grupo de amigos, comenzó a cantar y con él todos los demás.

El policía caminó tres metros, giró sobre sus talones y regresó con un revólver calibre 22 en una mano y una pistola 9 milímetros en la otra.

Yerle le dijo al agente: “si vas a desenfundar, entonces tirá”.

[...] El primer baleado fue Lionel Villafán alias “Lyon”, de 15 años, hermano de Patricio. Asustados, todos corrieron por el sendero del complejo que une las torres, 35, 30 y 24.

5 Para acceder a una discusión detallada sobre el servicio policial “222” ver Paternain (2008), Fraiman y Rossal (2009).

Mientras corría y hacía un giro, Chappui sintió el ardor de la herida en el brazo derecho y otra bala que pasó muy cerca de su cuerpo. Unos segundos después pudo refugiarse en la torre 24, donde vive con sus padres.

Santiago Yerle no tuvo la misma suerte. Cuando trataba de huir una bala le dio en la nuca y cayó desplomado tratando de esconderse detrás de un árbol, situado a 25 metros del lugar del incidente.

Germán Montero, de 19 años, trató de auxiliar a su amigo. De hecho, lo arrastró unos metros en lo que pareció una larga pesadilla.

Pero cuando vio al agente acercándose a los tiros, pensó que si lo dejaba quieto podría salvar a ambos. Se equivocó. El agente caminó hasta donde yacía Santiago y lo remató. Una bala impactó en el hemitórax de Yerle. Fue uno de los siete disparos que recibió. Diario El País, 3 de diciembre de 2004.

El policía tuvo que ser auxiliado por dos agentes que realizaban también servicios 222 en la zona para escapar del tumulto popular que clamaba por justicia y castigo al homicida. La intervención de los dos policías no alcanzó y se requirió de la asistencia de tres nuevos patrulleros para poder evacuar a los policías. La retirada total de la policía, que volvió un día después para (re)establecer el orden con su cuerpo militarizado, dirigió la violencia hacia los *vecinos* y comerciantes del barrio. Hacia aquellos que habían contratado el servicio 222, hacia quienes, entre aquellos, sostenían que el delito provenía del “cante”.⁴

Malvín Norte ¿zona roja?

A partir de 2004 este barrio montevideano pasa a ser señalado como zona roja, esto es, pasa a ser considerado como un barrio “peligroso”, como un barrio con un alto índice de ocurrencia de delitos. Si bien el delito no aumenta de modo significativo, el barrio es estigmatizado por los medios de comunicación y considerado por la fuerza pública como un “barrio problemático”.

Malvín Norte se encuentra a seis cuadras de la playa Malvín de Montevideo, una de las zonas de mayor valor inmobiliario de la ciudad y espacio público recreativo de gran importancia; se encuentran en él todos los servicios públicos y la infraestructura de servicios vinculada a la juventud sería, a priori, excelente: hay escuelas, liceos, clubes deportivos, hasta la universidad pública a través de su Facultad de Ciencias.

En el barrio se encuentran todas las formas de habitación que existen en Montevideo y, por consiguiente, todas las formas de regulación del espacio urbano: asentamientos irregulares, Complejos Habitacionales, *Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua* y el tradicional barrio amanzanado. Los asentamientos irregulares están en el barrio desde finales de la década del cuarenta. En Uruguay se los llama popularmente –no sin ironía– cantegriles, en recuerdo del Cantegril Country Club de Punta del Este, e implican la forma de vida más dura existente en Malvín Norte: casas precarias de chapas, nylon y cartón a orillas de una cañada (en el caso del asentamiento de Candelaria) o a continuación de un complejo habitacional (caso del asentamiento Aquiles Lanza).

El barrio presenta un fuerte malestar en relación a la violencia y la criminalidad a la cual se asocia, desde el discurso vecinal, a los jóvenes, especialmente a los provenientes de los asentamientos. Este malestar, que algunos prefieren llamar “sentimiento de inseguridad” (Kessler 2009) o “sensación de inseguridad”,⁶ no ha parado de crecer en Montevideo en general y en Malvín Norte en particular. Es a partir de los hechos narrados que se declara al barrio como *zona roja*, proceso de nominación que comienza, como veíamos, cuando un joven de 18 años es asesinado por un policía por problemas de convivencia entre *jóvenes* y *vecinos*.

Las cifras criminológicas han aumentado en el barrio, pero se sitúan por debajo de la media montevideana. Las cifras de pobreza e indigencia, con las que las anteriores son siempre asociadas en el *discurso de la inseguridad*, son también más bajas que la media. Entre los jóvenes del barrio, sin embargo, el estigma ha sido introyectado y es desde el estigma que unos pocos actúan: desde la *mendicidad abusiva* a la rapiña: “no seas *antichorro*”, le dice un joven a otro, frente a la posibilidad de una denuncia.⁷ Y tal alocución revela la identificación y el uso de la categoría estigmatizante: *chorro*.⁸

Las cifras de encarcelamiento son elocuentes y quienes delinquen generalmente terminan privados de libertad muy rápido: hay más de nueve mil presos en Uruguay,⁹ en una población de poco más de tres millones de habitantes. Y entre los jóvenes de los asentamientos del barrio la familiaridad con la cárcel comienza a ser parte de una afirmación identitaria.

6 El Dr. Rafael Bayce (2010) ha señalado en diversas ocasiones que le resultaba razonable la metáfora de la temperatura real y la sensación térmica para el caso de la seguridad pública. El primer responsable de la seguridad en Uruguay que la utilizó públicamente fue el ex ministro del Interior Dr. Juan Andrés Ramírez (período de gobierno del Dr. Lacalle, 1990-1995).

7 Dicho en entrevista por un joven dirigente de la hinchada del Club Unión Atlético de Básquetbol y habitante del barrio.

8 Sinónimo popular de ladrón.

9 Para consultar datos actualizados ver: Censo Nacional de Población Carcelaria (2010), FCS-MI.

Los *vecinos* (los habitantes de los asentamientos -al igual que los jóvenes- no son *vecinos*) se alarman ante el consumo de drogas y el delito. Es en este contexto donde el vecino es el sujeto de las políticas públicas de *participación*. Al *vecino* están destinadas las convocatorias y para él, “puesta” *la Mesa*. Los *jóvenes* (se incluye también a *niños* y *adolescentes*) son objeto. Objeto de discursos y prácticas para “sacarlos de la calle”, para que tengan “recreación”, para que estén en los centros escolares -pues la “falta de educación”, “la pérdida de valores” y “la droga” producirían la inseguridad.

Para los actores paraestatales (Fraiman y Rossal 2008) que coparticipan con el Estado en la gestión de las políticas sociales del barrio¹⁰ esta realidad es directamente desconocida: se trata de “adolescentes vulnerables”. Es a partir del *desconocimiento* (Bourdieu 1997) que se realizan políticas que no reconocen las responsabilidades de provisión económica -típicas de un adulto para la moralidad de las clases medias- de un... ¿*adolescente, joven, adulto?* de 16 años en la extrema pobreza. Y es a partir *del (re)conocimiento* de los “derechos del niño y el adolescente” y de la apreciación socio-céntrica recién aludida, que se impone la “recreación” como el paradigma de las políticas sociales para los *adolescentes*. Sin embargo, la “recreación” no es algo reclamado por ellos ni algo que los convoque. Estos fracasos acaban reproduciendo la idea de una supuesta apatía de adolescentes y jóvenes, al tiempo que no evitan configurar trayectorias que muchas veces acaban en la cárcel.

Si bien en el asentamiento la edad promedio de los habitantes es mucho más baja que la edad promedio del resto del barrio, allí se es *adolescente* por muy poco tiempo. Los datos de la reciente Encuesta Nacional de Juventud (2008) lo demuestran: los jóvenes más pobres se “emancipan” mucho antes, pero, tal vez, nunca lleguen a ser vecinos

Las trampas de la participación: la Mesa Local de los referentes vecinales

El discurso de la inseguridad suele demandar represión como respuesta al problema del delito sobre la propiedad. La respuesta estatal ha variado en los últimos años, pero aquí nos interesa ocuparnos de la respuesta que recibieron las demandas de los vecinos a través de un dispositivo particular: la Mesa para la Convivencia y Seguridad Ciudadana. Esta no es más que una reunión semanal entre

10 En entrevista en el SOCAT (Servicio de Orientación, Consulta y Articulación Territorial) que se encarga del barrio, una asistente social nos decía que los jóvenes del asentamiento no son delincuentes, pero también afirmaba que no lograban reclutarlos para las actividades de recreación que para ellos se organizan y que en sus trayectorias la cárcel era una realidad esperable.

vecinos, representantes de la *sociedad civil organizada* y miembros de distintas instituciones del Estado. Pretende ser una instancia de diálogo, de participación y toma de decisiones. Pero antes de describir su particularidad malvinense, hagamos algo de historia.

En Malvín Norte, al igual que en el resto de la ciudad, son las políticas de descentralización de la Intendencia Municipal de Montevideo, gobernada desde 1989 por el Frente Amplio,¹¹ y las políticas de seguridad del Ministerio del Interior (gobierno del Partido Colorado y posterior gobierno del Frente Amplio) las que (re)producirán el imperativo moral de la *participación*. Aunque hay diferencias entre el dispositivo llevado adelante por el gobierno del Partido Colorado (1999-2004), las Comisiones Barriales de Seguridad, y el gobierno del Frente Amplio, que desarrolló las Mesas Locales para la Convivencia y la Seguridad Ciudadana. Como puede verse ya desde la denominación, el aporte del progresismo político del Frente Amplio hizo hincapié en la *convivencia*, reconociendo allí la posibilidad de un dispositivo dialógico más incluyente. Mientras las Comisiones Barriales de Seguridad partían desde un discurso social específico, el de la (in)seguridad, las Mesas Locales para la Convivencia y la Seguridad Ciudadana, también apuntan a la complejidad de la convivencia barrial y a lo dialógico como método. La convivencia, así definida, considera que buena parte de los *problemas* del barrio se solucionarían mediante el diálogo, mientras que la *seguridad* sería un derecho que exige un locus donde ser reclamado.

Financiadas, al igual que el dispositivo anterior, por organismos de cooperación internacional,¹² tomaron en sus prácticas una cotidianeidad y una dimensión ritual muy diferente a otras instancias de participación. Se han descrito otras “mesas” puestas por el Estado (Bronz 2009: 265-266, Bronz y Fraiman 2009), con dinámicas rituales derivadas de un marco legal. Para nuestro dispositivo, sin embargo, ni puede encontrarse la resolución ministerial que lo ha creado, existiendo sí, *términos de referencia* para la contratación de consultores, marcos lógicos para el desarrollo de las actividades e *informes técnicos*. El Estado sirve la mesa sin dar(se) los instrumentos legales para su actuación. La participación se resuelve en las relaciones cotidianas y “locales” entre los representantes del Ministerio del Interior, las autoridades municipales y los vecinos que asisten a sus encuentros.

11 Partido político gobernante en Uruguay. Fundado como coalición de izquierdas en 1971, creció electoralmente sin desmayos (considerada la interrupción dictatorial entre 1973 y 1984-5) hasta obtener el gobierno nacional en las elecciones de 2004 (Tabaré Vázquez) y renovarlo en 2009 (José Mujica).

12 Las Comisiones Barriales de Seguridad se relacionaron organizativamente con el Programa de Seguridad Ciudadana financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo, mientras que las Mesas Locales para la Convivencia y la Seguridad Ciudadana fueron financiadas en buena medida por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

La Mesa –que se convertirá en sujeto– legitima sus acciones amplificando la voz vecinal, generando una ilusión de representatividad: el *referente vecinal* puede, como veremos, transformarse en el barrio que habla.

La Mesa de Convivencia y Seguridad Ciudadana apeló a un sujeto “local”, el *vecino*, y, aunque invitó también a Organizaciones No Gubernamentales que trabajan en el marco paraestatal del Ministerio de Desarrollo Social (de dónde emanan las políticas sociales en Uruguay) y a la institución rectora de la infancia y la adolescencia (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, INAU), es con los representantes barriales del municipio (Centros Comunales Zonales)¹³ y del Ministerio del Interior que se gestionan las Mesas semanalmente. Los actores legítimos de estas políticas, tanto de las antiguas Comisiones Barriales de Seguridad como de las Mesas Locales de Convivencia y Seguridad, son los *vecinos*.

De las políticas de *participación* barrial de Montevideo, que descentralizaron la gestión a través de los Centros Comunales Zonales, pero que instrumentaron además mecanismos electivos universales, quienes efectivamente votan y son elegidos, son *vecinos*. Más allá de la potencial universalidad del voto, de las elecciones barriales participa menos de una décima parte del electorado y el perfil de los votantes es fuertemente vecinal: personas mayores de 35 años que participan en *comisiones vecinales*, otras organizaciones de la sociedad civil y militantes de los partidos políticos. Es decir, suelen participar los ya participantes.

Y aquí hay que comprender algo. La *participación* es hoy protagonista de nuevas formas de gobierno que descansan, en gran medida, en la gestión de los distintos dispositivos de las políticas sociales. En Uruguay tienen dos particularidades: se encuentran bajo la égida del Ministerio de Desarrollo Social y son gestionadas por la *sociedad civil organizada* a través de distintas Organizaciones No Gubernamentales (hoy algunas licitaciones ya convocan a OSC, Organizaciones de la Sociedad Civil).

El discurso de la descentralización y la *participación* local es hegemónico en el diseño de las políticas sociales, pero fuera de los técnicos de las ONG u OSC, participan los llamados “referentes vecinales”, que suelen ser *vecinos* actuando como verdaderos referentes, en su sentido lingüístico: son el barrio mismo que habla. Y aquí bien vale una digresión. El lenguaje, en su expresión referencial, suele designar *algo* con un nombre. Hay en ello una forma de individualización cuyo límite dependerá de los criterios taxonómicos de cada sociedad. Pero siempre se trata de un proceso que designa algo con un nombre. En el caso que

13 Jurisdicción municipal interna al departamento de Montevideo, ciudad capital de Uruguay. Admiten niveles de participación vecinal y se encargan de tareas inherentes a la gestión municipal local. Hoy día, por la Ley 18567 del 13 de setiembre de 2009, se han creado alcaldías, a modo de tercer nivel de gobierno y administración

analizamos la ilusión de referencialidad se monta cuando el referente designado es *alguien* y no *algo*. A ese alguien que recibe el nombre de “referente” se le enlaza referencialidad: el barrio (o, en otros casos, el “género”, la “Facultad”, la “ONG”, etcétera.). La paradoja del asunto es que el problema no se encuentra en el enunciador –el que designa¹⁴, sino en *el* enunciado –no la sentencia, sino el verdadero enunciador enunciado– y *lo* que él enuncia –*lo* enunciado enunciador–. El criterio de representatividad no está democráticamente instituido y la participación en estas mesas está reglada por los vínculos que estos habitantes tienen con las propias organizaciones financiadas por el Estado. Estas políticas apelan a la participación de la *comunidad* y el sujeto de esa comunidad es el *vecino*. Como hemos señalado en otro lugar (Fraiman y Rossal 2009), los jóvenes y los habitantes de los asentamientos no son considerados *vecinos*. Pero sí lo son los “referentes vecinales” que, aunque provengan de un asentamiento, están avecinados, legitimados por su contacto con las ONG que con ellos trabajan.¹⁵

Henkel y Stirrat (2001) asocian explícitamente la *comunidad* con la *participación*. Sostiene que la idea actual de *participación* tiene su origen en la esfera de la religión. Incluso aventuran su filiación protestante: a partir de la Reforma la relación de los creyentes con Dios evitará la mediación de la jerarquía eclesiástica. El “buen cristiano” deberá participar de los asuntos de su comunidad, participar de la liturgia y de la lectura de las escrituras, para ganarse la salvación. La *participación protestante* se convertirá así en un imperativo moral (Henkel y Stirrat 2001: 174). Pero uno que desande jerarquías y “empodere” –el anacronismo es ex profeso– a las personas. Para la Europa nórdica, puede rastrearse el origen religioso de la participación a través del principio organizacional de la “subsidiariedad”. El mismo que fue entronizado por el artículo 5 del Tratado de la Comunidad Europea.

Para estos supuestos protestantes de la comunidad, el sujeto es participante legítimo por el hecho mismo de su individualidad en el marco comunitario. Habrá sí líderes comunitarios, personas que expresen los más altos valores de la comunidad: el pastor, el maestro, el médico, el empresario; estos líderes son siempre consensuales y no necesariamente electivos. El movimiento de la reforma protestante quitó el lugar jerárquico que tenía la Iglesia en la vida social aumentando la cantidad de intérpretes legítimos de la Biblia.

14 Aunque las prácticas y representaciones por las cuales los referentes son designados merecerían un estudio sociológico de mayor profundidad. Pues dichas prácticas, en realidad, son de asignación y designación simultáneamente.

15 Este tipo de reclutamiento (esta es la palabra nativa que utilizan los técnicos de las ONG) es central para el funcionamiento de los proyectos de desarrollo *local participativo*: estos dispositivos requieren asegurarse la presencia periódica de vecinos. Ellos refrendan la participación y permiten evaluar positivamente el avance del proyecto. En general, los proyectos de desarrollo *local participativo* son llevados a cabo por ONG que deben demostrar (ante las agencias financiadoras del Estado u Organismos internacionales) su buena evolución mediante la participación y el “desarrollo” de la *comunidad local*.

Y esta idea protestante de la participación es la que domina en el discurso de las agencias transnacionales que la promueven (Fraiman y Rossal 2008). Pero en el caso uruguayo, tenemos una sociedad de origen católico, con un proceso de secularización temprano que aunó laicismo a escolarización y ciudadanía. El concepto de ciudadano sustituyó las implicancias políticas del *vecino*. *Vecino* pasó a ser, meramente, la categoría nativa que designa al padre o madre de familia, habitante de un barrio. Y la participación en Uruguay es *participación* política, la que adopta distintas formas de la delegación y la representatividad. La relación entre individuo y sociedad –o Estado– será una relación de discontinuidad, a diferencia del proceso civilizatorio comunitario –o sajón– donde la relación individuo y comunidad es de continuidad.

A partir de los años noventa, el discurso de la *participación* se nutre de dos vías –la mayoría de las veces– paradójicamente concordantes. La más reciente surge del discurso transnacional: de los organismos multilaterales de crédito (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, etc.), de las agencias de cooperación internacional (PNUD, AECID, etc.) y de las ONG vinculadas a ellos (la lista es asombrosa). La segunda vía deriva de la apropiación simbólica, por parte de la izquierda uruguaya, de la revolución artiguista y sus mecanismos de democracia directa, que hacen del concepto de vecino un sujeto político de carne y hueso: el participante de la *comunidad política* de la revolución artiguista. Y es en dispositivos como la Mesa de Convivencia y Seguridad Ciudadana donde estas dos vías discursivas –con sus efectos prácticos– que representan procesos civilizatorios distintos, con “individuos” y subjetividades políticas opuestas, hacen coincidir artificialmente la *comunidad* y la *sociedad*. El resultado es la ilusión de *participación*.

La participación uruguaya también persigue el “empoderamiento”. Pero ¿a quién ha “empoderado” esta hegemonía del vecino en los asuntos de la seguridad y la convivencia? La idea de “*empowerment*” subestima las condiciones rituales y formulaicas de los dispositivos de participación. Subestima a quiénes “tienden la mesa” –se trate del Estado, de organizaciones del campo del poder transnacional o de la *sociedad civil organizada*– y subestima el establecimiento de la agenda, tanto de sus tópicos como de la periodicidad de su tratamiento. Pero el diseño de dispositivos de participación subestima, a su vez, la historia social de Uruguay, y, supone, sin más, la existencia de comunidades con subjetividades acordes.

La Mesa, nuestro caso, convierte la voz de pocos *vecinos* en la voz legitimada del barrio. El proceso de legitimación ni es representativo y democrático, ni participativo y referencial; es una extraña ilusión, que parece mezclar ambos. Al reunir la voz de los vecinos –a partir de la ilusión de referencialidad ya descripta– con las voces de los distintos representantes de las instituciones del Estado, la Mesa adquirirá voz *qua* asamblea. Y el tono de su voz, la objetividad del

modo impersonal: “Se decidió apoyar el gimnasio para sacar a los niños de la calle”; “se trató el tema ya y se decidió hacer gestiones ante la Intendencia de Montevideo”. Distinto es, sin embargo, cuando el consenso vecinal de la *Mesa* se rompe y las tensiones aparecen. Es cuando *lo* decidido –o a decidir– se pone en cuestión y cada vecino deja de ser *referente*, que adviene la *representación* como impugnación de la referencialidad y la ciudadanía como derecho. Pero esto sólo ocurre cuando los trampeados son los vecinos.¹⁶

Los *referentes vecinales* no son ni los que mejor representan nuestros valores comunitarios (caso sajón), ni a los que legamos nuestra voz y voto (caso latino). Pero su voz, legitimada a través de la entronización de *la Mesa*, que oficia como sujeto autorizado para tratar la convivencia y seguridad barrial, no hace más que (re)producir los estigmas diarios con los que se califica y clasifica a los habitantes más pobres del barrio.

Referencias citadas

- Auyero, Javier. 2007. “La moralidad de la violencia colectiva: el caso de los saqueos de diciembre de 2001”. En: *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Buenos Aires: Paidós
- Auyero, Javier y Timothy Moran. 2007. The Dynamics of Collective Violence: Dissecting Food Riots in Contemporary Argentina. *Social Forces*. 85 (3): 1341-1367.
- Bayce, Rafael. 2010. Conferencia dictada en “Jornada sobre violencia y seguridad ciudadana”. Montevideo, FESUR-Ministerio del Interior.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bronz, Deborah. 2009. “Participacao ou consulta? Práticas de negociacao e politicas de compensacao na implantacao de projetos industriais no Brasil: o caso dos ‘pescadores de petróleo’”. En: *Política, instituciones y gobierno: abordajes y perspectivas antropológicas sobre el hacer política*. Buenos Aires: Antropofagia.

16 En el caso etnográfico esta impugnación se dio a propósito de un realojo que el Estado (Intendencia de Montevideo y Ministerios de Vivienda y Desarrollo Social) proponía de un asentamiento a los apartamentos vacíos de Euskal Erría e INVE 16. Ahí, los vecinos del barrio de La Unión apoyaban el realojo y los vecinos que iban a recibir a las familias del asentamiento lo impugnaban. En la Mesa Local se trató el tema y se enfrentaron los vecinos de la Unión con los vecinos de los complejos de Malvín Norte. Éstos vecinos impugnaron la *representatividad* de la Mesa si no se consideraba su opinión y amenazaron, en base a la *representatividad* de miles de vecinos, con dejar de pagar sus cuotas en el Banco Hipotecario (Fraiman y Rossal 2009).

- Bronz, Deborah y Ricardo Fraiman. 2009. Grupo de interés: análisis crítico sobre el emprendimiento del método en la gestión empresarial de los grandes proyectos industriales del Brasil. *Análisis organizacional. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*.
- Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal. 2009. *Si tocás pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia*. Montevideo: Ministerio del Interior-PNUD-AECID.
- . 2008. El retorno del Estado. Políticas sociales y comunidad(es) imaginada(s) en Montevideo. *Anuario de Antropología Social en Uruguay*. Montevideo: Nordan.
- Harries, Keith, Stephen Stadler y Todd Zdorkowski. 1980. "Seasonality and Assault: Explorations in Inter-Neighborhood Variation. *Annals of the Association of American Geographers* 74 (4): 590-604.
- Henkel, Helga y Roderick Stirrat. 2001. "Participation as Spiritual Duty; Empowerment and Secular Subjection", En: *Participation. The new tyranny?* Londres: Zed Books.
- Hobsbawm, Eric. 1958. *Social bandits and primitives rebels: Studies in Arbaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries*. Glencoe: Free Press.
- Instituto Nacional de Estadística. 2008. *Encuesta Nacional de Juventud*. Montevideo: INE-INJU.
- Kessler, Gabriel. 2009. *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quarantelli, E. y R. Dynes. 1968. "Looting in civil disorders: an index of social change", En: Massotti y Bowen (eds.) *Riots and rebellion: Civil Violence in the Urban Community*. Beverly Hills: Sage.
- Serulnikov, Sergio. 1994. When Looting Becomes a Right: Urban Poverty and Food Riots in Argentina. *Latinoamerican perspectives*. 21 (3): 69-89.
- Zizek, Slavoj. 2009. *Sobre la violencia. Seis reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

La globalización del fútbol durante la crisis de 1930: Uruguay y la primera Copa del Mundo¹

STEFAN RINKE Y FLORENCIA FACCIO

La historia de los comienzos del fútbol condensa una de los más tempranos procesos de la globalización cultural que marcó las primeras décadas del siglo XX (Rinke 2007: 187-209). Este artículo discute la primera Copa del Mundo, jugada en Uruguay en 1930, como uno de los momentos fundacionales del fútbol moderno global. Las preguntas orientadoras serán por qué Uruguay fue especialmente adecuado para ser el anfitrión de un evento deportivo que, por primera vez, se centró exclusivamente en el fútbol y que, además, tenía una agenda global. ¿Por qué tal evento sucedió exactamente en el momento en que la Gran Depresión golpeó el mundo, produciendo una crisis sin precedentes y un freno en el proceso de globalización que de modo sostenido venía desarrollándose desde la década de 1880? El artículo presenta el contexto uruguayo de los años veinte y comienzos de los treinta, discute el evento del campeonato de 1930 y esboza algunas reflexiones respecto a una historia de la Copa del Mundo en perspectiva transnacional.

Uruguay y su fútbol hasta la década del veinte

Las primeras dos décadas de siglo XX son usualmente consideradas como el apogeo del Uruguay moderno. En esos años, se transformó el caótico sistema político y Uruguay comenzó a ser considerado un modelo de estabilidad en América Latina. En comparación a otros países de la región, Uruguay experimentó una temprana ampliación democrática y un activo intervencionismo estatal en asuntos sociales. Al compás del crecimiento económico exportador el país prosperó y en ese marco emergió una nueva clase media profesional. José Batlle y Ordóñez, dos veces presidente y la figura política más influyente hasta 1930, introdujo legislación y políticas muy progresivas que incluyeron la jornada de trabajo de ocho horas,

1 Original tomado de: Del football al fútbol/futebol: historias argentinas, brasileras y uruguayas en el siglo XX. - *Estudios AHILA de historia latinoamericana*; (11).

los fondos de pensión y una notable expansión del sector educativo. Uruguay generaba crecientes expectativas, no pocos lo miraban como un moderno y excepcional país modelo, y más de 200.000 inmigrantes –un equivalente al 10% del conjunto de la población– lo eligieron durante los años veinte como su nuevo lugar de residencia!

Las primeras tres décadas del siglo xx fueron los años formativos de e nueva sociedad de masas. Con ellos llegaron nuevos medios y tecnologías de comunicación que, a su vez, hicieron posible nuevas formas de consumo. En Montevideo, la ciudad capital que estaba en constante crecimiento, la arquitectura moderna –incluyendo los primeros rascacielos– los automóviles, el transporte y los servicios públicos transformaron el espacio urbano. Las innovaciones técnicas y materiales aparecieron a un ritmo veloz y cambiaron profundamente las formas de vida. En la escena cultural, formas populares de moda, entretenimiento, música, danzas y cine ganaron mayores seguidores, cuestionando las costumbres y valores sociales tradicionales. Al igual que en otras grandes ciudades del Cono Sur latinoamericano, Montevideo experimentó el crecimiento de la cultura de masas en la esfera pública, mientras que la cultura de élite –hasta entonces dominante– perdió su exclusividad o se abrió a mayores sectores de la sociedad. Paralelamente, la idea uruguaya de nación fue reimaginada, apoyándose en ideas e iniciativas socialmente más inclusivas que crecientemente irían incluyendo actividades populares y deportes competitivos como indicadores de nuevas y emergentes identidades colectivas y nacionales (Bouret y Remedi 2009: 13-15). “Uno de los efectos” de estas profundas transformaciones en la sociedad uruguaya y de la moderna legislación social fue la ampliada disponibilidad de tiempo libre para segmentos más amplios de la sociedad. El discurso oficial enfatizaba la forja del cuerpo de la nación y su salud.

Fue en ese marco donde el Estado, activamente involucrado en difundir y promover un programa civilizador para su heterogénea población inmigrante, encontró en el deporte un relevante recurso de intervención social. Así, muchas de sus agencias motivaron a los ciudadanos a usar la escena pública como un espacio donde aprovechar su tiempo libre de una manera racional y socialmente responsable y mantener cuerpos sanos a través del ejercicio al aire libre, Mientras que los entretenimientos tradicionales como la pelea de gallos y la corrida de toros fueron legalmente prohibidos en 1918, el Estado sistemáticamente patrocinó la necesaria infraestructura para la práctica de algunos deportes. Disponiendo de generosos fondos, la Comisión Nacional de Educación Física, fundada en 1921 y compuesta de políticos y empleados estatales de alto nivel, se encargó de difundirlos en los colegios públicos del país. El objetivo general era la “mejora de la raza”.

Así, los campos de juego multiplicaron su número en los espacios urbanos de 3 en 1913 a 75 en 1929 (Rodríguez 1930: 6-9). Las tardes, los fines de semana

libres y las vacaciones –ahora disponibles para algunos uruguayos, especialmente de la clase media–, se asociaron a las actividades al aire libre, preferiblemente en entornos naturales, parques recién construidos y, cada vez más, la playa. La tendencia también correspondió a nuevos ideales de belleza del cuerpo masculino atlético, que era promocionado masivamente en diarios y revistas. Las transformaciones resultantes captaron la atención de visitantes extranjeros como el arquitecto modernista Le Corbusier, quien dijo en 1930: “En Uruguay veo que la gente vive bien, que la vida acá se disfruta; aquí tu puedes percibir un espíritu deportivo...” (Bouret y Remedi 2009: 216). En ese momento, el fútbol se estableció firmemente como el deporte de más peso y presencia en la sociedad uruguaya. En su forma moderna, el fútbol llegó a América Latina a finales del siglo XIX y fue un fenómeno urbano.

En una ciudad puerto como Montevideo, los contactos con el resto del mundo eran la norma y las nuevas formas de entretenimiento se hicieron un lugar en la vida cotidiana de la ciudad. Como en otros lugares, fueron los marineros y comerciantes ingleses los que introdujeron el fútbol en Uruguay. Formaron una comunidad de emigrantes en Montevideo y fundaron en 1874 una escuela inglesa (English High School) en donde comenzó a practicarse deporte, entre ellos el fútbol. Los ingleses desempeñaron un rol importante en el sector de exportación uruguayo y mantuvieron muchas inversiones en sectores clave de servicio y transporte. La transferencia del fútbol fue parte de una ola de globalización que entre 1880 al 1930 no solo tuvo elementos económicos sino también culturales. En Uruguay el fútbol fue primero adoptado por las llamadas élites criollas que admiraban a Europa y buscaban imitar sus formas de vida y costumbres.

Esta mentalidad fue quizás mejor expresada por el filántropo y abogado chileno José A. Alfonso, ya en 1901: “Nuestros juegos nacionales nada valen en comparación con los clásicos juegos ingleses, football”, cricket, etc. Están estos últimos admirablemente dispuestos para que, mediante ellos, surjan lozanas en los jóvenes no solamente condiciones de virilidad física, sino también cualidades morales inapreciables” (Santa Cruz 1995: 16). Tal como en otros países del Cono Sur, desde inicios del siglo xx los equipos ingleses hicieron giras en Uruguay; de ese modo, evitaban el invierno europeo y ganaban dinero. Los partidos contra equipos locales convocaron a unas audiencias cada vez más masivas y algunas expresiones anglófonas se fueron haciendo un lugar en el habla cotidiana de los uruguayos (Goldblatt 2007: 132-133). ¿Fue esta una penetración pacífica o una conquista pacífica?

La temprana criollización del deporte en el contexto latinoamericano esgrime contra la tesis de la penetración. El fútbol perdió pronto su carácter de élite cuando personas de todas las edades y estratos sociales comenzaron a jugarlo en sus barrios y pronto formaron sus propios clubes. Lo que en 1892 empezó como

el Central Uruguay Railway Cricket Club (CURCC) se convirtió oficialmente en el Club Atlético Peñarol de Montevideo en 1914 (Luzuriaga 2009: 53-76, Álvarez y Haberkorn 2005: 19-29, 99-101). Su competencia, el Club Nacional de Football, también resultó de la fusión de experiencias inmigrantes y criollas entre el Montevideo Football Club y el Uruguay Atlético Club. Su nombre, Nacional, fue también una decisión conscientemente tomada en oposición a la exclusividad y arrogancia de los clubes británicos. La primer Liga Uruguaya de Fútbol fue organizada en 1901 y muy pronto algunas palabras inglesas como football se hispanizaron y devinieron en “fútbol” (Page 2002: 36).

Sin embargo, el surgimiento del fútbol no solo causó entusiasmo. Surgieron críticas conservadoras y algunos empleados estatales observaron con disgusto y miedo el furor de las masas de espectadores que los partidos provocaban: “Casi todos los deportes suelen degenerar en juego brusco cuando los espectadores suman cantidad”, comentaba la Revista Nacional de Higiene y Salud en 1919. Estas voces temían la pérdida de “cultura” y el aumento del “barbarismo”, especialmente de parte de los fanáticos. En el otro lado del espectro político, los partidos de izquierda también desconfiaron del nuevo deporte. Para los líderes del movimiento de trabajadores el fútbol no era más que una distracción de la necesaria conciencia de clase y del espíritu combativo. Los socialistas y anarquistas observaron con preocupación el dominante lugar del fútbol en la vida diaria de muchos de los trabajadores. Solo el Partido Comunista lo usó para sus propios objetivos formando la Federación Roja del Deporte (Bouret y Remedi 2009: 291).

Hacia la segunda década del siglo xx el fútbol sudamericano se había emancipado de sus orígenes europeos y devenido en un deporte que ya nadie asociaba con extranjeros. En esos años las asociaciones nacionales de fútbol –entre ellas la uruguaya– buscaron agruparse y, en 1916, fundaron la Confederación Sudamericana de Fútbol y acordaron realizar el Campeonato Sudamericano como una competencia periódica. Fue la primera asociación continental de fútbol y fue también una expresión de la autoestima latinoamericana cuando la guerra paralizaba el deporte en Europa. El político uruguayo y presidente de la liga de fútbol, Héctor Gómez, lideró la iniciativa. El segundo campeonato se celebró en 1917 en Montevideo, donde se inauguró el nuevo Estadio Pereira en el Parque Central. Los partidos fueron dominados por Uruguay y Argentina, cuya rivalidad se volvió notoria (Goldblatt 2007: 137 y 243, Santa Cruz 1995: 51). Gracias a la nueva tecnología radial los fanáticos uruguayos pudieron seguir a sus exitosos equipos, inclusive cuando, en 1919, estaban jugando en Río de Janeiro. En los años veinte las “transmisiones en vivo” eran todavía eventos simulados ya que el relator traducía los telegramas entrantes de los partidos, que venían desde lugares muy lejanos, a informes en vivo usando un megáfono (Bouret y Remedi 2009: 104).

Lo más importante para el creciente prestigio del fútbol uruguayo fueron los partidos directos contra los equipos europeos. En 1923 la Asociación Uruguaya de Fútbol (AUF) se unió a la FIFA después que el representante diplomático uruguayo en Bélgica y en los Países Bajos, Enrique E. Buero, reconociendo el valor del deporte como un factor de prestigio diplomático, tomara parte en una reunión de la FIFA en Ginebra. La afiliación de la AUF coincidió con su compromiso de enviar un equipo a los Juegos Olímpicos de París en 1924. Esta no fue una decisión fácil debido a los grandes costos que implicaba, pero el hecho que varios clubes españoles hubieran ofrecido dinero para jugar contra los uruguayos después de terminar los Juegos Olímpicos disminuyó el riesgo. Buero enfatizó: “[...] una victoria del equipo uruguayo en las Olimpiadas de 1924 tendría una gran repercusión en el mundo deportivo al que hoy en día están vinculados todos los políticos y hombres dirigentes de estas viejas sociedades” (citado en Buero 1932: 12).

Los uruguayos fueron el primer equipo de fútbol de Sudamérica que participó en los Juegos Olímpicos. Uruguay claramente dominó la primera competencia intercontinental, ganando siete partidos consecutivos, la medalla de oro y la Copa del Barón Pierre, de Coubertin por la “mejor marca deportiva del año” (Havekost y Stahl 2005: 31). Medios europeos y latinoamericanos alabaron el elegante estilo futbolístico uruguayo, representado especialmente por su jugador estrella, José Leandro Andrade. Buero vio su cálculo confirmado y no dudó en consignar que “la victoria de nuestro equipo ha sido una victoria para Uruguay como país”. No obstante, Buero informó que entre bastidores no faltaron quienes se preguntaban si los jugadores uruguayos no eran profesionales. ¿De qué otra forma podrían dejar su país de origen y su trabajo por tanto tiempo? ¿Cómo jugadores de un pequeño y casi desconocido país podían vencer a las estrellas europeas? Buero hizo lo mejor posible para contrarrestar estos rumores diciendo que los jugadores eran en su mayoría empleados estatales. Con todo, la sospecha se mantuvo.

En la segunda mitad de los años veinte no solo los clubes de Europa visitaron el Río de La Plata, sino que también los mejores equipos uruguayos, como el Nacional, hicieron exitosas giras europeas. En los Juegos Olímpicos de Ámsterdam en 1928 el dominio de los equipos sudamericanos fue contundente. En esta oportunidad, no solo participaron los campeones uruguayos, sino también Argentina y Chile. El evento fue preparado de una forma mucho más profesional y en la final, luego de un primer partido que terminó en empate, Uruguay venció a la Argentina 2-1. La prensa europea no dejó de celebrar a los campeones que en su camino de regreso pasaron exitosamente por París. En Uruguay, las multitudes siguieron la performance uruguaya en las principales plazas de la ciudad, donde relatores especiales retransmitían las últimas noticias llegadas con el telégrafo (Prats 2010: 55-57).

Desde una perspectiva latinoamericana parecía que el fútbol reflejaba correctamente una tendencia del desarrollo mundial que filósofos como Oswald Spengler durante y después de la Gran Guerra habían previsto para el siglo XX. La joven América del Sur estaba en crecimiento mientras que Europa, envejecida, perdía su lugar central en los asuntos del mundo (Rinke 2002: 134) El fútbol –como deporte moderno y competitivo– era tanto un motor como producto del auge de los modernos medios de comunicación masivos que como nunca antes, comenzaba a hacer uso de las imágenes. Los avances tecnológicos de los medios impresos y la aparición del cine y luego de la radio hicieron posible una nueva experiencia sensorial de un deporte que muchos practicaban pero aún más, muchos más, celebraban como espectadores, lectores o radioescuchas. La sofisticación periodística de *El Gráfico*, en sus años una de las revistas más importantes de deportes en Sudamérica, basada en Buenos Aires y conducida por el uruguayo Ricardo Lorenzo Rodríguez, alias “Borocotó”, alimentaba brillantemente ese nuevo mundo de los espías del fútbol. Los periodistas fueron clave en ese suceso mediático. Acompañaban a los equipos uruguayos en sus giras europeas y fueron figuras imprescindibles en el complejo proceso de creación del nuevo mito de los héroes nacionales del fútbol (Mason 1995: 33).

Preparando la primera copa del mundo

Más allá de los éxitos sudamericanos Europa continuó desempeñando un papel clave en el desarrollo del fútbol. Con la fundación de la FIFA por varias asociaciones europeas en 1904 nació una institución dispuesta a monopolizar las competencias internacionales. Debido a la falta de dinero, la FIFA se acercó al Comité Olímpico Internacional y se convirtió en la fuerza dirigente en la organización de los campeonatos de fútbol durante los Juegos Olímpicos. Cuando el deporte fue incluido por segunda vez en los Juegos, en Estocolmo en 1912, los participantes tenían que ser miembros de la FIFA. En los años veinte, el fútbol se convirtió en la disciplina que atrajo la mayoría de los espectadores de los Juegos Olímpicos, y cada vez más repúblicas latinoamericanas se unieron a la FIFA (Goldblatt 2007: 237). No obstante, la tendencia a la profesionalización del fútbol complicó el panorama. Y para agravar el cuadro dentro del fútbol internacional ya circulaban iniciativas que apuntaban a desligarse del movimiento olímpico (Eisenberg *et al.* 2004: 56-103).

Desde 1926 los miembros del Comité Ejecutivo de la FIFA estaban discutiendo la preparación de un campeonato mundial de fútbol independiente de los Juegos Olímpicos. Dos años después adoptaron la propuesta del representante francés Henri Delaunay: un campeonato cada cuatro años incluyendo equipos no europeos y aceptando jugadores aficionados y profesionales. La decisión de dónde realizar el proyecto, cómo financiarlo y cómo compartir las ganancias

se mantuvo abierta. Buero se unió al comité ejecutivo en 1928 como el primer no europeo y su país estaba seriamente interesado en ganar la tarea. Habiendo ganado las Olimpiadas dos veces consecutivas, Uruguay era, hacia fines de la década del veinte, uno de los más importantes protagonistas del fútbol mundial (Eisenberg *et al.* 2004: 103-104).

Desde el punto de vista uruguayo, organizar la primera Copa del Mundo de fútbol ofrecía una oportunidad única. En 1930 el país celebraba su primer centenario de independencia y la Copa del Mundo de fútbol era ideal para globalizar esas festividades. Los latinoamericanos habían practicado esta mezcla de conmemoraciones nacionales y eventos deportivos por más de veinte años. Las celebraciones del centenario, que empezaron en 1910 en Argentina, Chile y varios países de la región, incluían generalmente campeonatos de fútbol. Al despuntar la década del treinta pocos dudaban que el deporte había devenido en una fuerte señal identitaria para las relativamente jóvenes naciones latinoamericanas empeñadas en hacerse un lugar en el mundo y, de ser posible, en igualdad de condiciones que las europeas.

En Uruguay, las élites nacionales encontraron allí una oportunidad y explotaron con entusiasmo el glamour que el deporte tenía para ofrecer para objetivos extradeportivos. Allí se mezclaban motivos modernos y tradicionales. Mientras los políticos consideraron el deporte como un instrumento para presentar al mundo una nación sana y fuerte y, también, como una fuente para obtener el apoyo de las masas, los empresarios lo utilizaron con fines económicos. Tal vez uno de los más importantes fue el aliciente del turismo europeo a los balnearios costeros, una estrategia que la Asociación Nacional de Atracción del Forastero venía impulsando desde el fin de la Primera Guerra Mundial (Bouret y Remedi 2009: 22 y 207). En efecto, la comercialización del fútbol, ya sea en negocios privados o en el turismo, fue un proceso que acompañó a la profesionalización del deporte.

Todas estas razones contaron al momento en que dos dirigentes del Club Nacional, José Gervasio Usera Bermúdez y Roberto Espil, se acercaron a Buero y le propusieron que Uruguay fuera la sede de la primera Copa del Mundo de fútbol. El diplomático se mostró escéptico e hizo hincapié en la enorme carga financiera que dicha tarea implicaría. Además, no estaba seguro si Uruguay sería capaz de llenar los estadios, que debían adecuarse también a altos niveles de exigencia. Pero el gobierno nacional a cargo de Juan Campisteguy se entusiasmó con la propuesta y consignó que estaba dispuesto a dar todo el apoyo y las garantías necesarias a los organizadores. Desde mediados de los años veinte se venía hablando de la necesidad de construir un estadio moderno que hiciera justicia a los éxitos futbolísticos uruguayos a nivel mundial (Bouret y Remedi 2009: 217). Cuando los primeros efectos de la Gran Depresión se hicieron sentir en Uruguay el gobierno reaccionó con un programa de obras públicas para estimular

la actividad económica y el mercado de trabajo. Así, el Congreso aprobó en tiempo récord la legislación necesaria para la asistencia financiera a los organizadores y dejó claramente indicada revelando a un mismo tiempo sensibilidad y conciencia y que se trataba de un espectáculo de masas la obligación de vender una cierta cantidad de tiques a precios especiales, de modo que se facilitara el acceso y participación de sectores sociales no privilegiados a la gran fiesta de la primera Copa del Mundo de fútbol.

Buero negoció los detalles de la oferta de Uruguay contando con la ayuda de los delegados de Argentina, Brasil, Chile, los Estados Unidos, Paraguay y Perú. Al inicio hubo cierta resistencia a la organización de esta emblemática primera Copa del Mundo en un lejano y pequeño país sudamericano. España, Hungría, los Países Bajos e Italia también habían presentado sus ofertas. Además, la Asociación Francesa compitió por el evento con el apoyo de los representantes belgas. Los asuntos financieros estaban en el centro de las negociaciones y hubo un intenso debate sobre si los equipos ganadores deberían compartir las ganancias como sugirieron los italianos o si estas deberían ser reservadas para los organizadores y la FIFA –un esquema que Buero apoyó–. Eventualmente, los competidores europeos aceptaron por unanimidad la oferta uruguaya. Ello incluía pagar el transporte y la estadía de los equipos invitados y la construcción de un estadio monumental con el nombre muy simbólico de Estadio Centenario, siguiendo de ese modo lo que ya había hecho durante la década de 1920. Desde la perspectiva de la FIFA la elección de Uruguay fue una decisión óptima que facilitaba y aceitaba la vinculación de las asociaciones latinoamericanas a una federación internacional claramente dominada por europeos. Desde la perspectiva de los delegados latinoamericanos la visita de los equipos europeos fortalecería los vínculos entre Europa y Sudamérica, y permitiría volver a mostrar al mundo el impresionante desarrollo del fútbol en el “Nuevo Mundo”.

Preparación de la copa del mundo

A pesar de la respuesta unánime a favor de la oferta uruguaya para Organizar el evento, muchas asociaciones nacionales en Europa renunciaron a su participación de antemano. Solo a los miembros de la FIFA se les permitió formar parte del evento. Es así que la Asociación de Fútbol Inglés (English Football Association), que se había retirado en 1927, no estuvo presente en las negociaciones de la FIFA. Además, las restricciones de Uruguay, que podía pagar los costos de hasta solo 17 miembros de cada delegación y que prohibió a los equipos invitados jugar partidos amistosos antes, durante y después del campeonato como forma de garantizar la exclusividad del evento, también se convirtieron en obstáculos importantes. Fueron vanos los esfuerzos del presidente de la FIFA, Jules Rimet, para convencer a los miembros europeos de que participaran en la primera Copa del Mundo. Esto

se debe a que, para la mayoría de los jugadores aficionados, faltar a sus puestos de trabajo por varios meses era un riesgo que no estaban dispuestos a tomar. Los jugadores profesionales tampoco podían participar, ya que los mánagers de sus equipos los necesitaban en Europa para jugar partidos y ganar dinero. En efecto, cuando los representantes uruguayos intentaron convencer a los mánagers de los equipos profesionales europeos de que participaran, tuvieron que enfrentarse a demandas económicas, además de los costos de viaje”.

En cualquier caso, la Gran Depresión se hizo sentir en Europa en 1929 y los recursos financieros comenzaron a escasear. Al inicio de 1930, los periódicos de España y Suiza llegaron a informar que Uruguay se había retirado de la organización del campeonato. Estas complicaciones provocaron tensiones porque los latinoamericanos sospechaban de un boicot concertado por las asociaciones europeas. No fue sencillo corregir estos rumores. En negociaciones con Rimet en la primavera de 1930, Buerio dejó en claro que una ausencia completa de los equipos europeos llevaría al retiro de todas las asociaciones de la Confederación Sudamericana de Fútbol de la FIFA. En sus discusiones Buerio y Rimet llegaron a considerar la posibilidad de jugar un campeonato europeo y otro latinoamericano, con los equipos ganadores compitiendo la final en Montevideo por la Copa del Mundo”.

Al final, y gracias a los esfuerzos de Rimet, Bélgica, Francia, Rumania y Yugoslavia enviaron sus equipos al campeonato, pero en algunos casos sin sus mejores jugadores. En su lugar, los equipos de los clubes europeos más importantes se reunieron en Ginebra en el verano de 1930 para competir por la llamada “Copa de las Naciones Centroeuropeas” (Havekost y Stahl 2005: 113). En contraste, los equipos de las Américas fueron ampliamente representados en Montevideo. No solo participaron las naciones más importantes del fútbol en el Cono Sur sudamericano, como Argentina, Brasil, Chile y Paraguay, sino también países andinos como Bolivia y Perú, e inclusive México. También los Estados Unidos enviaron su equipo a Montevideo. En total 13 equipos compitieron en la primera Copa del Mundo en la segunda quincena de julio de 1930.

La Asociación Uruguaya de Fútbol (AUF) y el gobierno uruguayo hicieron todo lo necesario para preparar el evento mundial en muy poco tiempo. Por supuesto, el desafío más grande fue terminar el estadio. La obra, que empezó en septiembre de 1929, debía concluirse en menos de un año. Se trataba de uno de los estadios más grandes de su época, con capacidad para más de 90.000 espectadores (algunas fuentes mencionan 80.000 y otras, 100.000). Unos meses de lluvias torrenciales complicaron aún más el asunto. Al final, el Estadio Centenario albergó su partido inaugural solo cinco días después de la apertura del campeonato, con el encuentro entre la selección anfitriona y Perú. El arquitecto Juan Scasso había construido una estructura impresionante y muy moderna, con una “torre de honor” de estilo

modernista. Se trató de un notable emprendimiento arquitectónico (Prats 2007: 79-86, Ántola y Ponte 2000: 237-243). Los oradores oficiales en la ceremonia de apertura del estadio, como José María Delgado, presidente del club de fútbol Nacional, enfatizaron el espíritu de “fraternidad universal” que caracterizaba su país y que contribuiría a un evento mundial exitoso (Delgado 1943: 39).

La AUF trabajó diligentemente para preparar el evento, diseñando un póster artístico y campaña de publicidad a nivel mundial en las páginas del boletín de la FIFA. Para Uruguay la Copa del Mundo de fútbol no era tan solo un evento deportivo. Era también una oportunidad de presentar el país al mundo como una nación próspera y moderna de origen europeo que pertenecía a la vanguardia de las naciones. Esta era la autoimagen que las élites uruguayas que dominaban la organización se habían propuesto proyectar.

La Copa del Mundo era parte de todo un grupo de festividades que celebraban los primeros cien años de existencia como Estado. Veinte años después del centenario de Argentina, los partidos independentistas uruguayos marcaron el fin de un ciclo y los organizadores uruguayos se aseguraron que su experiencia fuera excepcional. El deporte iba a desempeñar un rol clave en los proyectos. La Comisión Nacional de Educación Física desarrolló un plan para completar el campo de juego a tiempo y para transformar el Parque de los Aliados de Montevideo en un parque de deportes con todo tipo de equipamientos especiales, piscinas y gimnasios. Además, se esperaba que grupos de jóvenes y escolares presentaran pruebas atléticas en público (Rodríguez 1930: 51-53). De esta manera, la original idea, ya esbozada en 1928, de organizar la Copa del Mundo se ajustó muy bien a iniciativas que ya se venían discutiendo desde hacía tiempo. Los simpatizantes del proyecto enfatizaron que tal evento ayudaría sobre todo a unir a la gente de diferentes sectores sociales y a forjar un espíritu de unidad dentro de la nación (Garrido 2000: 95). Cuando las celebraciones del centenario empezaron, en abril de 1930, los organizadores hicieron explícito su objetivo de incluir al conjunto de la población en general (Demasi 2004: 139).

Hubo una dimensión fuertemente modernista en estos espectáculos y el Mundial resultó ser el punto culminante que sus organizadores esperaron que fuera. Participaron los miembros de la élite, encabezado por el presidente de la Asociación Uruguaya de Fútbol, Raúl Jude, y también una audiencia masiva de un tamaño nunca antes visto en un evento deportivo en Uruguay. Mujeres jóvenes –la representación paradigmática de la nación– aparecieron en el campo deseando suerte a su equipo antes de la decisiva semifinal contra Yugoslavia. Los partidos de fútbol fueron eventos deportivos y sociales toda vez que durante el campeonato hubo numerosos bailes y cenas festivas con la participación de personajes influyentes de todos los sectores sociales. En general, los eventos atrajeron a audiencias masivas cuando jugó el equipo uruguayo. A otros partidos

no les fue tan bien. En esos días muchos prefirieron seguir los partidos en los reportajes de una de las 12 estaciones de radio que operaban en el país en 1930, las cuales, por primera vez en la historia del país, transmitieron el evento en vivo (Rosenberg 1999: 44). A pesar de la crisis económica, la primera Copa del Mundo fue un éxito en términos de audiencia, dando crédito a la hipótesis de que el fútbol, aun en tiempos económicos difíciles, se mantenía como un espectáculo significativo (Mason 1995: 45-57).

El fútbol era un espacio importante para la presentación pública de la creciente clase media urbana. Además, abría las puertas de la movilidad social para algunos pocos elegidos de los estratos más bajos de la sociedad e inclusive para los que eran generalmente confrontados con estereotipos racistas. El famoso jugador del equipo uruguayo José Leandro Andrade era de tez oscura y ya había sido celebrado como la “maravilla negra” en Francia en 1924, Ciertamente el Uruguay había admitido deportistas de origen afrouruguayos en su equipo nacional ya en 1916, en la Copa América, provocando protestas de algunos de sus ocasionales adversarios. Esto fue bastante excepcional en esta primera etapa de la historia del fútbol, cuando el racismo era un discurso dominante de escala global (Taylor 1998: 29). De algún modo, esta amplitud contribuía a reafirmar la idea de que Uruguay era una de las sociedades más abiertas y vanguardistas al despuntar el siglo XX.

Nuevamente el campeonato terminó con un triunfo para los locales, convirtiéndolos en las leyendas indiscutibles del primer capítulo del fútbol mundial”. Lo que hizo que la victoria al final fuera inclusive más placentera fue el hecho de haber sido ganada contra sus archienemigos y vecinos, los argentinos (Mason 1995: 31-42). El evento fue filmado con la asistencia de ocho camarógrafos. El prestigio que se ganó para la nación demostró ser un elemento importante. Ello ya había quedado muy claro en eventos deportivos regionales durante los años veinte. Así, el editorialista del periódico uruguayo *El País* escribió: “Ayer la democracia se mostró en su aspecto más verdadero. Pequeños y grandes, jóvenes y viejos, pobres y ricos, mujeres y hombres, nativos y extranjeros, se identificaron con ella. Todos fueron a las calles a expresar sus sentimientos nacionales más puros”. El presidente Jude fue aún más entusiasta cuando elogió a los ganadores en el banquete dado en su honor después del partido final: “Y nosotros, caballeros, debemos aprender una lección de esta festividad: cada uno de nosotros debería hacer en sus áreas como hicieron cada uno de estos valientes chicos en la suya, así podremos decir sin vanidad y sin fanfarronear que Uruguay es la primera nación entre todas las naciones de la tierra” (Primer Campeonato Mundial de Football 1930: 121).

La euforia de los campeones estuvo acompañada de la ira y la frustración de los perdedores, quienes se quejaban de haber sido maltratados por los hinchas uruguayos y por sus árbitros. Especialmente los partidos de los vecinos rioplatenses

estuvieron desde el inicio fuertemente marcados por discursos chovinistas e, inclusive, por la violencia. Las secuelas del campeonato en Uruguay demostraron esta dimensión sin lugar a duda (Demasi 2004: 148). No obstante, en general, el campeonato fue un éxito. Más de medio millón de espectadores vieron los partidos, un promedio de 30.000 por encuentro (Havekost y Stahl 2005: 123). Económicamente, la FIFA hizo buenas ganancias, lo que confirmó la convicción de sus líderes de establecer la Copa del Mundo como un evento periódico. Desde una perspectiva latinoamericana, fue una muestra simbólica de los lazos de amistad que existían entre las naciones de la región. Además, su exitosa organización mostró a los ojos del mundo que inclusive un pequeño país de Sudamérica como Uruguay estaba ahora a la par de los europeos. La juventud deportiva latinoamericana salía exitosa, o al menos eso parecía.

Conclusión

La Copa del Mundo de 1930 fue un comienzo, pero también una ruptura. Muy pocos equipos latinoamericanos participaron en los siguientes eventos en Europa en 1934 y 1938. Los campeones uruguayos estuvieron ausentes. En parte como una revancha –en el caso de Italia 1934– y en parte por la falta de fondos, la segunda y tercera Copas del Mundo perdieron mucho de su dimensión transatlántica. Fue solo después de la Segunda Guerra Mundial, en la Copa del Mundo de Brasil en 1950, cuando el espíritu original retornó y desde entonces no dejaría de crecer.

La primera Copa del Mundo se recorta como una evidencia del alto grado de implicaciones culturales transnacionales en la globalización de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Fue un primer punto culminante de la rápida criollización de la cultura de masas. También una clara revelación del entretejido político, identitario, social y cultural consolidado en torno del fútbol sin duda en el Uruguay, pero también en otras naciones latinoamericanas. El fútbol facilitó la llegada a la esfera pública de personas que habían estado viviendo en los márgenes de la sociedad. El fútbol habilitó a los medios de comunicación en la empresa de delinear identidades modernas, tanto las referidas a la nación como a los géneros.

Referencias citadas

Agostino, Gilberto. 2006. “Nós e ellos, nosotros y eles – Brasil X Argentina: Os inimigos fraternos”. En: Silva, Francisco Carlos Texeira da y Ricardo Pinto dos Santos, (eds.), *Memoria social dos esportes: Futebol e política: A construção de uma identidade nacional*. pp. 55-80. Rio de Janeiro: Mauad.

- Álvarez, Luciano y Leonardo Haberkorn. 2004. *Historia de Peñarol*. Montevideo: Aguilar.
- Ántola, Susana y Cecilia Ponte. 2000. "La nación en bronce mármol y hormigón armado". En: Caetano, Gerardo (ed.), *Los uruguayos del Centenario*. pp. 237-243. Montevideo: Taurus.
- BourEr, Daniela y Gustavo Remedil. 2009. *Escenas de la vida cotidiana: El nacimiento de la sociedad de masas, 1910-1930*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Burro, Enrique E. (ed.) 1932. *La organización de la Coupe du Monde: negociaciones internacionales*. Bruselas: s. e.
- Buscio, Jorge. 2004. *José Batlle y Ordóñez: Uruguay a la vanguardia del mundo. Pensamiento político y raíces ideológicas*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Caetano, Gerardo (ed.) 2000. *Los uruguayos del Centenario*. Montevideo: Taurus.
- Cocch1, Carlos Alberto. 1963. *Cuatro cetros del fútbol mundial*. Buenos Aires: Master Fer.
- Delgado, José María. 1943. "Discurso dado en honor a la construcción del Estadio Centenario". En: José María Delgado, *Sport: discursos, versos, semblanzas*. Montevideo: s. e., pp. 125-138.
- Demas, Carlos. 2004. *La lucha por el pasado: historia y nación en Uruguay, 1920-1930*. Montevideo: Trilce.
- Eisenberg, Christiane et al. 2004. *FIFA 1904-2004: 100 Jahre Welifubball*. Göttingen: Die Werkstatt.
- Garrido, Atilio. 2000. *100 años de gloria: la verdadera historia del fútbol uruguayo*. Mon-EA
- Golbslarr, David. 2007. *The Ball is Round: A Global History of Football*. London: Penguin.
- Havexos, Folke y Volker Stahl. 2005. *Eufballweltmeisterschaft 1930 Uruguay*. Kassel: Agon.
- Luzurraca, Juan Carlos. 2009. *El football del novecientos: orígenes y desarrollo del fútbol en el Uruguay, 1875-1915*. Montevideo: Taurus.
- Mason, Tony. 1995. *Passion of the People? Football in South America*. London: Verso.
- Pack, Joseph. 2006. "Soccer Madness: Futebol in Brazil". En: Joseph Arbena y David Lafrance (eds.), *Sport in Latin America and the Caribbean*. pp. 11-39. Wilmington, Del.: Scholarly Resources,
- Prars, Luis. 2007. *Montevideo la ciudad del fútbol: historias de barrios, clubes, canchas y estadios*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- _____. 2010. *La crónica celeste: historia de la selección uruguaya de fútbol: triunfos, derrotas, mitos y polémicas (1901-2010)*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Reves Del Villar, Soledad. 2004. *Chile en 1910: Una mirada cultural en su centenario*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Rumer, Jules. 1954. *Histoire Merveilleuse de la Coupe du Monde*. Monaco: Union Eu- ropéenne d'Éd.

- Runke, Stefan. 2002. *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*. Santiago de Chile: DIBAM.
- _____. 2007. "Historias del fútbol en América Latina – historias de sociedades y culturas". En: Luiz Rugerri (ed.), *Futebol e globalizacao*. pp. 187- 209. Jundiaí, SP: Fontoura.
- Rodríguez, Julio. 1930. *La educación física en el Uruguay*. Montevideo: Imprenta Artística.
- Rosenberg, Joel. 1999. *Un grito de gol: La historia del relato de fútbol en la radio uruguaya*. Montevideo: Santillana.
- Santa Cruz, Eduardo. 1995. *Origen y futuro de una pasión: fútbol, cultura y modernidad*. Santiago de Chile: Arcis.
- Silva, Francisco Carlos Texeira da y Ricardo Pinto dos Santos (eds.) 2006. *Memoria social dos esportes – Futebol e política: A construgdo de uma identidade nacional*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Taylor, Chris 1998. *Samba, Coca und das runde Leder: Streifziige durch das Lateiname-rika des Eufballs*. Stuttgart: Schmetterling.

¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores entre la invisibilización y la codificación¹

VALENTINA BRENA

Apreciaciones preliminares

Las fronteras geopolíticas que demarcan los cosmopolitas estados-nacionales abarcan un mosaico diverso de sistemas culinarios. La forma de comer, la selección y los modos de preparar los alimentos afirman la identidad a una cultura o grupo social. El sentimiento de pertenencia se obtiene a partir de gramáticas culinarias mediante las que operan los aprendizajes, las aprehensiones, la interiorización y la transmisión de los valores (Montecino 2006).

Considerando a la cultura como trama de significaciones (Geertz 2003) y a la diáspora como una configuración cultural transnacional (Grimson 2011), entendemos que la culinaria afrouruguaya tiene matrices africanas desde un punto de vista simbólico y no necesariamente material. De hecho, definimos la cultura más allá de los objetos y de las acciones, puesto que también comprende las “expresiones significativas (formas simbólicas), construidas y comprendidas dentro de un determinado contexto socio-histórico, a través del cual los sujetos producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas (Thompson 2002: 203, citado en Bello 2004: 33).

1 Original tomado de: Brena, Valentina. 2017. ¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores: entre la invisibilización y la codificación. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Época III. 23 (46): 27-53. El presente artículo ha sido elaborado en base a la Tesis de Maestría en Ciencias Humanas opción Antropología de la Cuenca del Plata (FHCE-UdelaR) titulada “Saberes y sabores. Prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya” Dir. de Tesis: Dr. Luis Ferreira (Idaes-Unsam). Agradezco a mi tutor por su apoyo y valiosos aportes en la construcción de dicha Tesis.

En relación a ello, cuando hablamos de “culinaria afrouruguaya”, referimos principalmente al valor simbólico creado en torno a un conjunto de alimentos que fortalecen y refuerzan el sentido de pertenencia al colectivo afrodescendiente.

De este modo, no necesariamente hacemos alusión a platos, a prácticas, ni a formas de comensalidad exclusivas de la diáspora africana en Uruguay (en tanto pueden ser compartidas con otros grupos e incluso con la sociedad evolviente). Del mismo modo, tampoco referimos necesariamente a alimentos de origen africano ni a recetas africanas mantenidas “intactas”, puesto que no pretendemos encontrar continuidades formales directas como retenciones o supervivencias estáticas de África en América; adoptando la perspectiva transatlántica desarrollada por Mintz y Price (2012), buscamos principios subyacentes, lógicas culturales profundas del legado africano que forman parte de los procesos implícitos de las dis-continuidades entre África y América, más allá de las formas “aparentes” en que se presentan.

En concordancia, lo que le da a la “culinaria afrouruguaya” la posibilidad de una marcación étnica, son los valores particulares puestos sobre determinados alimentos o formas de proceder en la cocina, entendiendo que en la culinaria se refleja la historia del grupo y sus relaciones con la sociedad nacional. Indudablemente, desde esta perspectiva, el análisis requiere de mayor sutileza, ya que no se trata de encontrar preparaciones exclusivas, sino significativas; no se trata tanto de encontrar comidas específicas, sino estrategias creativas compartidas.

El entramado que me interesa examinar refiere a la falta de reconocimiento que atraviesa la posible existencia de una culinaria afrouruguaya tanto cómo los mecanismos de transmisión inter-generacional. En el primer apartado se presentan los aspectos metodológicos a partir de los que se desarrolló la investigación. En el segundo, procedemos a una contextualización de la diáspora africana en la nación uruguaya. En el tercero, se presentan las principales formas de preparación, así como las comidas y dulces, que podrían considerarse propias de la culinaria afrouruguaya. En el cuarto, se analizan los complejos procesos de olvidos en relación a la construcción de la memoria y de las identidades de género, étnico-raciales y nacionales; tanto como las posibles construcciones, aportes e influencias –silenciosas– de la culinaria afrouruguaya a la culinaria nacional. En relación a ello, en la quinta sección, nos detendremos en los canales sensoriales desde los que se transmiten y adquieren estos conocimientos y significados. Por último, se procede al cierre mediante las conclusiones finales.

La etnografía desde una perspectiva afro-referenciada²

La investigación se desarrolló desde una metodología etnográfica; método por excelencia utilizado por la antropología desde el primer tercio del siglo XX. La etnografía es un proceso reflexivo que “no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación y favorecer así nuevos descubrimientos” (Guber 2011: 22). Según el antropólogo Clifford Geertz,

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. (2003: 20).

La interpretación de las expresiones sociales enigmáticas a las que refiere el autor, podrían ser reconstruidas a partir de la etnografía, donde el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación.

A su vez, esta etnografía se desarrolló desde una perspectiva afro-referenciada escogida por promover una mirada más allá de la ofrecida por el discurso hegemónico. La misma, habilita a una adecuación epistemológica que propone un “aparato conceptual descentrado de los supuestos universales euro-occidentales en el análisis cultural” (Kubayanda 1984, en Ferreira 2008: 92).³

Autores como Aníbal Quijano (2000), Ramón Grosfoguel (2013) y Boaventura de Sousa Santos (2010) han denunciado los puentes que conectan la colonialidad del poder con la colonialidad del saber; de este modo, si se quiere avanzar hacia la descolonización, es necesario contraponerse a las epistemologías dominantes.

En síntesis, la perspectiva cultural afro-referenciada se convierte en una herramienta estratégica para el estudio de la diáspora afro-atlántica por conectar sus manifestaciones culturales con los procesos de dominación, expropiación, emancipación y resistencia. No alcanza con que la etnografía de-construya el sentido común ni desmantele las naturalizaciones que lo sustentan, también es

2 Desde el entendido de que la ciencia no es neutra, y que –por ende– es situado el lugar desde el que se produce conocimiento, voy a enunciar el lugar desde el que escribo, en tanto: mujer joven, uruguaya, de clase media, socialmente blanca, afrodescendiente por parentesco de afinidad y maternidad. Si bien no vivencio en forma directa las consecuencias del racismo, me encuentro profundamente involucrada, identificada y comprometida con la lucha por la equidad étnico-racial.

3 Dicha perspectiva, tiene como antecedente directo los estudios realizados por Luis Ferreira (2008) para el análisis de la performance del candombe afrouruguayo.

necesario proceder a un análisis que integre las tensiones, entre las históricas relaciones de poder, que construyen tanto las cosmovisiones hegemónicas, como las alternativas a las dominantes.

Por su parte, las técnicas de investigación fueron la participación y las entrevistas. Respecto a la participación, señalaré que “dejarse afectar” formó parte de un dispositivo metodológico que va más allá de la observación participante, ya que directamente significa experimentar en carne propia las intensidades específicas (los afectos) que movilizan al propio investigador (Favret-Saada 1990, en Zapata y Genovesi 2014). Por su parte, las entrevistas en profundidad, fueron concebidas como encuentros de reflexividades que producen una nueva reflexividad (Guber 2011: 71), de modo que también durante las entrevistas, los investigadores solemos ocupar un rol activo y participativo.

Afrodescendientes en la nación uruguaya

La “nación blanca” fue uno de los mitos fundacionales –homogeneizantes– del Estado-nación uruguayo que, en el esfuerzo de potenciar la identidad nacional, actuó en detrimento de las singularidades culturales. En este contexto, la población descendiente de africanos, socialmente negra⁴, fue minimizada, “vista” y “mostrada” en espacios acotados de la “intimidad cultural de la nación”⁵, principalmente en el carnaval y en los desfiles militares, aunque no reconocida más allá de estos lugares ni más allá de las fronteras nacionales (Ferreira 2003).

Es recién a fines de la década de ochenta que las reivindicaciones de la sociedad civil afrouruguaya cobran visibilidad y “representatividad [...] en la arena de lucha del campo simbólico e ideológico” (Ferreira 2003: 12) en reclamo hacia el reconocimiento de su colectividad y en denuncia hacia la discriminación estructural que paradójicamente los insertaba en una estructura de clases que se presentaba –equivocadamente– como desracializada.

La fuerza de las demandas cosecha sus primeros frutos cuando en 1996-1997 se da el primer paso hacia la visibilidad estadística que comienza a revelar la situación de desigualdad social y económica del sector de población por agregación, que se autodeclaró en las categorías negro, negro-blanco, negro-indígena, respecto al resto de la población; estas categorías por fenotipo fueron transformadas luego de los 2001 en la de afrodescendencia.

4 Utilizo la conceptualización “socialmente negro” desarrollada por Ferreira (2008) para referir a las categorías sociales racializadas como no-blancas a partir de marcadores fenotípicos.

5 Concepto acuñado por Herzfeld (1997, citado en Ferreira 2003) y que es tomado por Luis Ferreira (2003) para el caso de los afrouruguayos.

Seguidamente, fueron de los avances en la legislación nacional a comienzos del siglo XXI, de la proliferación de organizaciones afrodescendientes y de la creación de mecanismos estatales para la promoción de la equidad racial.⁶ Así es que, en las últimas décadas del siglo XX paulatinamente Uruguay comienza un lento pero progresivo proceso de aceptación de su multiétnicidad que, consecuentemente, inicia el reconocimiento de las construcciones y aportes del colectivo afrodescendiente hacia ciertas manifestaciones de la cultura nacional (Brena 2011) como la música, la danza y el deporte; no obstante, otros aspectos culturales aún subyacen en un mundo desconocido, especialmente aquellos que atañen a sus mujeres.

Formas de elaboración y cocción de las comidas afrouuguayas

Remitiéndonos a las formas de adquisición y elaboración de los alimentos, del trabajo de campo se desprende que la culinaria afrouuguayaya se basa en la elaboración de comidas caseras, si bien el reciente crecimiento de la industrialización de los productos alimenticios ha provocado que el comprar comida preparada o semi-preparada pase, también, a formar parte de las estrategias domésticas alimentarias de los hogares afrodescendientes al igual que en la sociedad envolvente.

En cuanto a la dosificación de los alimentos, todos los interlocutores señalan que en los platos se sirve abundante y las porciones son generosas. Por su parte, el acto de “compartir” ha sido identificado como uno de los valores estructurantes en la organización social de la población afrouuguayaya, que cobra un lugar central en las reglas de comensalidad del grupo. A su vez, el hecho de compartir los alimentos, históricamente, ha incluido la leche materna, práctica mantenida por las mujeres de origen africano desde la época colonial (a través de la figura de las nodrizas o “amas de leche”) con relativa vigencia actual.⁷

Cocinando “a ojo”

En cierta medida, la culinaria de la población afrouuguayaya no se caracteriza tanto por “recetas”, entendidas como fórmulas precisas a través de las que, mediante el fraccionamiento y manipulación de una serie de ingredientes específicos se pueda llegar a *x* resultado. Sino que, es más apropiado hablar de una serie de estrategias

6 El escenario nacional a su vez se enmarca en (y a la vez que participa de) un contexto geopolítico que celebra las declaraciones de la UNESCO en pos del reconocimiento de la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CERD) en 1965 y la celebración en Durban, Sudáfrica, en el 2001, de la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia.

7 Para ampliar sobre éstos –y otros aspectos– véase la tesis completa.

creativas y formas de proceder en la cocina a través de las que se preparan y elaboran comidas independientemente de lo que se tenga o del estómago de cuántos comensales haya que complacer, sin querer decir con ello que no existan recetas, puesto que –y sin que suene contradictorio– sí las hay.

Hablamos de estrategias domésticas de consumo alimentario entendidas como “prácticas y representaciones, posibles y probadas, reiteradas y desplegadas en el ciclo de vida familiar, [que] permiten obtener satisfactores respecto de la alimentación seleccionando cursos de acción entre un rango limitado de alternativas posibles” (Aguirre 2010: 56).

La idiosincrasia de cómo las mujeres afrodescendientes se desenvuelven en la cocina presenta una serie de fundamentos básicos donde se cocina *con lo que hay, nada se tira, con poquito se hace mucho*, y consecuentemente se cocina a través de los sentidos, o como suele decirse popularmente: *a ojo* o *al tun tun*. De esta forma, la abuela de Graciela Ramos⁸ solía preparar los “buñuelos de quesón”:

mi mamá siempre me contaba que en la casa de su suegra, los lunes, ella preparaba unos exquisitos buñuelos, esos buñuelos no eran ni más ni menos que todo lo que había encontrado en la heladera, chiquitito picado y sabían –porque sabían aderezar bien la comida– sabían a gloria “hay pero que rico que está esto que no sé qué, no sé cuánto... ¿de qué son?” “de *quesón*” le contestaba mi abuela. “No, abuela, decinos ¿de qué son?”, “de *quesón* ¡son de *quesón!*” es decir nunca nos decía de qué era el contenido que tenía todo eso” (Graciela Ramos).

Las preparaciones suelen pasar por procesos de readaptaciones en función de la materia prima que se tenga en cada momento; por ello las recetas se ven como guías disparadoras y por lo tanto son flexibles. En diálogo con Graciela Leguizamón⁹, los “scones de la abuela Rosa” aparecen como un buen ejemplo de ello:

–G. Leguizamón: es un scon común, la única diferencia era que la manteca era muy cara y mi mamá derretía grasa con manzana adentro para que quedara más fina, la colaba tres, cuatro veces, quedaba blanca, blanca, blanca como si fuera manteca, y mi mamá cocinaba con eso.

–V. Brena: ¿Y los seguís haciendo así los scones esos?

–G. Leguizamón: Sí, sí porque si no pierden el gusto”

8 Activista afrodescendiente de 66 años, escritora e integrante de Ufama al Sur.

9 Activista afrodescendiente de 64 años, escritora e integrante de Redafu (Red de Escritores y Creadores Afrodescendientes).

A través de estos relatos se devela la flexibilidad adaptativa desarrollada por las mujeres afrodescendientes que les ha permitido desplegar estrategias creativas y ser capaces de “sacar adelante” situaciones de diversa índole, construyendo agencia mediante el ejercicio de la autoridad, la gestión y el comando de la vida doméstica. Según Joyce Ladner (1971):

[La mujer negra] En lugar de resignarse a su destino, ésta siempre ha buscado soluciones creativas a sus problemas. La habilidad de utilizar los recursos a su alcance y de mantener aún así la determinación de luchar contra la sociedad racista, de forma abierta o sutil según sea necesario, es uno de sus principales atributos” (en Stack 2012: 205).

La flexibilidad y la producción de estrategias creativas en el ámbito doméstico no ocurrirían si no hubiera intencionalidad de las agentes, pero “intencionalidad y sentimiento son las dos caras de la misma moneda, la de nuestro compromiso práctico en un mundo habitado” (Ingold 2000: 411). La dulzura y el cariño, en tanto dimensiones del mundo femenino, se expresan mediante estos procedimientos culinarios ingeniosos y amorosos desplegados por las mujeres con ascendencia africana en América desde la esclavitud hasta la actualidad.

Por otra parte, los intersticios y oportunidades astutamente aprovechados por estas mujeres para cocinar, nos remiten a la geometría fractal utilizada como analogía “refundada en una imagen que destaca la amplitud para la acción en condiciones restrictas” (Gilroy 2001: 183).

Comidas afrouruguayas

Antes de describir las comidas representativas de la culinaria afrouruguayaya¹⁰, es importante considerar -primeramente- que, dadas las condiciones mediante las que llegó la población africana al Nuevo Mundo, sería impensable encontrar preparaciones culinarias propiamente africanas. Segundo, dadas las condiciones mediante las que las mujeres de origen africano en el Río de la Plata han debido desenvolverse en la cocina, y dado el contexto nacional uruguayo que históricamente fue disipando gran parte de sus particularidades culturales, sería improbable encontrar un listado definido y unánime que delimitara nítidamente un recetario afrouruguayo; precisamente, autores como Mintz y Price (2012) señalan que el legado africano debe definirse en términos menos concretos ya que fue preservado en un nivel mucho más profundo de la vida cultural de los africano-americanos.

10 Hablar de comidas representativas no equivale a hablar de prácticas alimentarias; puesto que lo representativo, aunque se consuma con frecuencia, no necesariamente es lo que se come de forma cotidiana.

Haciendo estas salvedades, podemos pasar a “servir” la mesa, y presentar algunas preparaciones que podríamos considerar características de la culinaria afrouruguaya. Dentro de las comidas, se presentan como especialmente importantes las elaboraciones realizadas en base al maíz y sus derivados como la mazamorra, el pop y la polenta. Asimismo, se destacan las preparaciones que se fritan –preferentemente– en grasa vacuna como empanadas de carne, tortas fritas y buñuelos, que suelen saborizarse con alimentos en estado avanzado de maduración, que ya tengan algunos días de elaborados o que no sean suficientes como para sustentar otra comida.

También las “comidas de olla” como los guisados y ensopados, que pueden realizarse en base a verduras, leguminosas (lentejas, garbanzos, porotos negros o de manteca), carnes (que pueden ir mezcladas) y/o mondongo. De estas combinaciones de elementos surgen los guisos, las feijoadas, las busecas y los pucheros. Respecto a las carnes, se consumen diversidad de cortes y derivados de los animales, principalmente aviar, vacuna y porcina, entre éstos se destacan el ya nombrado mondongo, la entraña, los riñones, los sesos (actualmente en desuso), los cueritos, los menudos y las achuras en general.

En cuanto a los panificados, se resalta el pan casero, las rosas (principalmente de chicharrones), los bizcochos (de membrillo o de anís), las torrijas; definiéndose la tradición del amasado como una práctica ancestral. En relación a ello Rosanna Albarenque¹¹ comentaba *al amasar me conecto con las mujeres africanas*.

En relación a los tipos de condimentos, las personas entrevistadas han hecho alusión al azafrán, al comino, a la nuez moscada, el orégano, al tomillo, al laurel, al romero, al ajo, a la farinha (derivado de la harina de mandioca), a la canela, al perejil y a la sal.

Entre los postres se destacan: el arroz con leche, las ensaladas de fruta con azúcar agregada, la ambrosía y el budín de pan. Entre las elaboraciones dulces para la tarde: la mazamorra dulce, las borlas de fraile, los pasteles de dulce de membrillo y los buñuelos dulces (que suelen ser de bananas cuando están muy maduras). Entre las conservas sobresale el consumo, y la predilección, hacia dulces y mermeladas de: membrillo, leche, zapallo, boniato y tomate.

Es interesante resaltar que cuando hablamos de dulces y postres, no hacemos mención a la repostería. De hecho la preparación de dulces responde a los mismos procesos de elaboración y cocción que el resto de las comidas descriptas, elaboradas *a ojo, con lo que hay*, muchas veces fritas, sin medidas ni ingredientes precisos.

11 Activista afrodescendiente de 51 años, integrante de MAUI (Movimiento Afro Uruguayo Unido e Independiente) y artesana.

Hacia el reconocimiento de la culinaria afrouroguaya

El abordaje de la culinaria afrouroguaya nos invita a iniciar un proceso de desnaturalización y de toma de conciencia sobre prácticas invisibilizadas (en ocasiones) por los propios actores y por la sociedad envolvente. Probablemente, resultado de la combinación de la racialización y desdibujamiento de las fronteras étnicas (Guigou 2010), de la minimización histórica de la población de origen africano y de sus construcciones y aportes a la cultura nacional uruguaya (Ferreira 2003, Rodríguez 2006). Si a ello le sumamos el hecho de que, dada la división sexual y racial del trabajo, las mujeres pobres suelen ser quienes se dedican principalmente a las tareas del hogar y la cocina, observamos cómo se intensifica la desvalorización, producto de la articulación de la dimensión étnico-racial, con el género, la clase social y viceversa.

I

Para avanzar hacia la comprensión de por qué la culinaria afrouroguaya permanece en un campo tan difuso y desconocido, mientras que otras manifestaciones de la diáspora africana en Uruguay gozan de relativo reconocimiento, es que introducimos la categoría de género. Con plena conciencia sobre las implicancias de las relaciones subalternas de género, expresé I. Ramírez¹² cuando le pregunté a qué se debe tal desconocimiento:

Se sabe poco, el tema es que se sabe poco, yo creo que porque la cocina tiene mucho más que ver con la mujer que con el hombre, es una cuestión de la condición de género. Yo entiendo que el tema de la visibilidad de las diferentes manifestaciones de las mujeres afro está muy lejos, y son transmisiones muy privadas. (Isabel “Chabela” Ramírez).

En el campo de los estudios afrolatinoamericanos, para Agustín Lao-Montes (2007) existe una narrativa masculina de la diáspora africana que ha sido conformada por un discurso heteropatriarcal; en efecto, remitimos a la noción de intersección de múltiples cadenas de opresión para tratar la situación particular de discriminación que viven las mujeres de ascendencia africana en el mundo moderno.

Justamente, las historias de vida desde las que se construye nuestro objeto de estudio pertenecen a sujetos cuyas vivencias entrelazan fenómenos de exclusión (por lo menos) a partir de su condición de género, identidad étnico-racial y clase

12 Activista, cantante compositora y música afrodescendiente de 56 años, integrante del Grupo Asesor del Candombe y directora del grupo coral Afrogama.

social, puesto que mayormente se trata de mujeres afrodescendientes pobres. Según uno de los entrevistados:

¿Cómo una negra va a ser un chef maravilloso “si es negra y es sirvienta”? “No tiene una historia detrás suya” ¡mentira! Se nos ha negado la historia [...] es una forma de disminuir al individuo [...] todo está direccionado de una forma perversa para hacer que el individuo se sienta totalmente culpable, inclusive de haber nacido negro (Julio Garategui).¹³

Como señala Celia Amorós (1994), recurrentemente, las actividades socialmente más valoradas, que gozan de prestigio y reconocimiento, las suelen realizar los varones y pertenecen al espacio público. Por otra parte, las mujeres asociadas al espacio privado, ocupan el lugar del no-reconocimiento.

Adoptando una perspectiva postpatriarcal y descolonial, considero que el movimiento feminista quedaría inconcluso si únicamente se propusiera como meta insertar a las mujeres en aquellos espacios –hasta ahora– reservados a los hombres sin, paralelamente, reivindicar los espacios que históricamente han sido ocupados por mujeres. Puesto que, allí también se produce agencia y también éstos constituyen sitiales de poder más allá de las atribuciones de género que hayan recibido. En maravillosas palabras Ester Massó escribe:

Quando el movimiento feminista se pregunta qué pasos es importante dar para la emancipación femenina, solemos mirar siempre a uno de los lados: si el prestigio hasta ahora lo han tenido el espacio público y el trabajo monetarizado, *entonces* la mujer ha de ocuparlos en pie de igualdad con el hombre. Pero en ello se olvida algo: acaso sea un objetivo radicalmente más feminista, vindicativo, emancipatorio, pretender *también* que aquel conjunto de actividades y asunciones practicadas por la mujer sea considerado del mismo prestigio y relevancia que el asumido tradicionalmente por el hombre. No para que la mujer se dedique en exclusiva a su práctica, sino como reconocimiento de dignidad, y como *suma*. (Massó 2011: 5).

Romper con las divisiones dicotómicas que asocian *la* mujer al mundo privado, reproductivo y apolítico¹⁴, y el hombre a lo público, productivo y político, nos habilitará a trascender los esquemas binarios desde los que occidente se ha

13 Afrodescendiente de aproximadamente 65 años, escritor, poeta y artista plástico.

14 El artículo “la” en cursiva busca reflexionar sobre el hecho de que no es posible hacer mención a la situación de “la mujer” como si todas las mujeres fueran consideradas de igual manera. Considérese por ejemplo que, a consecuencia de la colonialidad de género, las mujeres de origen africano, nunca quedaron excluidas del ámbito público al que, tras su llegada a América, inmediatamente, fueron insertadas para trabajar.

constituido y ha organizado el mundo y “sus otros” para su dominación. Sólo desde perspectivas integradoras del ser podremos aproximarnos a la comprensión de las dialógicas negociaciones entre la dominación y la resistencia presentes en todos los ámbitos de la vida de los agentes, avanzando así hacia la valoración de los lugares que han ocupado las mujeres de la diáspora africana, más allá de las narrativas de las naciones, hijas legítimas del sistema mundo patriarcal/colonial/moderno.

II

Los mitos fundacionales de la nación uruguaya auto-crearon una imagen de nación laica, entendida como un espacio cultural homogéneo, donde las etnicidades fueron puestas en segundo plano para ponderar un *ser uruguayo* culturalmente neutro. Pese a ello, dentro de las narrativas de la nación, las matrices culturales europeas gozaron de un tratamiento privilegiado (Guigou 2010).

Entrando también la alimentación en la compleja trama de representaciones de un país que se piensa a sí mismo como incluyente: *si todos somos iguales, todos debemos comer lo mismo*. De ahí que parte de las dificultades para definir si existe o no una culinaria propia de la población afrouruguaya es un ejemplo más desde donde observar la tensión generada por los punzantes hilos que han zurcido los retazos patriarcales y eurocéntricos, hegemónicamente selectos, que conforman el tejido que abandera la nación.

Los afrouruguayos, como parte constitutiva de la sociedad nacional, han vivido procesos de interiorización de los mitos fundacionales de la *nación laica* desde un lugar poco confortable: “invitados” a abandonar sus particularidades culturales, son “recibidos” por sus compatriotas en plano de desigualdad; sujetos racializados que no encuentran amparo ni el cobijo de la identidad étnica –que les fuera arrebatada– ni en el de la identidad nacional –que no los termina de integrar–, de modo que, quedan sumergidos en un limbo desahuciado tras haberse cortado “los hilos que entretejían las historias familiares y que daban continuidad a una trama ancestral” (Segato 2007: 25).

Justamente, las dificultades desde las que se construye la identidad en forma rizomática (Deleuze y Guattari 2002) de los sujetos afrodiaspóricos, han ido narrando historias discontinuas que guardan estrecha relación con la neblina que torna difusas las prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya.

Identidad y memoria son aspectos interrelacionados y hasta inseparables, pues “[l]o que está en juego en la memoria es también el sentido de la identidad individual

y del grupo” (Pollak 1989: 12). Las consecuencias de la trata transatlántica, la esclavitud y la discriminación racial se evidencian en memorias fracturadas por silencios, generadoras de identidades subalternas y estigmatizadas. La siguiente reflexión en una entrevista, provino de un varón afrodescendiente quien, precisamente, dimensiona los impactos del sistema esclavista en la subjetividad de las personas esclavizadas:

En el negro mismo ha penetrado el desconocimiento de sus propios orígenes, de sus propias virtudes, se ha trabajado para eso, acá no hay inocentes. Eso de sacar a un individuo de contexto, de ponerlo en un plano de inferioridad, de la negra preparar un postre, ponerlo sobre la mesa, los invitados blancos comer y feliciten a la dueña de casa que no sabe ni cómo se bate un huevo, y la negra pasa nuevamente después de comer a lavar los platos. Ha sido históricamente eso, entonces ¿qué sucede? Que en la medida en que no encuentra proyección en su tarea, termina por olvidar el valor de lo que está realizando, lo hace rutinariamente pero no es parte de una cosa que se llama “cultura” para ella [...] entonces cuando el individuo negro, cuando el hombre o la mujer negra adquieran nuevamente el valor de sus conocimientos, es cuando recién van a ocupar el lugar que les corresponde y va a poder ser, no una cocinera de cuarta sino una chef de primera (Julio Garategui).

La diáspora africana, socialmente racializada como “negra”, tiene una herencia basada en la desposesión y la expropiación material y simbólica, de ahí que los procesos de re-etnicización o reemergencia étnica signifiquen para la subjetividad de los agentes, la posibilidad de releer historias que han sido contadas desde un solo lado, que suprimieron otras memorias y tramas que, ahora, se intentan recuperar (Mignolo 2000: 63, en Segato 2007: 21-22).

III

Para Rita Segato la nación es construida por “una elite antropofágica que devora al otro y lo transforma en uno de los elementos de su nutrición. La mezcla cultural, en este universo, convive con la exclusión socio-racial, y sirve para su disimulación” (Segato, 2007: 27). En palabras de uno de los entrevistados:

Con la comida pasó eso [...] capaz que tiene un origen afro, un origen afrodescendiente y después se convierten en recetas populares. Eso es lo terrible también, es como el candombe, se vuelven cosas populares entonces la identidad afro se pierde en ese ser uruguayo. (Martin Nierez).¹⁵

15 Activista afrodescendiente de 38 años, comunicador y gestor cultural.

La nación uruguaya se fundó en el marco de un proyecto de desetnicización, basado en el modelo asimilacionista adoptado en diversos países latinoamericanos. El procedimiento fue nacionalizar determinadas prácticas y significados propios de grupos étnicos particulares, mediante su expropiación y posterior naturalización, cuando “hacerlos normales” implica insertarlos en la lógica de la *nación blanca y europea*.

Sin embargo, pese a que África sea el significante que no pudo ser representado directamente, su presencia ha permanecido como un código escondido detrás de cada giro narrativo de la vida cultural, como un código secreto que espera ser releído (Hall *et al.* 1976, en Hall 2010: 355).

Sea consciente o inconscientemente, la culinaria que aquí denominamos afrouruguaya caló hondo en la culinaria nacional, en las prácticas cotidianas y festivas, y en los gustos de toda la población de la sociedad envolvente. Sigilosa y silenciosamente, también la culinaria de matrices africanas fue fracturando el ideal de *nación blanca europea*. Ahora sólo falta que se sepa.

Veamos un ejemplo. Entendiendo a la comida como discurso simbólico de signos con significados latentes, procederemos al análisis del mondongo como un signo, mantenido en el tiempo que ha mudado de significado tras vivir dos procesos simultáneos: el de la desetnicización y el de la nacionalización.

Daniel Schávelzon (2003), arqueólogo y arquitecto dedicado a la arqueología urbana, quien ha estudiado la cultura material de los africanos y afrodescendientes de la época colonial en sitios de Buenos Aires¹⁶, señala que el mondongo formaba parte de los alimentos consumidos por los esclavizados, lo cual también fue relatado en la obra literaria “El matadero” de Esteban Echeverría ([1839] 1999).¹⁷ Por otra parte, las investigaciones lingüísticas de Johnen (2012, en Álvarez y Coll 2012) han identificado el término etimológicamente con origen bantú (quicongo), y Machado (2007) ha planteado que éste ha sido un alimento comúnmente consumido por las comunidades afrodescendientes.

Dichas investigaciones presentan elementos que nos conducen a pensar que pudo ser un alimento preparado y consumido por la población de origen africano en el Río de la Plata en el período colonial y aún en períodos más recientes. Mientras que hoy, la “cazuela de mondongo”, conforma los menús de hogares,

16 Cabe mencionar que si bien actualmente sus estudios corresponden al estado-nación argentino, durante el período estudiado (fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX) Buenos Aires formaba parte del mismo territorio que el actual Uruguay, de allí que sus estudios sobre los africanos y afrodescendientes de aquella época, puedan ser de utilidad.

17 Es menester destacar que el racismo propio de la época se inscribe en las narraciones del cuento, donde se relata despectivamente la forma en que las africanas procuraban sus alimentos.

bares, restaurantes de diversa índole durante el invierno en todo el Uruguay sin que se constaten registros dentro del imaginario colectivo respecto a sus posibles orígenes vinculados a la diáspora africana.

No obstante, pese a la desetnicización y nacionalización de dicho alimento, es posible elaborar una relectura del signo mediante un proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica estratégica. A este respecto, Stuart Hall (2010) plantea: por más sedimentado que un significado esté atribuido a un signo, nunca está totalmente fijo, y menos aún asegurado. De otro modo, la lucha ideológica y la transformación de la conciencia serían sencillamente farsas. Todo signo constituye, entonces, un escenario de lucha que requiere disputas para su significación.

IV

Otro de los fenómenos que inciden en la falta de reconocimiento de una posible culinaria afrouruguaya, refiere a la condición de clase que ha caracterizado a este colectivo.

A los efectos de comprender la situación de pobreza a la que ha sido históricamente sometida la población de origen africano en América, necesariamente debemos remontarnos al siglo XVIII y a los orígenes de la construcción clasificatoria de la población mundial en razas, constructora de configuraciones fenotípicas que fueron estableciendo relaciones sociales de dominación que sentaron las bases de la economía del mundo colonial/moderno (Quijano 2000).

Ciertamente, si bien el racismo es una ideología creada para justificar el sistema económico de la esclavitud, sentó las bases para la división racial del trabajo de la economía global moderna. De este modo, si bien el origen de dichas relaciones es colonial, sus alcances son más duraderos que el propio colonialismo.

El racismo y el clasismo son dos mecanismos de exclusión social que, en su andar, suelen encontrarse, superponerse y compartir parte de sus trayectos. Dada su comunión, comúnmente se entablan efervescentes debates para definir si la vulnerabilidad que aqueja a la población de origen africano es producto de la pobreza o de la discriminación racial que sufren, siendo la subsunción del racismo al clasismo frecuente en una sociedad aparentemente incluyente, a la que le cuesta admitirse como racista y discriminatoria. Por los mismos senderos circula lo concerniente a los fenómenos culturales.

Respecto a la situación de pobreza y sus incidencias en la alimentación, la reflexión de la activista Mary Vidal¹⁸ es que:

Las mujeres de Latinoamérica y del Caribe y todas las que están en la diáspora, nos hemos dado cuenta todo este tiempo que todas tenemos un común denominador, nacimos, salimos de lugares muy pobres, muy de bajos recursos y tuvimos que hacer, como decía mi abuela, de tripas corazones para poder vivir, para poder comer, te estoy hablando de nuestros ancestros, de nuestras abuelas, tatarabuela y todo [...] La herencia africana nuestra que nosotros tenemos es el tesón de poder sacar adelante con lo que teníamos y con lo que tenemos hasta ahora, porque no todo es de manteca al techo, con lo que tenemos... hasta ahora hacemos la misma, estamos en la misma situación [...] Nosotros ya nacemos con eso, con ese gen muy particular nuestro y que nosotros podemos hacer de este pedacito de torta, hacer que coman nueve personas ¡diez! esa es parte de nuestra herencia, ¿viste? pero vos vas a decir pero ¿cómo vas a hacer para cortar? ¡Lo hacemos, lo hemos hecho! (Mary Vidal).

Dicha situación socio-económica aunada a los mecanismos desarrollados por las mujeres afrouruguayas para sobrevivir, tienen sus orígenes enraizados en el período colonial y se fueron sedimentando posteriormente en la sociedad post-esclavista que, por muchas décadas, aparejó pocos cambios en la vida material de la diáspora africana. Probablemente, éstas fueron las condiciones desde las que se fueron configurando las tradiciones culinarias de la población afrouruguaya, hoy vigentes independientemente –o no tan independientemente– de la realidad socio-económica que, a cada una de estas familias, le toque vivir.

El abaratamiento, el reaprovechamiento, la maximización del rendimiento, el cocinar “con lo que hay” y el “no tirar la comida” son parte de las estrategias culinarias de la población afrouruguaya, probablemente compartidas con el resto de los sectores populares.¹⁹ En este contexto, la culinaria afrodescendiente ha sido asociada, rechazada e invisibilizada, como “comida de pobres”.

18 Activista afrodescendiente de 57 años, integrante de MAUUI (Movimiento Afro Uruguayo Unido e Independiente), referente de los emprendimientos: Gastronomía Afrocriolla y V.E.A. (Vestimenta Étnica Artesanal).

19 “En cuanto a la noción de *sectores populares*, utilizamos el término para referirnos a sujetos que, en conceptos de Gramsci, no forman parte del polo dominante sino que son externos a la dirección del proceso hegemónico. Estos sectores, subalternos, participan discontinuamente de la extensión de la hegemonía, entrando y saliendo de ella, facilitando u obstaculizando su ejercicio, impulsando acciones que pueden desestabilizar o apuntalar circunstancialmente algunas de sus facetas. Su estilo de vida, su cotidianeidad, sus pautas de reconocimiento, sus esquemas de interpretación y percepción de la realidad que los circunda, hablan de un denso entramado cultural subyacente formado por lo que reciben

Sin embargo, y a diferencia de lo que podría esperarse, ni los fideos secos, ni el arroz, ni la papa cobran importancia en los relatos de las personas entrevistadas, si bien son consumidos frecuentemente, y cuando Según Aguirre (2010), los carbohidratos, tubérculos y cereales nombrados, tienden a aumentar a medida que disminuyen los ingresos. De modo que, al observar que no integran parte significativa de las representaciones culinarias de la población de origen africano en Uruguay, podríamos estar evidenciando un marcador étnico que estaría realizando distinciones al interior de los sectores populares haciendo aparecer variaciones en sus gustos y percepciones (Grignon y Passeron 1992), en este caso, conforme al origen étnico-racial.

Por otra parte, los significados construidos y compartidos en torno a la mazamorra también podrían servirnos de ejemplo, puesto que, si hay un alimento en base al que se elaboran diversos platos, tanto dulces como salados, que conforma el epicentro de la memoria gustativa de la población afrouruguaya, es el maíz para mazamorra.

Este grano, amarillo o blanco, que puede ser preparado en guisados, o simplemente hervido en agua con sal o azúcar –u opcionalmente con leche de vaca para mayor cremosidad–, ha sido tradicionalmente consumido como postre, merienda, acompañamiento, almuerzo o cena por la población de origen africano en el Río de la Plata, al punto de haber inspirado la creación de canciones y dichos populares que guardan en su fuero íntimo algunas afrouruguayas contactadas durante el trabajo de campo.

Isabel Ramírez durante una entrevista cantaba una canción transmitida por su abuela que decía lo siguiente:

“De maíz y mazamorra
un kilo voy a comprar
porque me andan diciendo
negro mandate mudar.
En un caballo blanco yo
me voy a la ciudad
porque me andan diciendo
negro mandate mudar’

Eso lo cantaba siempre y nosotros lo aprendimos mis hermanos y yo y en realidad, ¿qué tenía que ver suponete el maíz y la mazamorra? Se llevaba eso ¿no? del pueblo [...] después que uno lo analiza de grande, el tema de la exclusión, de la discriminación, el tema del “campo a

de la cultura hegemónica, lo que hacen con ella y los elementos de la cultura propia” (Lewin y Dinardi 2007, en Marcús 2007: 8).

la ciudad” se suponía que la ciudad tenía otras oportunidades que el campo no tenía [...] “Me llevo mi comidita”, “para la ciudad me voy con esto”, “esto no me va a faltar”, se va a ir en un caballo para la ciudad pero con su comidita, con maíz y con mazamorra” (Isabel “Chabela” Ramírez).

En el relato, Ramírez establece directamente la relación entre este alimento, la condición socio-económica de la población afrouruguaya y la falta de oportunidades en el marco de la sociedad envolvente, así como a la necesidad de prevenir la falta de recursos. De similar manera, Graciela Leguizamón comentaba:

Mi mamá contaba un chiste que decía “¿me da mazamorra?” y le daban la mazamorra, y al rato decía ‘me da leche para la mazamorra’ porque se tomaba la leche y quedaba la mazamorra, y al rato le decía “me da más mazamorra para la leche” esa era una cuestión que la contaban ¿viste? Que no sé si es o no es, pero que era la forma de poder comer más de lo que se les daba, que era muy poco. (Graciela Leguizamón).

Frecuentemente enlazada a los períodos de escasez, la mazamorra es recordada como un alimento abundante y recurrente en las mesas de las familias afrouruguayas hasta hace aproximadamente una generación atrás.

Mi abuela siempre decía “vamos a hacer algo rico y que engorda: mazamorra”. Mazamorra había siempre, siempre en mi casa. Ponía el maíz en remojo la noche anterior y al otro día lo cocinaba con leche y azúcar hasta que quedara bien tierno, entonces queda como una crema con esos granitos ahí (Elsa Taborda).²⁰

Yo tengo un cuento para hacerte, cuando yo era chica hubo un período de escasez de comida y mi abuela nos hacía mazamorra con agua o con leche si había, y me acuerdo que ella se la hacía con vino para ella. El otro día compré mazamorra para hacer pero no me acordaba cómo prepararla (Ana García²¹. Notas de campo. Febrero, 2015).

Si bien actualmente constatamos un consumo cada vez menos habitual en los hogares afrodescendientes –en términos de las prácticas alimentarias–,²² notamos que aún constituye un signo²³ que continúa nutriendo la identidad étnico-racial

20 Afrodescendiente de 55 años, cocinera y emprendedora del servicio de catering “Mis sabores”.

21 Afrodescendiente de 25 años, artesana y bailarina de candombe.

22 Aunque la elaboración y consumo de mazamorra está sumamente vigente en los terreiros donde se prepara este alimento para ofrendar a los santos.

23 Como sostiene Contreras “[a]limentarse es una conducta que se desarrolla más allá de su propio fin, que sustituye, resume o denota otras conductas; y, en este sentido, constituye un signo” (Contreras 1993: 69).

del colectivo afrouruguayo. Según Contreras, “[c]ompartir unos hábitos o unas preferencias alimentarias proporciona un cierto sentido de pertenencia y de identidad; podría decirse que la comida alimenta, también el corazón, la mente y el alma” (Contreras 1993: 67).

Así es que, en una conversación de la que fui partícipe, personas afrodescendientes de distintas generaciones recordaban la mazamorra como parte de los sabores de sus respectivas infancias, mientras que una de las presentes admitía, en tono de resignación, nunca haberla comido, transmitiendo la sensación de sentirse “menos negra” que los demás por no tener en sus registros gustativos ese alimento (Notas de campo. Marzo, 2014). Considérese, que una alimentación común puede producir los mismos efectos que un origen común (Durkheim 1968, en Le Breton 2006: 311).

A estos respectos David Le Breton señala que “[e]n el hecho de alimentarse hay siempre esa raíz que nos hace encontrar en la cocina algo más que lo nutritivo, un saldo de memoria que se reactiva cada vez que comemos” (Le Breton 2006: 277), pues, la comida también cumple una función rememorativa (Contreras 1993). Así, mi propio compañero (Juan Morales)²⁴ le hace intencionalmente a nuestra hija mazamorra *para recordarle que es negra*, moldeando su gusto por los alimentos que demarcan etnicidad y consecuentemente reforzando su sentido de grupo (Notas de campo. Noviembre, 2014). Como señala Le Breton (2006) la cocina imprime sensación de identidad y se buscan los sabores tradicionales para no perder los orígenes.

En síntesis, la mazamorra es un alimento que, si bien se presenta en vinculación con la falta de recursos económicos, constituye un marcador étnico, un signo que, por los significados que le son atribuidos por la propia población de origen africano en Uruguay, nutre y refuerza identidades.²⁵

De este modo, abandonamos aquí toda pretensión de subsumir la culinaria afrouruguaya a la pobreza: así como la comida no es una mera actividad biológica, tampoco sus implicaciones son exclusivamente económicas (Contreras 1993); así es que (sin desconocer sus incidencias) nos abocamos por articular el abordaje de la diversidad de los fenómenos culturales con la dimensión de la desigualdad social.

24 Activista afrodescendiente de 39 años, Doctor en Odontología y profesor de capoeira del grupo Terreiro Mandinga de Angola-Uruguay.

25 Por su parte, si bien no existen en Uruguay investigaciones desarrolladas desde la antropología de la alimentación que estudien la comida de los sectores que se encuentran por debajo de la línea de la pobreza, a priori, no parecería haber correspondencia entre la valoración que le atribuye la población afrouruguaya a la mazamorra, con la atribuida por el resto de las personas pertenecientes a los sectores de bajos recursos.

Pese a ello, el impacto del racismo ha repercutido también a la interna del propio colectivo afrodescendiente. La búsqueda por la aceptación e integración, ha conducido a desplegar estrategias personales para mitigar los impactos negativos del racismo, tal como fuera señalado por Luis Ferreira (2003) cuando identifica prácticas como alejarse del tambor cuando el candombe era considerado marginal. Por las mismas encrucijadas, podría estar atravesando lo concerniente a lo alimenticio.

Pienso que muchas de las cosas, quizás, no se hicieron para ser socialmente más aceptado [...] “esto no, porque es más de negro” ¿entendés? hay muchas mujeres que te dicen ‘yo nunca en mi vida haría un pastel, ¿por qué? ‘Porque el pastel es de negro’ [...] es como “yo soy afro pero socialmente yo tengo que renunciar a esto, esto y esto porque yo quiero estar acá, con los blancos”. (Graciela Leguizamón).

En relación a lo dicho, parte de la invisibilización de la culinaria afrouruguaya refiere a la creencia de que ha pasado a integrar los menús de los sectores populares difumándose su identificación étnica; solapándose así, las particularidades culinarias de la población afrouruguaya, bajo los manteles de la pobreza.

La transmisión corp-oral

Ahora bien, tras haber recorrido estos caminos conducentes a aparentes callejones sin salida, ¿cómo se vienen transmitiendo los saberes culinarios del colectivo afrouruguayo?

El aprendizaje de la culinaria afrouruguaya se da mediante un proceso de endoculturación inter-generacional, intra-género e intra-familiar, constituido por prácticas y saberes que las abuelas, madres o tías suelen transferir a sus nietas, hijas o sobrinas (biológicas y/o de crianza) en el seno del hogar; y que envuelven procesos de transmisión-adquisición dinámicos, a través de los que se desarrollan una multiplicidad de procesos de re-producción, modificación, re-construcción, apropiación y difusión de dichos conocimientos.

La oralidad es la tradición en la que se condensa la historia culinaria del grupo y el canal sensorial mediante el que se transmite y adquiere el caudal de experiencias acumuladas *de boca en boca* por las mujeres de dicho colectivo.

Referimos a la oralidad en un sentido denso, no restringido al testimonio verbal, ya que también abarca la transmisión performática que se recibe a través del cuerpo y los sentidos, incluyendo la imitación, incorporación e inscripción de los modos de desenvolverse en la cocina. Se trata de formas de expresión vastas

que conjugan diversos procesos comunicativos; en definitiva, se trata de formas de socialización corp-orales. Precisamente, este punto refiere a los planteos que realiza Judith Butler (1998) en su teoría de la performatividad del género.

A estos respectos escribe Luce Giard (1999, en de Certeau *et al.* 1999) que, sin quererlo y sin saberlo, los saberes culinarios de su entorno le habían llegado al cuerpo, agregándola al gran cuerpo de las mujeres de su linaje.

La ritualización refinada de acciones elementales se me ha vuelto más preciosa que la persistencia de las hablas y los textos, porque las técnicas del cuerpo están mejor protegidas de la superficialidad de las modas, porque ahí está en juego una fidelidad material más profunda y más pesada, una manera de estar-en-el-mundo y de hacer aquí su morada. (Certeau *et al.* 1999: 157).

Este tipo de transmisión suele adquirirse cotidianamente, en la con-vivencia, de forma espontánea y no siempre verbalizada, si no: viendo, ayudando y haciendo. Por su parte, el dominio de las técnicas y preparaciones se adquiere a través de las texturas, consistencias, aromas, sabores, colores, sonidos y combinaciones que se despliegan en el universo culinario del hogar; de ahí que las portadoras-transmisoras de dichas prácticas y conocimientos suelen decir *a cocinar nadie te enseña, tenes que aprenderlo sola*, en palabras de Graciela Ramos: “Eso se mama, eso no te lo enseña nadie, nadie te dice ‘hace esto de tal forma’ [...] son cosas que se aprenden en el transcurso de la vida, que no se pueden explicar”.

Por otra parte, y desde el entendido de que “no hay comunicación “inocente” ni intercambios simbólicos que puedan abstraerse de las relaciones asimétricas en las cuales los agentes se encuentran” (Guigou 2010: 13), cuando la memoria colectiva es portadora y productora de contra-narrativas, cuando existe un lenguaje metafórico a través del que se transmiten valores y conocimientos alternativos a los dominantes, tanto como saberes que van mucho más allá de los sabores, podemos llegar a encontrar una culinaria codificada a través de la corp-oralidad, transmitida sin necesariamente recurrir a las palabras.

Éste ha sido un planteo desarrollado por Paul Gilroy (2001) para el caso de la música. El autor señala que la población de la formación cultural que denomina Atlántico Negro es portadora de memorias corporales no siempre acompasadas por memorias orales, el terror racial obligó a callar pero no por ello se dejó de comunicar: que fuesen indecibles no significa que fueran inexpresables. Nace así una subjetividad corporificada, “ramificaciones antidiscursivas y extralinguísticas del poder en acción en la formación de los aspectos comunicativos” (Gilroy 2001: 129), que conforman epistemologías alternativas a las dominantes (Ferreira 2008b).

Los mensajes disidentes constituyen principios subyacentes (a menudo inconscientes) (Mintz y Price 2012) transferidos mediante las diversas culturas expresivas desarrolladas por la diáspora africana. Ahora, ¿qué aspectos culinarios pueden haberse codificado y por qué? ¿Qué elementos contrahegemónicos se han transmitido a través de procedimientos culinarios? ¿Qué hay más allá de los platos y preparaciones que se sirven?

Las estrategias creativas que las mujeres de origen africano en América han desplegado en torno a su cocina, tras haber sido desarraigadas (y por tanto sometidas a cocinar con recursos naturales y materiales ajenos respecto a los conocidos en sus zonas de procedencia), y peor aún, esclavizadas (y, por tanto, obligadas a alimentarse en base a “desperdicios”), pueden ser releídas como formas de reafirmar su dignidad a través de la alimentación.

Destinadas a ser alimentadas como si fuesen animales (o como *navíos* a los que echar combustible), estas mujeres desarrollaron saberes, creencias, prácticas y técnicas culinarias que les permitiesen hacer “algo rico”, “gustoso” y “comestible” a partir de “desperdicios”. Consideremos que: “los esclavos no eran animales, aun cuando las barbaridades cometidas en su contra fueran inhumanas” (Mintz y Price 2012: 66) y aunque estuviesen “entrenados para negar su propia humanidad” (Mintz y Price 2012: 67).

Transformar un “resto” en “comida”, atribuir gustos, sentidos y significados a determinados alimentos que les fueran asignados, constituyen mecanismos para atravesar el pasaje de la naturaleza a la cultura. A través de la reelaboración y manipulación de los alimentos: éstos se re-significan, y a través de la ingesta los propios agentes se re-significan con ellos.

Procediendo a una elaboración hipotética al estilo de Mintz y Price (2012), sugerimos que hay un mensaje subliminal en el trasfondo de cada plato, referido al ímpetu de mantener la dignidad, de reafirmar su humanidad y de no rendirse ni someterse pese a las circunstancias inhumanas. Valores morales transferidos en las relaciones sociales ocultas, profundamente codificadas, creadas ante los ojos de los esclavistas. Entendemos que ésta es una lectura posible.

Consideraciones finales

Mediante un análisis simbólico y material de la culinaria afro-uruguayana hemos procedido hacia la desnaturalización del legado de la diáspora afro-atlántica a la cultura nacional y dado cuenta de los procesos de agencia, práctica y subjetividad del colectivo afrodescendiente que conllevan al cuestionamiento de las construcciones racializadas (y racializantes) imperantes en la sociedad envolvente.

La intersección de múltiples cadenas de opresión que experimentan las mujeres afrouruguayas, debilita la transmisión de sus memorias, potencia profundamente su invisibilización y, consecuentemente, disipa sus legados culturales. Apostar hacia el reconocimiento, poner en valor sus labores, e insertarlas en el campo de la significación, son mecanismos para abandonar las narrativas racistas, patriarcales, coloniales y clasistas que vienen produciendo formas específicas de subalternización.

Enmendar parte de la memoria fracturada, implica reconstruir(la). Y justamente, en este proceso dinámico se encuentra parte del colectivo afrouruguayo que vivencia el fenómeno de la re-etnicización. La comida afrouruguaya, en tanto marca identitaria que nos habla sobre cómo los agentes son vistos y sobre cómo se reconocen a sí mismos, también atraviesa por los senderos de estos laberintos y encrucijadas.

En concordancia, no ha resultado sencillo definir cuáles serían las comidas propias de esta culinaria. Pese a ello, encontramos modalidades compartidas de desenvolverse en la cocina, así como valoraciones particulares atribuidas sobre determinados ingredientes y alimentos que se materializan en elaboraciones plausibles de conformar un posible menú afrouruguayo.

Nos hemos preguntado si existen aspectos culinarios codificados. Como hemos visto, la población de origen africano esclavizada en América, ha sido destinada a ser alimentada como si fuesen animales; ante ello, las estrategias creativas desarrolladas por las mujeres africanas y afrodescendientes, pueden ser entendidas como formas de reafirmar su humanidad a través de la comida. Concibiendo la alimentación como energía vital, física y espiritual, transformaron nutrientes en sentidos, convirtieron “alimentos” en “comida”, desarrollaron un gusto particular y conformaron su propio sabor del mundo.

Concluimos que entre las contradicciones y debilidades del sistema esclavista residen los intersticios que, con gran astucia, fueron aprovechados por los africanos esclavizados, y a partir de los cuales se fueron creando las culturas africano-americanas. En el marco de estas tácticas, la población de la diáspora africana en América, fue capaz de crear autonomía dentro de un universo de restricciones; lo que nos remite a la geometría fractal, utilizada como una analogía, por su capacidad de alcanzar infinitas posibilidades en condiciones limitantes; creemos que la culinaria afrouruguaya formó parte de estos procesos.

Tras haber recorrido los senderos que conducen al no-reconocimiento, finalmente, cabe preguntarse si existe, o no, la culinaria afrouruguaya.

Entendiendo que la cocina es universal pero que las cocinas son diversas, y que éstas últimas comprenden no sólo los alimentos consumidos frecuentemente

por un grupo, sino un conjunto de alimentos que se relacionan con las representaciones colectivas, con el imaginario compartido y con sus sistemas de creencias, situados en un contexto geopolítico particular, resulta pertinente hablar de culinaria afrouruguaya. Considérese que mediante sus prácticas y representaciones culinarias, la población de la diáspora africana en Uruguay, internaliza y aprehende subjetivamente una historia compartida, una perspectiva colectiva propia y una cosmovisión particular.

Referencias citadas

- Aguirre, Patricia, 2010. *Estrategias de consumo. Qué comen los argentinos que comen*. Buenos Aires: Ed. Miño y Dávila.
- Amorós, Celia, 1994. "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'". En: Celia Amorós (ed.), *Feminismo, igualdad y diferencia*. México: UNAM-PUEG.
- Álvarez, Laura y Magdalena Coll (eds.). 2012. *Una historia sin fronteras: léxico de origen africano en Uruguay y Brasil*. Estocolmo, Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Bello, Álvaro. 2004. *Identidad y ciudadanía en América Latina*. Chile: CEPAL.
- Brena, Valentina, 2011. *Hacia un Plan Nacional Contra el Racismo. Mecanismos de discriminación en religión*. Montevideo: MEC.
- Butler, Judith. 1998. Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*. 296-314.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- De Certeau, Michel, Luce Giard y Pierre Mayol, 1999. *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: Iberoamericana.
- Contreras, Jesús. 1993. *Antropología de la alimentación*. Madrid: Eudema.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ed. Trilce.
- Echeverría, Esteban. [1839] 1999. *El matadero*. En: www.elapeph.com.
- Ferreira, Luis. 2003. *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*. Montevideo: Ed. Étnicas-Mundo Afro
- _____. 2008. "Dimensiones afro-céntricas en la cultura performática uruguaya". En: Gustavo Goldman (comp.). *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Montevideo: Perro Andaluz Ed.
- _____. 2008b. "Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina". En: Lechini (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Geertz, Clifford. [1973]2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilroy, Paul. [1993] 2001. *El Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*. San Pablo: Ed.34.

- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVII. *Tabula Rasa* (19): 31-58.
- Guber, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Guigou, Nicolás. 2010. *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron. 1992. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Madrid: La Piqueta.
- Hall, Stuart, 2010. *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envió Editores.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Nueva York, Routledge.
- Lao-Montes, Agustín. 2007. Decolonial moves: Trans-locating African diaspora spaces. *Cultural Studies*. 21 (2-3): 309-338.
- Le Breton, David. 2006. *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Machado, Juanpedro, 2007. *Afrouruguayos...tejiendo su historia con hilos invisibles...* Montevideo: Inmujeres-Mides.
- Marcús, Juliana, 2007. ¿Cultura popular o cultura de los sectores populares urbanos? *Revista Trampas*.
- Massó, Ester. 2011. “La lactancia materna como catalizador de revolución social feminista (o apretando las clavijas al feminismo patriarcal): calostro, cuerpo y cuidado”. XLVIII Congreso de Filosofía Joven: “Filosofías subterráneas”. Donostia-San Sebastián, 4-6 mayo.
- Mintz, Sidney y Richard Price. [1976] 2012. *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Ciesas.
- Montecino, 2006. *Identidades, mestizajes y diferencias sociales en Osorno, Chile. Lecturas desde la Antropología de la Alimentación*. Santiago de Chile: s.e.
- Pollak, Michael. 1989. Memoria, olvido, silencio. *Revista Estudios Históricos*. 2 (3): 3-15.
- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Rodríguez, Romero. 2006. *Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus Alternativas de Desarrollo*. Montevideo: Rosebud Ed.
- Schávelzon, Daniel. 2003. *Buenos Aires Negra. Arqueología urbana de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.
- Segato, Rita Laura. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stack, Carol. [1974] 2012. “Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana”. En: Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

De los recetarios al foodporn: exhibicionismo, fetichismo, placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital¹

GUSTAVO LABORDE

La analogía entre el acto de comer y el de tener relaciones sexuales parece ser una tendencia universal en el pensamiento humano (Lévi-Strauss 1964). En diversas lenguas la permutación metafórica entre el mundo de la sexualidad y el de la comida participa del piropo callejero, la retórica de alcoba o el juego de palabras con doble sentido. El paralelismo se extiende a otros ámbitos. El erotismo es a la sexualidad lo que la gastronomía al hambre: el triunfo de la cultura sobre el instinto (Peri Rossi 1991: 39). Cuando Roland Barthes analiza el texto fundador de la gastronomía moderna, *La fisiología del gusto* de Brillat-Savarin, señala el mismo desdoble: hay, por un lado, apetito natural, que se da en el orden de la necesidad; y por otro lado hay apetito de lujo, que se da en el orden del deseo. La especie necesita procrear para subsistir, el individuo necesita comer para sobrevivir, pero la satisfacción de estas dos necesidades no son suficientes para el hombre: debe organizar para sí mismo el lujo del deseo, amoroso o gastronómico. También Menell (1985) propone un paralelismo entre la pornografía y la gastronomía: ambos son extensos discursos sobre los placeres de la carne, y tanto en la gastronomía como en la pornografía se da un gozo indirecto, mediado, vicario. Esta íntima relación ha sido explotada largamente por la publicidad, en las que las alusiones eróticas son funcionales a la promoción de productos golosos, que se pueden colar a la hora del té. Basta pensar en la publicidad de helados Magnum.

En las líneas que siguen se ensayará brevemente una comparación entre la pornografía y la gastronomía, dos tipos de producciones discursivas en los que se pueden rediscutir nuevas formas de la distinción social, la creación de estilos de vida, así como la suplantación de prácticas por representaciones en una racionalidad en la que se impone el simulacro y la gratificación imaginaria.

1 Original tomado de: Laborde, Gustavo. 2018. De los recetarios al foodporn: Exhibicionismo, fetichismo, placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital. Observatorio de la alimentación. Barcelona.

I

El desarrollo de las tecnologías de la escritura primero y de la imprenta después fue ensanchando la distancia entre la praxis y la representación gráfica. En un ensayo titulado precisamente *From Apicius to Gastroporn*, Dennis hace notar que desde las tablillas de arcilla cocida en la que los egipcios garabatearon las primeras recetas hasta llegar a los libros y blogs de cocina actuales, se verifica una sostenida tendencia en la que la imagen fue ganando protagonismo hasta casi desplazar a las instrucciones escritas. *El cocinero moderno*, editado en 1733 por de Vincent La Chapelle, prefigura esta tendencia al poner el énfasis en el espectáculo del lujo y la extravagancia de los “banquetes de ensueño” en lugar de las cualidades sensoriales de la comida en sí misma (Dennis 2008: 13). Los tres volúmenes del libro de La Chapelle son la lejana génesis de una serie de libros de cocina profusamente ilustrados que podrían igualmente ser considerados libros de arte (Hyman 2004: 398). Carême, probablemente el más grande cocinero de la historia, también fue un gran dibujante: él mismo ilustró los dos imponentes volúmenes de *Le pâtissier royal parisien* para indicar cómo debían lucir sus sofisticadas esculturas de azúcar (Dennis 2008: 13). En Italia, explica Montanari, el contenido iconográfico incluido en los recetarios trazó la frontera que en su tiempo distinguió la alta de la baja cocina (2006: 283).

Para el siglo XIX las innovaciones sociales y tecnológicas expandieron tanto el mercado de todo tipo de libros, que para la década de 1830 en Inglaterra se vendían recetarios destinados a segmentos más humildes del mercado por un chelín, y se promocionaban anunciando que incluían ilustraciones gratuitas. Los libros de cocina abrieron a las capas más bajas de la sociedad una ventana a los secretos culinarios que privaban en la clase alta. Estos artefactos culturales permitieron a la clase media en ascenso exhibir la distinción considerada necesaria a su estatus social. Buena parte de estos recetarios tenían menos un sentido práctico que proyectivo: muchas de las recetas de fantasía estaban fuera del alcance de los usuarios, de modo que no estaban incluidas para ser cocinadas sino para que el lector se babeara imaginando los lujos que aguardan en la cima del ascenso social (Denisse 2008: 15). Por esta época, durante un autoimpuesto exilio en Bélgica, Baudelaire halló un modo de sublimar la carencia y en una frase acertó la epifanía de un tiempo que instauraba: “Si no hay restaurantes, consuela leer libros de cocina”. El intento por acortar la distancia entre la ficción y la praxis, entre la apariencia y la realidad, la pretensión de borrar la diferencia entre el artefacto y el objeto caracteriza a la modernidad y sus subjetividad descentrada (Habermas 1981).

En las primeras décadas del siglo XX los recetarios adquirieron otro estilo retórico con instrucciones de procedimiento que, a influjo de la estandarización científica, se volvió más preciso. Durante el período de entre guerras se generaliza la

desaparición del servicio doméstico: cocinar se volvió una novedosa actividad, elegante y glamorosa para comunicar un sofisticado estilo de vida. Según Mennell, no será sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando los escritores culinarios ingleses comiencen a describir lascivamente del placer de la cocina (1996: 204). En la historiografía anglosajona, la publicación en 1950 de *Book of Mediterranean Food* marca un hito en el camino que conduce al actual fenómeno del *gastroporn*. Este recetario ofrecía a sus lectores un verdadero repertorio de fantasía, en unos años en los que el racionamiento y la escasez hacían imposible la realización de los platos allí descritos. La propia autora, Elizabeth David, atribuyó su éxito a los efectos que tuvo el libro más en la imaginación de sus lectores que en sus paladares. Unos años antes, en España, el hambre había impulsado en la misma dirección a Ignacio Domenech. En 1941, en respuesta a las carestías de esa época, el cocinero publicó un libro de extenso título: *Cocina de recursos: deseo mi comida. Obra de Actualidad, ambientada únicamente en las clases de comidas que pueden prepararse en tiempos de guerra y en los de escasez de comestibles*. El recetario propone imaginativas recetas que apelan a la sustitución de ingredientes para cocinar en una época en la que se carecía de todo y si bien no contiene elegantes platos de alta cocina, sí dedica unas páginas iniciales a revivir los placeres de los “grandes mercados repletos de mil vituallas frescas de toda clase de comestibles” y fantasea con delicados festines. Hay, como vemos, una función escapista en la literatura gastronómica, tal como había advertido el gran poeta de la modernidad.

El perfeccionamiento de las tecnologías vinculadas a la edición gráfica, la fotografía y la impresión en color tendrán efecto sobre la literatura culinaria. En 1968, la editorial Time-Life lanza *The Picture Cookbook*, donde ya se advierte la ostentación gráfica que dominará este género editorial hasta hoy. Nace así este tipo de recetarios que privilegian el peso y la calidad fotográfica por sobre la del texto, porque están pensados no para ser usados y engrasados en la cocina, sino como objeto decorativo para la mesa ratona de la sala y para ser hojeados en la comodidad del sofá (Denisse 2008: 17).

El fenómeno conocido como *foodporn* o *gastroporn* está ligado al lugar privilegiado que ocupa la imagen en la transmisión del discurso culinario. El término “*gastroporn*” fue acuñado en 1977 por Alexander Cockburn para describir la entonces floreciente y ahora muy familiar tendencia a que la gastronomía esté representada por recetarios de gran espectacularidad visual pero poco prácticos para el cocinero casero medio. No ha resultado casual que este concepto que asocia gastronomía y pornografía se haya definido en la década del setenta: fue en estos años cuando la pornografía penetró en los espacios recreativos del gran público en Estados Unidos y luego en el resto del mundo occidental. Esto se refleja en el éxito de películas ahora clásicas como *Detrás de la puerta verde* (*Behind the Green Door*), dirigida por los hermanos Mitchell y *Garganta Profunda* (*Deep Throat*), de Gerard

Damiano, ambas estrenadas en 1972. La estética pornográfica había llegado a la pantalla grande para transformar la relación entre este género y la cultura de masas (Cruz 2013: 330-331).

II

El sexo y la alimentación están regidos por el principio de incorporación (Fischler 1995). La cama y la mesa son los ámbitos específicos donde se favorece el intercambio de fluidos corporales entre las personas. No por casualidad el proceso civilizatorio impuso en ambos espacios y de manera simultánea un repertorio de modales decorosos y una estricta privatización de los cuerpos y la circulación de sus humores, e instauró el espacio privado y puso en su órbita el pudor (cfr. Elías 1989). La sexualización de la comida, según cierta perspectiva de análisis, se funda en la exhibición de la incorporación. Los chefs de los cada vez más numerosos programas de cocina en televisión, al probar sus platillos elaborados con técnicas e ingredientes inaccesibles para la mayoría de los televidentes, se prodigan en mugidos y aullidos extáticos. Hay en esto una gestualidad compartida con las actrices de películas pornográficas: ellas también gimen y suspiran ante los portentosos genitales de sus compañeros sexuales. Pero para el espectador son tan inaccesibles los conspicuos manjares de los chefs, como las lujuriosas artes amatorias de las estrellas del porno. Cabe interrogarse por qué es tan emocionante para el espectador presenciar un espectáculo que ciertamente lo excluye en dos actividades como el sexo y la comida, cuyo verdadero placer pasa literalmente por la experiencia en carne propia. El principio de incorporación, dislocado, ya no se materializa en la carne sino en la mente. La incorporación se cumple desde un punto de vista voyeurista. La fantasía pornográfica, como la gastronómica, tiene tan poco que ver con los verdaderos placeres de la alimentación, como pornografía con los verdaderos placeres del sexo. En su análisis sobre las nuevas formas de lo doméstico, Andrews (2003: 189) sostiene que los programas de cocina en televisión se sexualizaron cuando los chefs fueron un paso más allá de la pedagogía culinaria y comenzaron a comer frente a cámaras. Según argumenta, la sexualización que propone la cocina en televisión es un síntoma de la ansiedad que generan los nuevos límites entre el espacio público y el privado. Asistimos a una reelaboración de lo doméstico en la que el televisor preside y aglutina el espacio y el grupo familiar. Este fenómeno participa de cambios culturales y económicos más amplios, que tienen lugar en la sociedad y la cultura posmodernas.

En nuestros días las pruebas están a la vista: la comida conquista espacios cada vez más grandes en los medios de comunicación. Los programas de cocina en televisión y los millones de imágenes que circulan en las redes sociales como Facebook, Instagram o Pinterest conforman un fenómeno que ha de ser estudiado en términos, como diría Barthes, de economía simbólica. Para una edición aniversario,

la revista *Gastronomica* (2010) reunió a un grupo integrado por académicos, chefs y productores televisivos para examinar el concepto de *foodporn*, intentar definirlo y ponderar sus alcances. Desde cierto punto de vista el *foodporn* es un término que, por incomprensible, no designa nada en particular y por lo tanto no existe. La pornografía, argumentan otros, no idealiza ni diviniza al sexo, por el contrario: lo disminuye. La estrategia de este género consiste en no dejar espacio a la imaginación, permitiendo de esta manera que el espectador pueda insertarse fácilmente en la escena y obtener autosatisfacción. En esta línea de pensamiento se argumenta que por el contrario la pornografía alimentaria estetiza la comida y exhibe procesos culinarios perfectos y que, por lo tanto, la verdadera pornografía alimentaria sería lo inverso: introducir cámaras en los mataderos o documentar la adición de agrotóxicos en las granjas para mostrar así el producto degradado. El equivalente a las eyaculaciones que tan explícitamente muestran las películas pornográficas sería, se agrega, introducir una cámara en el sanitario y registrar el punto culmine de la comida: la defecación. Otro aporte apunta a que otorgar o no un estatuto de existencia al *foodporn* implica una toma de posición respecto al concepto de cultura. Si el *foodporn* refiere a aquello que representa lo que hacen otros pero no uno, si alude a ese tipo de recetas irrealizables que se muestran en revistas y televisión, si no tiene valor pedagógico, si esconde los platos sucios en la cocina y juega con la comida en un mundo lleno de hambrientos, entonces su existencia reúne escasos méritos argumentativos como para sostenerse, ya que no constituye verdaderamente una práctica cultural.

La cultura no es solo acerca de representaciones y artefactos; la cultura –se arguye– se debe practicar y hay que practicar mucho para tener cultura. Desde esta óptica, se afirma que la propia discusión acerca del *foodporn* debería ser un correctivo para los que defienden la preeminencia de las representaciones y los artefactos por sobre las prácticas culturales. Una visión que privilegia el punto de vista de los usuarios y el contexto de emergencia, recuerda que el *foodporn* es un fenómeno surgido en los años ochenta, que se va a expandir aceleradamente durante las siguientes décadas acompañando la fragmentación y explosión de los nuevos medios masivos de comunicación. Los canales de distribución y venta rápidamente cooptaron esta rentable mercancía asociada a un deseo tan esencial y físico como la comida. Se trata, por tanto, de un artefacto cultural y una etiqueta reconocible en el escaparate mediático (McBride 2010). Inscribir al *foodporn* en el orden de las mercancías y explicar su nacimiento en el contexto del capitalismo tardío tiene consecuencias complejas y profundas que conducen a la discusión acerca del origen del valor de las mercancías (cfr. Appadurai 1991, Jackson 1999). Este punto lleva al siguiente: la relación entre los productos culturales, su consumo y la creación de estilos de vida.

III

Los recetarios adscritos al género *foodporn* son funcionales también a la lógica turística al convertirse en espacios narrativos que permiten a los lectores viajar y consumir vicariamente nuevas geografías. Aunque las recetas no se realicen ni se degusten las comidas exóticas, es posible contemplar los coloridos paisajes de lugares remotos de planeta para obtener una gratificación imaginaria. Diversos autores han notado en esto un desplazamiento de la experiencia cada vez mayor, al punto de convertir una práctica cotidiana como la comida en un placer vicario. Las denominadas “comidas espectrales” vendrían a ser simulaciones del placer. En este planteo el gastro-pornografía, al igual que la pornografía sexual, primero crean un simulacro de un deseo y a continuación un simulacro de satisfacción (Brownlie, Hewer y Horne 2005).

En este contexto de gastrolatría la suplantación conquista la propia praxis. Los comensales, aun teniendo el plato bajo sus narices, prefieren convertirlo en un objeto de adoración fetichista, privilegiando la representación a la misma experiencia. La ubicuidad de los dispositivos digitales en buena parte de las sociedades actuales impone una inercia que arrastra a que mucha gente antes que paladear la comida, prefiera fotografiarla para compartirla a la nube de la realidad virtual. Existe una creciente sujeción al imperativo comunicacional: la inusitada accesibilidad y la extrema inmediatez de los medios digitales generan un desasosiego cuya única, pero siempre insuficiente y transitoria satisfacción, está en comunicar y volver comunicar. Estos extremos han llegado a alarmar a los propios cocineros y medios periodísticos. “Comen la comida fría”, se lamentaba un chef en un artículo de prensa que retrataba este fenómeno. “Hacen un mini alboroto antes de probar si quiera bocado”, apuntaba otro (Sabrosía 2014).

El precio que pagan los comensales que documentan un plato para el futuro es no disfrutarlo en el presente. Ciertamente es que ninguna sociedad solo come y cocina: sobre todo habla de comer y cocinar. En este sentido, el gastroporn es funcional a la distinción social y a la creación de estilos de vida. El gourmet es ante todo una persona que impone al acto de comer una carga simbólica que rebasa por mucho la función alimentaria. No hay que perder de vista que nadie es gourmet porque come bien, sino sobre todo porque sabe presumirlo (Mazatán Páramo 206: 150). Las redes sociales de la era digital son plataformas altamente eficaces para esta función. Ningún bloguero, usuario de Facebook, Instagram o Twitter pasa por alto las prestaciones que estos medios ponen al servicio del alarde, la exhibición y la distinción. Las pantallas de los móviles, televisores, ordenadores y otros dispositivos se han convertido en el plasma proyectivo en el que comensales y cocineros pueden exhibir en la comunidad digital su estilo de vida. El aclamado ciclo del canal digital Netflix *Chef's Table* (dirigido por David Gelb, 2015) constituye un buen ejemplo de esto. La serie documental, centrada en

el trabajo de seis chefs de renombre mundial, es un discurso que va mucho más allá de la cocina: allí se puede ver cómo el argentino Francis Mallman cocina, a orilla de un lago de la Patagonia, una trucha enlodada en greda del lecho lacustre, o al sueco Magnus Nilsson utilizando líquenes y bayas silvestres que sirve en su restaurante para 17 personas situado en un remoto pueblo apenas tres grados al sur del Círculo Polar Ártico. La tradicional función pedagógica de los programas de cocina está ciertamente cancelada.

En suma, y en términos de Appadurai (2001), la modernidad desbordada pone a disposición recursos accesibles en todo tipo de sociedades que permiten retomar el discurso doméstico para experimentar con la construcción de la identidad y la imagen personal. Tal como recuerda Debord (1995), la sociedad del espectáculo mediante estos artificios subvierte el orden y fabrica una sustitución del mundo sensible por un conjunto de imágenes que se perciben como superiores. Es la realidad la que debe parecerse ahora a la imagen, y no al revés. McCannell (2003) suministra una idea en cierto sentido análoga: los estilos de vida de vida son refinados por los productos culturales. En este esquema explicativo, las producciones culturales son, asimismo, rituales, en el sentido de que se basan en fórmulas o modelos y de que transportan al individuo más allá de sí mismo y de las restricciones de la experiencia diaria: las visiones del mundo y los estilos de vida surgen de y se disuelven en las producciones culturales (2003: 17-18).

Conclusión

El fenómeno denominado *foodporn* o *gastroporn* hunde sus raíces en las profundidades de la larga tradición del discurso gastronómico. La apertura de un amplio horizonte de innovación ha permitido a la gastronomía nuevas apropiaciones y recreaciones para que, una vez más, pueda reinventarse a sí misma. La constatación de este fenómeno no necesariamente tiene que ser funcional a un diagnóstico pesimista. La cultura, ese dispositivo que oscurece los propósitos profundos, ha llevado adelante todo este proceso sin hacerle perder a la cocina los atributos que la colocan en el centro de la vida social: la gastronomía sigue siendo fundadora de identidades, sigue siendo un código compartido –material y ahora virtualmente– y sigue siendo un sistema de comunicación.

Referencias citadas

- Andrews, Maggie. 2003. "Nigella Bites the Naked Chef: The sexual and sensual in television cookery programmes". En: *The recipe reader: narratives, contexts, traditions*. London: Ashgate Publishing Limited.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland. 1980. *Mitológicas*. México: Siglo XXI.
- Brownlie, Douglas, Paul Hewer y Suzanne Horne. 2005. Culinary tourism: An exploratory reading of contemporary representations of cooking. *Consumption Markets & Culture*. 8 (1): 7-26.
- Debord, Guy. 1995. *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Dennis, Abigail. 2007. From Apicius to Gastroporn: Form, Function, and Ideology in the History of Cookery Book. *Australasian Journal of Victorian Studies* 12 (1):19-34.
- Habermas, Jürgen. 1981. *La modernidad inconclusa*. Madrid: Taurus.
- Mennel, Stephen. 1985. *All manners of food. Eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present*. London: Basil Blackwell.
- MacCannell, Dean. 2003. *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- Magee, Richard M. 2007. Food Puritanism and Food Pornography: The Gourmet Semiotics of Martha and Nigella. *Americana. The Journal of American Popular Culture* 6 (2): 38-46.
- Peri Rossi, Cristina. 1991. "Erotismo y sexualidad". En *Fantasías eróticas*. pp. 39-41. Madrid: ediciones Temas de Hoy.

Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento de la Música Popular Uruguaya¹

OLGA PICÚN

Introducción

La producción musical uruguaya experimenta en los años sesenta un significativo proceso de cambio, que se objetiva en las propuestas de los artistas más jóvenes, quienes desarrollan al menos una parte de su actividad en el ámbito de la música popular. Este proceso se sustenta en una dialéctica entre la renovación conceptual e ideológica de la música, dentro de las mayores libertades estéticas y técnicas posibles, y la evidente construcción de identidades locales. De esta forma se define no una corriente estética sino un movimiento artístico centrado en la música, a través del cual se manifiesta la crítica al orden político, social, económico o cultural. Este movimiento se conoce como Música Popular Uruguaya, si bien el nombre más extendido en los círculos mediáticos y en las categorías de la industria discográfica ha sido el de Canto Popular.²

1 Original tomado de: Picún, Olga. 2016. Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento de la música popular uruguaya. *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, pp. 31-57. Montpellier. Este estudio se basa en el análisis de un conjunto de piezas musicales, de manera que la audición de las mismas es un complemento ineludible de la lectura. En los casos en que la música se encuentra accesible en Internet se indica al pie de página la dirección. Un antecedente directo de este artículo es la tesis de maestría que realicé en la Universidad Nacional Autónoma de México. Asimismo, el artículo "La Música Popular Uruguaya: un movimiento renovador en épocas de represión" (2010) aborda aspectos del movimiento de la Música Popular Uruguaya. Ambos trabajos están disponibles en Internet.

2 Un dato importante a tener en cuenta es que esta denominación aparece por primera vez en un disco (Canto Popular 1969) de José Carbajal "El Sabalero" (Colonia 1943, Canelones 2010), con el propósito de diferenciar las nuevas propuestas musicales dentro de un "estilo folclórico", que hasta ese entonces había predominado, y continuaba haciéndolo, en Uruguay. Aunque este término se hace extensivo en los años ochenta a todo el movimiento de la Música Popular Uruguaya, no refleja el total de la producción del mismo. Por otra parte, en ciertos ámbitos y medios de comunicación el término adquiere un tono despectivo, acaso porque algunos músicos se dedican a reproducir los estilos desarrollados

En la expresión de los componentes de la mencionada dialéctica el candombe constituye un referente de indiscutible relevancia, puesto que permite una trascendente resignificación y refuncionalización de los contenidos musicales y simbólicos, presentes en la cultura uruguaya. Si bien a lo largo del siglo XX el candombe había formado parte de diferentes manifestaciones musicales, tanto populares como de élite, es en el marco de la incipiente dictadura cívico-militar cuando esta práctica adquiere otros significados, y comparte con la Música Popular Uruguaya³ un proceso de redimensionalización, tendiente a la masificación.

El candombe

Una buena parte de las manifestaciones culturales de trascendencia y arraigo en América son consecuencia de las migraciones forzadas, que inician a finales del siglo XV. En el ámbito de la música, los rituales y las fiestas realizados en las distintas regiones del continente por los migrantes forzados procedentes de África subsahariana, los cantos acompañando largas jornadas de trabajo y la retroalimentación cultural, entre otros factores, inciden en el desarrollo de géneros, estilos, ritmos o prácticas cuya relevancia es indiscutible. El son en Cuba, el blues en Estados Unidos, la cumbia en Colombia, el samba en Brasil y el candombe en Uruguay son ejemplos de las transformaciones que la red de culturas africanas experimenta, a través del vínculo con la diversidad del continente americano.

El candombe es un complejo de música y danza, derivado de los procesos de transculturación que tienen lugar en Montevideo y en Buenos Aires, a partir de dichas migraciones forzadas. Es de hacer notar que, además de esta circunstancia de compartir en cierto momento la práctica del candombe, el vocablo se utiliza tanto en Argentina como en Brasil para designar otras manifestaciones musicales con un origen cercano al referido candombe; asimismo, la ejecución del tambor, su principal instrumento, trasciende el espacio geopolítico de Uruguay.⁴ No obstante,

e impuestos en los años sesenta y setenta por quienes se encuentran en ese momento en el exilio o pesa sobre ellos la censura. De esta forma, al evitar el riesgo de las nuevas propuestas creativas, tales músicos acaparan los espacios de circulación y consumo de la música popular, al mismo tiempo que se alejan del sentido renovador del movimiento (Picún 2010: 33-44).

3 A partir de aquí me referiré a la Música Popular Uruguaya como MPU.

4 Esto se debe fundamentalmente a la alta emigración que ha existido en Uruguay, siendo la dictadura cívico-militar un factor determinante. Si bien la disolución de las cámaras se produce el 27 de junio de 1973, la represión y la censura ocurren desde la década de 1960 y trascienden una supuesta vuelta a la democracia, objetivada en las elecciones generales de 1985, en tanto éstas se llevan a cabo con la proscripción de los candidatos de ideología progresista y los partidos políticos de izquierda. Un hecho a tener en cuenta es que el exilio que provocó la dictadura en Uruguay es proporcionalmente mayor al de Brasil, Chile y Argentina, en las mismas circunstancias.

desde hace varias décadas este complejo de música y danza constituye uno de los principales componentes culturales identitarios de los uruguayos y no así de los habitantes de otros estados nacionales o regiones culturales. Este sentido de pertenencia alcanza su mayor legitimidad institucional cuando el candombe es declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad (2009) a propuesta de Uruguay, estableciendo de este modo una diferencia con el carácter rioplatense de otras prácticas, entre ellas, el tango y un conjunto de géneros musicales asociados a tradiciones rurales.⁵

El término candombe, que en el siglo XIX constituye uno de los vocablos utilizados para designar los “bailes y músicas” realizados en Montevideo y en Buenos Aires por los esclavos africanos y sus primeros descendientes, así como los lugares donde estos bailes se efectúan (Goldman 2003: 46), presenta en Uruguay no menos de tres acepciones.

La primera acepción refiere precisamente a las prácticas que la comunidad afro-descendiente desarrolla a lo largo de los siglos XX y XXI, cuyo origen se encuentra en los aludidos candombes. Destaco, sin embargo, que la continuidad entre ambos es parcial, puesto que aquellos candombes se dejaron de practicar en la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, Lauro Ayestarán ubica hacia 1875 el final de una segunda etapa en el desarrollo del candombe y el surgimiento de una tercera, caracterizada por la comparsa de carnaval.⁶ Esta transición, sin lugar a dudas, es compartida inicialmente por ambas orillas del Río de la Plata; pero la diferencia radica en lo siguiente: mientras que en Montevideo la comparsa de carnaval se convierte, durante la primera mitad del siglo XX, en uno de los espacios socialmente más extendidos de manifestación del candombe, asegurando así su

5 Actualmente en Uruguay más del 9% de la población reconoce –con cierta independencia fenotípica– su ascendencia africana. Aunque este porcentaje es alto no determina la existencia de una cultura negra y una cultura blanca netamente diferenciadas, dado que la realidad social en este país no es tan sencilla, ni acepta la aplicación de categorías inflexibles para definirla. Por un lado, si comparamos con la diversidad de otros países de América con población indígena, negra, blanca o mestiza, podemos entender a la sociedad uruguaya como relativamente homogénea. Por otro, frente a la condición social de los individuos, no sólo es una sociedad de clases al mejor estilo capitalista, sino que arrastra secuelas de la esclavitud, en tanto los descendientes africanos no han trascendido los límites de la subalternidad y continúan siendo víctimas del racismo y de otras formas de injusticia social. No obstante, tampoco es posible sostener la idea de una división de clases netamente racial, dado que la condición de subalternidad no es una característica exclusiva y restringida a la población que se reconoce como afro-descendiente. Lo incuestionable y socialmente consensuado es el peso del componente africano en el candombe, entendido como el resultado de un proceso de transculturación. Es decir, el candombe se identifica netamente con la población afro-descendiente, aunque al mismo tiempo se reconoce como parte fundamental en la construcción identitaria de todos los uruguayos.

6 Este tipo de comparsa se conoce con el nombre de Sociedad de negros y lubolos. El término lubolo se ha utilizado para designar a los blancos disfrazados de negros.

transmisión, en Buenos Aires ésta no sobrevive el cambio de siglo.⁷ El musicólogo argentino Norberto Cirio señala “cómo en los carnavales porteños los negros fueron participando cada vez menos a raíz de la aparición de las comparsas de falsos negros⁸ y las burlas que estos les propinaban” (Cirio 2007). En Buenos Aires, este abandono de la comparsa por los descendientes africanos se traduce en la desaparición del candombe del carnaval.

La segunda acepción del término candombe refiere a la polirritmia resultante de la interacción de tres tambores de diferente diámetro, rango de frecuencias (agudo, medio o grave) y función dentro de un conjunto que lleva el nombre de cuerda. Una cuerda se forma con al menos un representante de cada tipo de tambor, aunque los conjuntos pueden sobrepasar los treinta o cuarenta, conservando ciertas proporciones por instrumento. Estos tambores –denominados de menor a mayor: chico, repique y piano– tienen forma de barril y una sola membrana tradicionalmente de lonja de animal clavada con tachuelas, de manera que la afinación (templado) se lleva a cabo mediante la aplicación de calor directo.⁹

La técnica de ejecución de este instrumento –con mano y palo– admite la percusión de la caja de resonancia con el palo, lo que constituye un componente estructural del toque. Esta posibilidad, denominada hacer madera o hacer tabla, muestra una gama de motivos rítmicos asociados a la clave, de manera que otorga una mayor riqueza métrica y tímbrica a la sonoridad del candombe, a la vez que define la estructura y la dinámica de una llamada de tambores.¹⁰

Durante un toque en situación de llamada callejera el ejecutante se desplaza con el tambor colgado hacia un lado, de manera que el instrumento se apoya en una de sus piernas. Este paso de llamada es ilustrado por Jaime Roos (Montevideo, 1953) en *Pirucho*, canción a la que también me referiré más adelante:

Camino del mar los vieron bajar reagueando
llevados por la maroma de la legión

7 La comparsa de carnaval muestra hasta el día de hoy un claro nexo con las prácticas realizadas en el siglo XIX, lo cual se torna evidente por la presencia de varios personajes: gramillero, mama vieja, escobero. El espectáculo elaborado anualmente para el carnaval desarrolla temáticas vinculadas al pasado africano, colonial, al Uruguay independiente o al presente, donde la denuncia de la injusticia social ocupa un lugar prácticamente ineludible.

8 Es decir, los lubolos.

9 Desde hace décadas se utilizan como membrana también materiales sintéticos e industrializados, los cuales requieren de tensores. Asimismo, en estudios de grabación o en espectáculos realizados en espacios cerrados, los tambores con parche de cuero también suelen usar tensores, por la incomodidad e inestabilidad que representa el templado con fuego.

10 El término llamada se usa tanto para designar la acción de tocar percusiones al ritmo de candombe, como para referirse a las cuerdas de tambores desplazándose por las calles.

Adónde será que fueron a dar rengueando
 puteando en el entrevero de un caracol.¹¹

La estructura global de una llamada de tambores tiene tres secciones: comienzo o arranque, desarrollo y final, siendo la primera y la última muy breves, aunque tan significativas como la segunda.¹² El comienzo incluye, a la vez, una serie de eventos que parten del establecimiento del pulso inicial, con todos los tambores haciendo madera durante al menos un ciclo completo, correspondiente a la frase rítmica de los pianos.¹³ El desarrollo es de larga duración y presenta en el transcurso cambios de velocidad e intensidad, determinados por componentes musicales, asociados eventualmente a indicaciones gestuales o verbales, que proporciona el líder del grupo o jefe de la cuerda. Es importante señalar que la interacción entre los distintos tambores mantiene una dinámica de llamada-respuesta, sustentada en la alternancia entre los repiques que se llaman entre sí (Ferreira 1997: 169), ocupando un plano de relevancia sonora por espacio de uno o más ciclos rítmicos. De esta manera, mientras un repique destaca en volumen con su repicado los demás tienden a hacer madera o toques de baja intensidad. Este modo de interacción entre los repiques constituye una dinámica de conjunto, donde todos los instrumentos participan en el diálogo. El desarrollo, por su parte, deriva en un proceso que conduce al final de una sección o del total de la llamada: se produce un aumento de intensidad seguido de una disminución de la misma, con el propósito de que se oiga la fórmula característica del corte realizada por el repique, y finalmente el remate con todos los instrumentos en sincronía.¹⁴

En su tercera acepción la palabra *candombe* designa una canción o pieza instrumental construida sobre el ritmo de los tambores. Al respecto, Coriún Aharonián señala que en la segunda mitad del siglo XX los *candombes* tienen la característica de ser “compatibles en su estructura rítmica con el entramado –explícito o implícito– de la “llamada” de tamboriles de la tradición afro-montevideana y plausibles de ser superpuestos a ese entramado, una compleja interacción de comportamientos diferenciados” (Aharonián 1992: 15-17). En mi opinión, esta idea de compatibilidad entre la rítmica de las piezas musicales y la resultante de la interacción de los tambores significa que, en ocasiones, la presencia del *candombe* en la MPU es de una gran sutileza. Es decir, se muestra apenas sugerida por algunos componentes musicales, susceptibles de asociarse, en este contexto sociocultural, al *candombe*.

11 El caracol es una figura coreográfica realizada comúnmente por la cuerda de tambores en los desfiles de carnaval.

12 Sobre este tema ver Picún (2010a).

13 Para profundizar en los toques de los tambores el lector podrá remitirse a Ferreira (1997).

14 Sobre este proceso musical ver Jure y Picún (1992).

Una selección de canciones –acaso arbitraria– en el ámbito de esta tercera acepción constituye el objeto de análisis del presente trabajo. Aun cuando los músicos abordados en relación al movimiento de la MPU representan un pequeño porcentaje del total, permiten una aproximación a los modos de apropiar el candombe, sea como expresión de identidad, crítica o cambio.

El candombe en el movimiento de la Música Popular Uruguaya

Durante el siglo XX y hasta alrededor de 1960, el candombe se expresaba fundamentalmente en dos eventos tradicionales, efectuados en espacios públicos: el carnaval, como una práctica del conjunto de los montevideanos, y las llamadas de tambores por algunos barrios, que reunían sobre todo a la comunidad afrodescendiente. A la vez, no era socialmente reconocido entre las músicas de tradición popular, agrupadas bajo la controvertida noción de folclore –en tanto el término se aplicaba exclusivamente a las manifestaciones de origen rural–, sino como la “expresión de una raza” minoritaria y marginal. No obstante, en la década del treinta el candombe se incorporaba a los espacios de la música popular, integrándose a los repertorios de las orquestas de tango u orquestas típicas, de los que desaparecía antes de 1960. En este ámbito, no pocas letras de candombes asociaban la negritud a lo socioculturalmente degradante o indecoroso. Un ejemplo es *El viaje del negro* (1936) de Alberto Mastra (Montevideo, 1909-1976), del cual transcribo las últimas estrofas:

Negra, candombera del alma
Negra, cuando falte de aquí
piensa en tu negrito ausente
y portate decente
que después la gente
comienza a decir así:
Que a mi negra
dicen que la vieron
con el mismo morenito
de corbata colorada
rancho de paja
zapatos y pantalón blanco
y se fueron al candombe
y a las cuatro horas salieron así
¡dando tumbos!
Y la negra le cantaba al negro
¡Agarrá coraje que mi negro está de viaje!¹⁵

15 Alberto Mastra, ‘El viaje del negro’.

En la segunda mitad de la década del cincuenta el reconocido músico con ascendencia africana, de seudónimo Pedrito Ferreira (Montevideo 1910-1980), compositor de candombes y director, por esa misma época, de la comparsa de carnaval del barrio Palermo –Fantasía Negra–, funda su propia orquesta: Pedro Ferreira y su Cubanacán. Esta orquesta, que reproduce el estilo de la exitosa Lecuona Cuban Boys, y los candombes de Ferreira se convierten en las principales influencias de las Sociedades de negros y lubolos, así como de los candombes con tal referente estilístico.¹⁶ Una de las piezas emblemáticas de Pedrito Ferreira es *La llamada*:

Ahí viene la llamada marcando el compás
se escuchan los tambores qué sabroso van
contagian a mi cuerpo, su ritmo dulzón
y está de fiesta todo el corazón
La gente se alborota al oír su sonar
el barrio se enloquece y se pone a bailar
y todo el mundo goza al compás de los cueros
sintiendo la llamada que pasa y se va
Negra, ¿dónde están mis guantes
mi galera'e felpa, mi viejo bastón?
Negra, ¿dónde están mis lentes
mi camisa a raya y mi frac pintón?
Negra, dame la maleta
porque los morenos ya están por llegar
Pronto que me voy con ellos
desde Noche Buena hasta Navidad.¹⁷

16 Los candombes compuestos hacia mediados de los años sesenta por Manolo Guardia (Montevideo, 1938) y Georges Roos (Francia, 1925-España, 1995), Palo y tamboril, Cheché y Yacumenza, son algunos ejemplos. Estos músicos buscan insertar en el mercado un producto denominado Candombe de Vanguardia. A pesar de que en su momento este emprendimiento tiene poco éxito, las canciones se convierten en estándares y se integran a los repertorios de los grupos de candombe, que recrean la comparsa de carnaval; entre ellos Bantú (1971), dirigido por Tomás Olivera Chirimini. En una entrevista realizada en el año 1994, Georges se expresaba sobre componente de jazzístico en el particular estilo de esta propuesta: “Palo y tamboril era como definir el candombe en un par de palabras. Era, en cierto modo, el reconocimiento de una cosa autóctona, pero una cosa proyectable. La idea era proyectar. De ahí que yo insistía en hacerlo con orquesta grande la primera vez [con el Grupo del Plata], y con voces y americanizarlo –no tengo ningún reparo en decirlo, porque para proyectarlo afuera había que hacerlo así–. Había que jazzearlo un poco, digamos. Que era a lo que estábamos acostumbrados, esas grandes orquestas americanas que visten” (Peraza 1998: 38).

17 Washington “Canario” Luna, 1995, “La llamada”, Antología del candombe, volumen 2, EMI/Orfeo (CDO 033 2), Montevideo.

Los componentes del vestuario describen a una figura de los antiguos candombes, integrada a la comparsa carnaval. Se trata del gramillero, que encarna a dos personajes, el curandero y el rey. Con movimientos que sugieren torpeza y pérdida del equilibrio, el gramillero desarrolla un juego de seducción con la mama vieja –voluminosa, ágil y dinámica–, la reina en los candombes del siglo XIX.

Desde el punto de vista musical *La llamada* plantea la presencia inevitable del candombe, en términos estructurales, métricos y tímbricos, aun cuando los alientos metal tienen un papel protagónico, expresando así la ya señalada influencia estilística caribeña. La introducción está rítmicamente definida por la madera del candombe, mientras que el desarrollo se sustenta en una llamada de tambores, convertida en el único plano sonoro del extenso proceso con el cual finaliza la canción.

La práctica de incluir tambores en escena –tal como sucede en grabación original de *La llamada*–, que Ferreira comparte con la comparsa de carnaval, pierde vigencia en el ámbito del movimiento de la MPU hasta los años ochenta en que se vuelve recurrente en espectáculos y grabaciones. Si bien el candombe constituye –al menos para un sector de este movimiento– un importante recurso de expresión de una multiplicidad de significados, la tendencia a evitar o a diluir su forzosa asociación al carnaval conduce, por un lado, a prescindir de los tambores en escena; por otro, a reformular el carácter festivo de las canciones, que predomina hasta ese entonces.

De esta manera, la reelaboración de los contenidos temáticos, inclinados al desarrollo de aspectos muy locales, da cabida a la crítica y a la denuncia. Las nuevas y variadas propuestas definen un espacio de resistencia simbólica en el cual el candombe funciona como vehículo de discursos, sean explícitos u ocultos,¹⁸ sustentados en la propia historia de los africanos y sus descendientes en Uruguay. Es decir, aun cuando las letras de las canciones no muestren contenidos políticos o de crítica social, la apropiación del candombe en este contexto es en sí misma un medio para cuestionar a los sectores más racistas, conservadores y reaccionarios de la sociedad.

Es importante destacar, sin embargo, que la resistencia simbólica no es una prerrogativa del movimiento de la MPU, debido al marco sociopolítico en que se desarrolla. *Candombe roto*, por ejemplo, es una canción compuesta por Rodolfo Morandi (Montevideo 1953)¹⁹ para el espectáculo de Serenata Africana al Concurso Oficial de Agrupaciones Carnavalescas de 1974, ganador del primer premio en la categoría Sociedades de negros y lubolos (De Enríquez 2004: 98). Esta canción,

18 Sobre el discurso oculto, ver Scott (2000).

19 Seudónimo de Guillermo Martínez.

que llega a trascender el ámbito del carnaval y se integra a los espacios de distribución y recepción de la música popular, constituye una muestra de discurso oculto eficaz. La velada crítica hacia políticas públicas represoras, orientadas a comprometer o destruir los principales espacios de desarrollo y transmisión del candombe, no es percibida por la rigurosa censura que opera en las letras de carnaval, a partir de la cual se prohíben espectáculos completos:

Mi cuerpo vibra
 cuando veo a los morenos tocar en las calles
 mi piernas tiemblan y no es mi voluntad
 como imantado por una extraña fuerza
 los tambores se alejan tocando y yo siempre detrás
 Me avergüenzo de ser negro y no tocarlo
 de sentirlo por dentro y nada más
 y pensar que son casi veinte años
 me preguntan qué es un candombe
 y no sé contestar
 Si yo pudiera introducirme en el misterio
 que el candombe encierra
 si me enseñaran tan sólo su compás
 por mi guitarra, yo les juro que lo aprendo
 y me pongo a tocar en la calle
 como un negro más.²⁰

Los candombes antes de la disolución de las cámaras: contenidos temáticos comunes en líneas estético-musicales diferentes

En los inicios del movimiento de la MPU, que se corresponden temporalmente con la gestación de la dictadura cívico-militar, José Carbajal compone *Ya comienza*. Esta canción se sostiene estructuralmente en una llamada, que va tomando cuerpo a partir de la clave y culmina conforme al corte del repique, con la sincronización de todos los instrumentos.²¹ El plano sonoro principal de la canción, ocupado por la alternancia entre el canto y el teclado, propone componentes motivicos del repique y del piano, así como rítmicas compatibles con la resultante de la interacción de los tres tambores.

20 Rodolfo Morandi, 1993, "Candombe roto", Candombe. Ahora sí, Sondor (8153), Montevideo.

21 En la versión grabada en vivo e incluida en el disco de larga duración Angelitos (1984), que es la que utilizo como referente para el presente trabajo, aparece una cuerda de tambores de acompañamiento con dos repiques, chico y piano. Pero como ya lo indiqué, esto no era lo habitual en la época en que El Sabalero compuso la canción. Por lo tanto, originalmente debió interpretarse con tumbadoras o batería o únicamente con guitarra, no con tambores.

Ya comienza es un cuadro de candombe en el cual aparecen representados tres ámbitos característicos de manifestación: los tambores por las calles del barrio, el carnaval y el conventillo. Contrariamente a lo que ocurre en *La Llamada* de Pedrito Ferreira, el contenido festivo de esta canción dialoga con la realidad cotidiana, en tanto la ineludible condición de pobreza objetiva la histórica relación de dependencia entre clase social y raza. Compare el lector los versos de *La Llamada*, transcritos páginas atrás, con la primera estrofa de *Ya comienza*:

Callecita de adoquines que harán vibrar con su canto
los negros de roncas voces, los negros de duras manos
tan duras como la vida de ese Sur montevideano
con sus rotos conventillos, piezas de cuatro por cuatro
donde se amontonan hijos y sueños casi castrados.²²

Luego de la abolición de la esclavitud, el tipo de vivienda al que tuvo acceso la población afrodescendiente fue el conventillo: un edificio administrado por especuladores, con un cierto número de habitaciones (sin cocina y sin baño), rentada cada una de ellas a una familia completa. Durante el siglo XX el conventillo no sólo se convirtió en uno de los principales ámbitos de desarrollo y transmisión del candombe, sino en un espacio donde la supervivencia dependía de la construcción de redes solidarias entre los vecinos.

En los barrios más representativos del candombe los conventillos emblemáticos eran tres: Gaboto (Cordón al norte), Mediomundo (Sur) y Reus al Sur (Palermo), desalojados en distintos momentos del proceso dictatorial. El primero experimentó una provocadora refuncionalización a partir de 1965, al convertirse gradualmente en cuartel de la Guardia Metropolitana, anticipando la dictadura. En los otros dos casos, los desalojos efectuados a un mes de distancia (diciembre/1978-enero/1979) con el argumento de peligrosidad de derrumbe se acompañaron de la demolición total o parcial²³ de los inmuebles y derivaron en la construcción de edificios habitacionales para sectores socioeconómicamente medios. El relato de la historiadora Milita Alfaro de aquel 3 de diciembre de 1978, en que los vecinos del Mediomundo comparten un último asado dos días antes del desalojo, es elocuente en términos de lo que el conventillo ha sido para el candombe, así como de los significados que adquiere la presencia de este último en la MPU:

22 José Carbajal, 1995, "Ya comienza", Antología del candombe, volumen 2, EMI/Orfeo (CDO 033 2), Montevideo.

23 El Mediomundo fue desalojado y demolido sin un previo peritaje técnico, mientras que el Reus al Sur permaneció durante años semiderruido y con una parte de los inquilinos habitando el inmueble, dada la solidez de la construcción.

De pronto, se levantan las mesas en un instante y todo el mundo colabora para hacer espacio. La música cesa y estalla la euforia: por las empinadas escalinatas de hierro han empezado a bajar los morenos tocando los tambores y comienza a armarse la llamada. Mientras las cuerdas se aproximan a la vereda, donde se han juntado más amigos y vecinos, las bailarinas ocupan su puesto delante de la acompañada expedición que finalmente gana la calle y, como tantas otras veces, impregnan el barrio con la ardiente ceremonia de su caminata que, sin embargo, esta vez luce y suena distinta de todas las anteriores. Lo que de lejos puede parecer una llamada más, de cerca transmite una atmósfera densa que más bien evoca un ritual fúnebre, con su cortejo de rostros surcados por las lágrimas y el patetismo que emerge del sollozo con que doña Ester acompaña su baile de mama vieja. (Alfaro 2008: 13).

La imagen social del conventillo, manifestación de la miseria, del abuso hacia los menos favorecidos y de la represión, dialoga con el atributo de ser un factor cultural en la construcción de una memoria e identidades colectivas, en tanto símbolo consensuado del candombe; de ahí su presencia –explícita o implícita– en muchas canciones. La historia de gente común, que los muros del conventillo guardan de las miradas ajenas –cuando son portadoras de curiosidad insensible o maliciosa– es recuperada por dos candombes centrados en figuras femeninas, en los que el sentido festivo desaparece por completo. *Doña Soledad* (1967) de Alfredo Zitarrosa (Montevideo, 1936-1989) y *La mama vieja* (1972) de Eduardo Mateo (Montevideo, 1940-1990) quizás refieran a una misma mujer o a todas las mujeres que el conventillo vio convertirse en abuelas, atesorando tanto candombe como desesperanza. En la canción de Zitarrosa, aunque el candombe sólo tiene una presencia musical –siendo el componente explícito la característica llamada sobre la caja de resonancia de la guitarra, percutida con los nudillos–, el personaje encarna un símbolo, acaso por medio de una de las tantas mama viejas que ha dado el Mediomundo. Dice el autor: “Un personaje de la realidad que yo veía limpiar la vereda de mañana, cuando vivía en el barrio Sur de Montevideo. De tardecita la veía sentada tomando mate. Vivía en un lugar llamado Mediomundo” (Erro s.f.: 273).

La idea sobre la función social de la música, en tanto factor de conciencia de clase, encuentra en este personaje –a quien Zitarrosa dirige literalmente sus palabras– una manera de objetivarse, pues permite denunciar la desigualdad y la injusticia social:

Cuántos vintenes tendrá
sin la generosidad,
doña Soledad,
con los que pueda comprar

el pan y el vino, nada más
La carne y la sangre son
de propiedad del patrón,
doña Soledad,
cuando Cristo dijo “¡No!” , usted sabe bien lo que pasó
Mire, doña Soledad
yo le converso de más
doña Soledad
y usted para conversar
hubiera querido estudiar
Cierto que quiso querer
pero no pudo poder
doña Soledad
porque antes de ser mujer
ya tuvo que ir a trabajar.²⁴

En un recital en el estadio de fútbol Luis Franzini (Montevideo), a una semana de regresar del exilio (año 1984), Zitarrosa presentaba *Doña Soledad* de esta manera:

Habla el candombe de la libertad, allá en vísperas de los años setenta. Y pregunta ¿qué es lo que quieren decir con eso de la libertad? Hoy más que nunca nuestro pueblo sabe, que lo que necesita y lo que va a conquistar, sin duda, es la libertad concreta, aquella que consiste en que cada ser humano, por el sólo hecho de haber nacido, tiene derecho a su vivienda, a su alimento, a su higiene, a su salud, a su educación, ¡a la libertad en todo caso! (Erro s.f.: 176).

A diferencia de Zitarrosa, Mateo no le habla a la mamá vieja, sino la observa y observa el entorno social del conventillo, mostrando sutilmente el marco de pobreza en que se desarrolla la vida en este espacio representativo del candombe. La mirada hacia lo cotidiano es capaz de evidenciar el constante diálogo entre la subjetividad de los sentimientos particulares, que en este caso articulan la soledad con la certeza de la proximidad de la muerte, y la dimensión objetiva del saber y del sentir comunitario, donde se impone el respeto a la vejez:

La mamá vieja siempre manda
a veces suda cuando baila
le pesa el ritmo en la llamada
¡ay!
La mamá sabe y les habla

24 Alfredo Zitarrosa, 2004, “Doña Soledad”, Alfredo Zitarrosa. Los esenciales, Sony Music (2-509169), Buenos Aires.

para escucharla todos paran
 trabaja mucho igual canta
 ¡ay!
 La mamá un día abre la
 puerta
 andaba flaca y con abuela
 la abuela muere y ella queda
 ¡ay!
 La mama vieja a veces llora
 parece que se siente sola
 mirando niños en las rondas
 ¡ay!²⁵

Si bien las dos canciones –interpretadas con instrumentación básica de guitarra– comparten una primera etapa del movimiento de la MPU, en los años previos a la disolución de las cámaras, representan dos líneas estético-musicales, en cuanto a los principales referentes. Una, más próxima a la tradición rural, integrada al espacio de dominio del llamado folclore (Zitarrosa, Carbajal), y otra, ligada al beat (Mateo) (Picún 2010: 38-40). A pesar de la contraposición o escasa comunicación inicial entre ambas, la resignificación de los referentes estilísticos y del candombe define un área de convergencia hacia propuestas de vanguardia, con estéticas diferentes. En el ámbito de la primera línea estético-musical, los autores se desprenden de la noción de folclore a favor de la libertad de creación, a la vez que trascienden su campo de dominio mediante la incorporación del candombe –una manifestación urbana–. En ámbito de la segunda, los músicos realizan un proceso de apropiación y resignificación del beat, por medio del canto en español, la ampliación del instrumental básico de los grupos anglosajones –agregando tumbadoras– y la fusión con el candombe, conocida como candombe-beat. En los dos casos el candombe actúa como elemento de transformación y factor de identidad.

En 1968 se forma El Kinto Conjunto en torno a las figuras de Eduardo Mateo y Rubén Rada (Montevideo 1943),²⁶ y debuta en el programa Discodromo Show, conducido por Rubén Castillo (Rivera 1922, Montevideo 2002), que transmite el Canal 12 de la televisión uruguaya (Rivero 2001: 38). Es en el ámbito de El Kinto que Rada compone su primer candombe, *Muy lejos te vas* (1968), con una presencia sutil de la rítmica de los tambores. Mientras la batería lleva el ritmo de bossa nova-pop, las tumbadoras aparecen en la introducción llamando al estilo de la rumba guaguancó. No obstante, en el desarrollo de la canción el tumbado se

25 Eduardo Mateo, 1998, “La mama vieja”, Mateo solo bien se lame, colección 30 años de música uruguaya, volumen 2, Posdata, Sondor (1011), Montevideo.

26 La precursora ampliación del instrumental beat y la capacidad interpretativa convierten a Rada en el principal referente de la ejecución de candombe en tumbadoras.

inserta en el ritmo del candombe, a través de la característica síncopa acentuada del toque básico del tambor piano. *Muy lejos te vas* es una canción de amor, que pone de manifiesto la idea de trascender el ámbito del carnaval, donde hasta ese entonces había estado culturalmente confinado el candombe:

Gustas de las flores
y andas triste
Viajas por los valles
sola y viste
Luces de color
de rocío y flor.²⁷

A un año de la disolución de El Kinto, Rada funda Tótem (1971) y su exitosa actividad se extiende hasta 1973. El primer disco del grupo –de nombre homónimo– cierra con *Biafra*, un candombe-beat que no sólo trasciende el carnaval sino el espacio geopolítico y cultural de Uruguay, para proponer una crítica a la indiferencia de la sociedad global y al poder económico y político:

Mientras que Biafra estaba muerta
muerta de sol y sin pan
Sus crías estaban blancas
blancas de peste mortal
Biafra estaba muerta
nadie allí quiso llegar
Por unos negros que mueran
A quién le puede importar.²⁸

Sobre el ritmo del candombe, realizado durante toda la canción en tumbadoras y batería, las guitarras y el bajo se centran en la fórmula de la clave, en tanto las secuencias melódica y armónica reafirman su presencia. El clímax de la canción ocurre hacia el final cuando sube la llamada, es decir, cuando aumenta la intensidad concomitantemente a la velocidad, produciendo una mayor tensión. En este fragmento de alrededor de cincuenta segundos de duración, las percusiones ocupan un primer plano frente a los demás instrumentos y una serie de onomatopeyas, que recrean lenguas africanas, se entrelazan en forma “natural” con los tambores, reconociendo así el vínculo entre el candombe y aquellas culturas devastadas por el comercio de esclavos en los siglos pasados.

27 Ruben Rada, 1998, “Muy lejos te vas”, El Kinto Clásico, Sondor (8087-2), Montevideo.

28 Ruben Rada, 1995, “Biafra”, Tótem / Descarga, Sondor (4.965-2), Montevideo.

Los candombes del exilio

En este contexto el candombe encarna el dolor por un violento desarraigo. Representa la crisis de identidad de los afro-descendientes, cuyo origen ancestral se pierde en la inabarcable multiculturalidad de un continente. De manera que el dolor por el exilio, en el marco del proceso dictatorial, encuentra en el candombe no sólo un instrumento apropiado de transmisión, sino una historia común. De esta época existen algunos candombes emblemáticos, compuestos en el ámbito del movimiento de la MPU, entre ellos, *Candombe de olvido* (1976)²⁹ de Alfredo Zitarrosa y *Tã llorando* (1978) de Pepe Guerra (Treinta y Tres, 1944).³⁰

Luego de cautivar por varios años al público uruguayo, Zitarrosa empieza a ser marginado por los promotores y contratistas. En 1976 la censura de su música se vuelve explícita en términos de la producción, difusión o posesión, y el músico decide abandonar el país (Erro s.f.: 102). Tres años antes, el periódico peruano *La Nueva Crónica* publicaba una semblanza de Zitarrosa, firmada por el poeta Nicomedes Santa Cruz, de la cual transcribo un fragmento referido al vínculo con el medio sociocultural del candombe:

Lo segundo, aquello que califico como “blanco con voz de negro”, quizás se deba a que Alfredo tenga sangre negra en sus venas (nada raro en Latinoamérica y menos raro en Uruguay); esto también explicaría la gravedad de su timbre de voz. Pero hay otra cosa más “clara” al respecto: confiesa Alfredo con todo orgullo que él se ha criado entre los negros montevidéanos del barrio Sur, a quienes conocen por “yacumenzas”. Incluso hay un yacumenza entre sus guitarristas. (Erro s.f.: 90).

La expresión –candombe mediante– de sentimientos vinculados al exilio, la convicción del regreso o la dolorosa nostalgia de lo perdido muestra el lugar de relevancia que esta manifestación musical ocupa en la personal construcción identitaria de Zitarrosa.

El principal referente estético de *Candombe del olvido* está en las canciones de las comparsas de carnaval, tanto en el estilo de la melodía del coro al unísono, como en el modo de alternar con el solista en los estribillos. La rítmica del candombe sugerida en las síncopas de la línea melódica de las estrofas durante una primera sección, tiende a explicitarse en interludios y especialmente en

29 Zitarrosa es el autor de la letra y colabora en la composición de la música con Juan Des Crescenzo, guitarrista y vocalista del grupo de rock uruguayo Sindykato, que desarrolló su actividad entre 1968 y 1974. La canción se graba por primera vez en España (1979), pero la versión revisada para este trabajo corresponde al disco *De regreso* (1984).

30 Pepe Guerra y Braulio López (Treinta y Tres, 1942) conformaron el dúo Los Olimareños, cuya actividad se desarrolló entre 1962 y 1990.

estribillos, desarrollados a partir de la madera y de las fórmulas características de los tres tambores. En estos estribillos el candombe, objetivado lingüísticamente, se presenta como un nexo entre el presente y el pasado, en tanto componente de una memoria, sea individual o colectiva: El candombe del olvido / Tal vez si yo le pido / Un recuerdo me devuelva lo perdido.

Un proceso dialéctico entre música y texto conduce a afirmar de manera contundente la presencia del candombe, mediante la inevitabilidad de la entrada de los tambores, en una segunda sección. Aquí, el conjunto de metáforas y analogías convierten la llamada del barrio Sur en sinécdoque del candombe y el candombe en símbolo del devenir:

Fuego verde, llamarada
de tul rancos tambores
del Sur, techos de seda bordada
Rueda y rueda al infinito
el candombe no es un grito
se canta y no se baila, lailalaila
Que se baila y no se canta
el candombe es una planta
que crece y hasta el cielo se estremece
Sólo canta porque puede
y olvida lo que quiere
la copla no lo mata ni lo hiere.³¹

La abstracción discursiva de *Candombe del olvido* contrasta con la explícita nostalgia de *Tá llorando*, que traduce el paisaje vivido desde la niñez por el autor –Pepe Guerra– en un recuerdo de sensaciones. La aproximación al candombe que propone la relación entre los significantes poéticos y musicales de *Tá llorando* se convierte en un medio para trascender su génesis urbana:

Cuando en tierras extrañas miro triste
la lejanía azul del horizonte
Siento clarito al Olimar que pasa
y la brisa me trae olor a monte
Siento clarito al Olimar que pasa
y la brisa me trae olor a monte
Este cielo no es el cielo de mi tierra
y esta luna no brilla como aquélla
Como aquélla que alumbró mis sueños altos

31 Alfredo Zitarrosa, 2004, “Candombe del Olvido”, Alfredo Zitarrosa. Los esenciales, Sony Music (2-509169), Buenos Aires.

más altos que el temblor de las estrellas
 Tantas voces y miradas tan queridas
 ya no están en el boliche, en los asados
 Otros vagan sin consuelo por el mundo
 Ay paisito mi corazón tá llorando.³²

En una entrevista de 1998 Pepe Guerra se refería al estreno en Uruguay de *Tá llorando* y al contexto intimidatorio en que llevaban a cabo sus presentaciones, lo cual demuestra el compromiso del músico con la sociedad uruguaya, sin duda, compartido en el ámbito del movimiento de la MPU:

La estrené en el 78 en un ciclo que organizamos en El Tinglado con el Paco Bilbao. Los músicos eran Eduardo Márquez, el [José Carlos] Pato Rovés y Pippo Spera. Braulio estaba preso en Argentina. Eran años bravos y al principio la gente no se animaba a ir. Al final se llenaba siempre. Ahí estrenamos también la versión de *Adiós mi barrio*, *Nuestro camino* de Marcos Velásquez, *Valsinba* y *Oh que será* de Chico Buarque, canciones que finalmente grabamos con Braulio en España. Obviamente el repertorio era muy limitado, ya que no se podía decir nada. Yo tenía en un momento que tocar la quena y no me salía nada, del cagazo que tenía: en cualquier momento nos venían a buscar. Terminaron yendo a buscarme directamente a mi casa y se terminó el ciclo. Curiosamente *Tá llorando* habla del exilio, pero la hice y la canté primero acá. Se ve que me la veía venir. (Peraza 1998: 44).

Los candombes hacia el final de la dictadura

En el año en que las primeras elecciones generales (1984) proclaman la salida de los militares del poder, Jaime Roos graba el disco de larga duración *Mediocampo*, con una presencia importante del candombe. El fonograma cierra con *Pirucho*, una canción en la cual los tambores tienen un papel protagónico. Aquí, el canto ocupa la primera mitad de un total aproximado de siete minutos de duración, mientras que el resto, es de carácter instrumental. Una recreación del habitual proceso del final de una llamada de tambores concluye la canción.

Pirucho representa una sublimación de lo local, que sólo es posible cuando la proximidad sociocultural entre el artista y sus referentes se sintetiza en la convivencia. Roos relata lo siguiente respecto del proceso compositivo y de los

32 Los Olimareños, 1995, "Ta llorando", Antología del candombe, volumen 2, EMI/Orfeo (CDO 033 2), Montevideo.

recursos en él utilizados, así como de la función que el lenguaje desempeña en la transmisión de los significados:

Yo tenía la música y los estribillos de la canción. Estribillos muy concretos, pinturitas de los personajes. Consumo a bordo, entre amigos, pero con un vocabulario tal que justificaba el hecho de que estuvieran aunque la gente no los conociera. Eso estaba bien. Pero no le encontraba el ángulo a los versos, a las demás estrofas. No las podía escribir.

Pirucho es el candombe como se siente allá abajo, no como se le ve de afuera. Porque aquello se estaba convirtiendo en algo turístico y no soporto las canciones que hablan del Barrio Sur en tono turístico. Los versos tenían que hablar del barrio sin nombrarlo. Y, además, tenían que hablar en el idioma del barrio. Porque en Sur y Palermo se habla un idioma particular. Una serie de giros, una mentalidad de conversación diferente a la de otros barrios. Entonces, me llegó una carta de Pirucho que no sabía una palabra de todo esto.

Es de Palermo. Pirucho es un personaje, un tipo muy importante en el barrio. Y, bueno, me mandó una carta que es el resto de la letra de la canción. Yo, simplemente, la versifiqué y agregué algunas frases. No se precisaba más. Porque ahí estaba todo el barrio. (Alfaro 1987: 48-49).

En esta canción un grupo de estrofas plantea dos dimensiones de lo local, en cuanto al alcance social de los significantes, mediante un complejo contrapunto poético. La dimensión más amplia resemantiza símbolos y componentes característicos del paisaje (el mar o el Cementerio Central, en el fragmento citado a continuación), articulándolos con la dimensión más acotada, que recupera aspectos sutiles de la vida del barrio, entre ellos, el entorno de las habituales llamadas de tambores. Esta articulación abstrae la descripción más directa y sencilla y la convierte en una metáfora:

Recuerdos como el perfume que da el cantero
se juntan mano con mano en el paredón
Tuqueros se dieron cita con alborada
los charcos se hicieron solos, mirándolos
Las cuerdas se desbocaron en aguacero
les hace buscar refugio en el más allá
Y dicen adiós al muerto que les recita
“Hermano te estoy hablando del Uruguay”
Algunos se cruzan, roncan o desafinan
después se arrima el silencio con un violín

Le piden al panadero un kilo'e pan chico
quizás pensarán que espejo les dijo sí.³³

Otro grupo de estrofas aparentemente delimita aún más la dimensión de lo local, debido a que alude a personajes del barrio, a través de un vocabulario particular, tal como apunta el autor. Sin embargo, la línea melódica, que recrea una entonación característica, asociada a la estructura bipartita de estas estrofas, amplía el alcance social de los significantes. La primera sección nombra al personaje como un llamado de atención, mientras que la segunda lo caracteriza a modo de nota al pie. Entre estos personajes se encuentran los ejecutantes Fernando Silva, Gustavo y Edison Oviedo del barrio Palermo, y Fernando Núñez del barrio Sur, reconocido constructor de tambores, que conforman la cuerda de acompañamiento en la grabación original, a quienes Roos rinde homenaje:

Gustavo
Gustavo no puede más
el del acento más africano
junto a su hermano, los dueños del milongón.

En la época en que Roos graba *Pirucho* una tendencia estilística se estaba imponiendo en la interpretación de candombes, puesto que Zitarrosa también grababa con tambores en estudio *Candombe del olvido* y Carbajal grababa en vivo *Ya comienza* con una cuerda de tambores de acompañamiento; como ya lo señalé, algo inusual en los años sesenta. El precursor en la recuperación de esta modalidad interpretativa del candombe, en el ámbito de la música popular, parece haber sido Jorginho Gularte (Montevideo, 1956) –hijo de la vedette Marta Gularte (Tacuarembó, 1919-Montevideo, 2002), símbolo consensuado del candombe y del carnaval–. Gularte es autor de *Tambor tambora* (1980), estrenada en el espectáculo ofrecido por Tanganika, la comparsa de Marta Gularte, en el carnaval de 1981. La destrucción del conventillo Mediomundo detona este “lamento” por el candombe:³⁴

Tambor tambor, tambor tambora
Te siento más porque te toco ahora
De qué sirvió manos rajadas
Tambores tintos de sangre hermana
Pues hoy quien pasa por Cuareim
ya no ve nada

33 Jaime Roos, 1991 , “Pirucho”, Siempre son las cuatro / Mediocampo, Orfeo (CDO 010-2), Montevideo.

34 Recuerde el lector que el conventillo Mediomundo, ubicado precisamente en la calle Cuareim, había sido desalojado y demolido poco tiempo antes de la composición de la canción.

Pues hoy quien pasa por Cuareim
ya no ve nada
De qué sirvió hacer llamadas
qué ingratitud, cuánta cosa equivocada
Hacé el favor, corré la bola
pero no cuentes que el candombe también llora.³⁵

Años después de la composición de *Tambor tambora* Jorginho Gularte expresa su postura con relación a la presencia del candombe en el ámbito de la música popular:

Este tema define mi propuesta con respecto al candombe. Lo hice llorando, en casa de mi madre en el año 80. Estaba muy dolido por la adversidad que había con el candombe. Lo sentí como una prueba para mí. [...] Cuando vino Opa³⁶ la primera vez [8/IV/1981] me invitaron a participar del recital, dándome toda la libertad para hacer lo que quisiera. Yo llevé una cuerda de tambores que entró tocando entre el público, que era algo muy raro en esa época, lo que escandalizó a algún crítico. (Peraza 1998: 45).

La introducción de una cuerda de acompañamiento básica o más numerosa representa, por un lado, la recuperación y resignificación musical de una posibilidad interpretativa del candombe, característica de la comparsa de carnaval, que había sido relegada dentro del movimiento, acaso como una consecuencia en el modo de proponer un proceso de cambio. Por otro, la incorporación definitiva a los espacios de producción de la música popular de quienes han practicado el candombe como parte de su historia familiar y barrial. Esta incorporación, sin embargo, reproduce las históricas asimetrías socioculturales existentes en el ámbito de la música, en tanto el tamborilero –al menos en ese entonces– ni se autodefine ni es socialmente reconocido como músico.

Palabras finales

La abstracción o concreción de los significantes, así como su interrelación, remiten en este contexto a espacios culturalmente reducidos (locales), evidenciando de esta manera un tipo de aproximación o un cierto grado de cercanía sociocultural

35 Jorginho Gularte, 2004, "Tambor tambora", *Candombes de comparsas*, Sondor (4225-2), Montevideo.

36 Opa es un grupo creado a principios de los años setenta en Estados Unidos por tres uruguayos Hugo (teclados) y Osvaldo (batería) Fattoruso y Ringo Thielman (bajo); años después se suma Ruben Rada en voz y percusiones. El estilo de Opa es una fusión de jazz, rock y candombe.

con la práctica del candombe. Al mismo tiempo, componentes que exceden el espacio local en términos simbólicos y estrategias compositivas e interpretativas propias de un manejo de conocimientos teóricos y prácticos sobre la música en sus múltiples ámbitos de expresión, actúan en la renovación conceptual e ideológica de la misma.

Existen distintos niveles de profundidad en las formas de apropiación, que se manifiestan en los contenidos que los músicos buscan transmitir a través del candombe y, consecuentemente, en las maneras de elaborar el discurso musical y poético. Es claro que no todos los músicos abordan el candombe con la misma naturalidad. Para Zitarrosa, Rada, Gularte, Mateo y Roos el candombe es parte de su cotidianidad, de su historia personal, en tanto para Los Olimareños y para Carbajal no sucede así, seguramente por el contacto tardío con esta manifestación, iniciado cuando tienen oportunidad de trasladarse a Montevideo. De manera que la dialógica entre las identidades colectivas e individuales influye en el modo específico de apropiar y resignificar el candombe, en un momento sociopolíticamente crítico, de represión y embate en contra de las instituciones y los derechos de la ciudadanía.

Aunque los significados de esta apropiación se transforman hacia el final de la dictadura, con lo cual aquellos discursos de crítica –fueran o no explícitos– y los contenidos ocultos –basados en la historia de los africanos y sus descendientes en Uruguay– pierden vigencia, al mismo tiempo que la MPU se diluye como movimiento social artístico, prevalecen hasta hoy al menos dos ideas sustanciales, que definen la música uruguaya. La primera había sido defendida por Zitarrosa en los inicios del movimiento y se resume en que el conocimiento de las prácticas de tradición popular, integradas en aquel entonces al dominio del folclore, aporta elementos a la composición musical, sin constituir el resultado una reproducción de las mismas, en tanto es mediado por la libertad de creación. La segunda idea, propuesta y desarrollada en ámbito de El Kinto y de Tótem, es la concepción del candombe como motor o elemento subyacente característico de la música uruguaya, trasponiendo así el ámbito del carnaval.

Los procesos de transculturación y reconfiguración identitaria dentro del movimiento, a partir de los cuales estas ideas interactúan, inciden en una redimensionalización y refuncionalización del candombe. Los músicos que lo observan, lo viven y lo apropian transmiten su visión al conjunto de la sociedad uruguaya, de manera que el candombe trasciende los límites establecidos por la historia común de quienes lo han practicado a través de generaciones y se integra a la construcción de la memoria colectiva y de las identidades de un importante sector de los uruguayos.

Referencias citadas

- Aharonián, Coriún. 1992. ¿Pero qué es un candombe? *Brecha*, Montevideo, 10 julio, p. 15-17.
- Alfaro, Milita. 1987. *El sonido de la calle*, Montevideo, Ediciones Trilce.
- Alfaro, Milita y José Cozzo. 2008. *Mediomundo. Sur, conventillo y después*. Montevideo: Ediciones Medio&Medio.
- Cirio, Norberto. 2007. ¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires. *Trans* (11)
- De Enríquez, Xosé. 2004. *Momo encadenado. Crónica del Carnaval en los años de la dictadura (1972-1985)*. Montevideo: Ediciones Cruz del Sur.
- Erro, Eduardo. s.f. *Alfredo Zitarrosa. Su historia casi oficial*. Montevideo: Ediciones Arca.
- Ferreira, Luis. 1997. *Los tambores del candombe*. Montevideo: Colihue-Sepé.
- Goldman, Gustavo. 2003. *Candombe. Salve Baltasar: la fiesta de Reyes en el barrio Sur de Montevideo*. Montevideo: Perro Andaluz Ediciones.
- Peraza, Ney. 1998. *Cancionero para guitarra. Candombe*. Cancioneros del TUMP, 4, Montevideo: Ediciones del Taller Uruguayo de Música Popular-TUMP.
- Picún, Olga. 2010a. “El candombe y la Música Popular Uruguaya. Un estudio aproximativo sobre el proceso de apropiación de la música afro-uruguaya, efectuado por los músicos populares, durante el periodo dictatorial en Uruguay”. Tesis de Maestría en Música, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2010b. La Música Popular Uruguaya: un movimiento renovador en épocas de represión. *Perspectiva Interdisciplinaria de Música*. (3-4): 33-44.
- Rivero, Eduardo. 2001. *Memorias en mí. Una historia de la música popular uruguaya 1964-2000*. Montevideo: Linardi y Risso.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.

La experimentación perceptual de la costa y el mar: un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales¹

LETICIA D'AMBROSIO CAMARERO

Introducción

Este artículo trata sobre distintas formas de conocer, experimentar y habitar el mar y la costa, dando cuenta de diversos pliegues y procesos en este espacio en el cual confluyen diversas prácticas: económicas, recreativas, de producción de conocimiento, entre otras.

Uno de los objetivos de la investigación –que dio lugar a algunas de las reflexiones que presentamos aquí– fue dar cuenta de la particularidad de este espacio –sin pensarlo como un espacio excepcionalmente distinto a otros– y conocerlo desde las trayectorias de distintos actores sociales. En dicho estudio analicé las “asociaciones” y los “actantes” que allí convergen, abordándolo como un espacio con una historia, una constitución física y múltiples dimensiones, entendiéndolo como condición de posibilidad de la experiencia social (Segura 2015). La intención de la etnografía de varios años, ha sido dar sentido y mapear las experiencias entorno al habitar la tierra y el mar en una localidad de la costa uruguaya. Conocer como ha sido “vagabundear” en esos espacios a través del tiempo, desde distintas prácticas, ritmos y posibilidades. Las narrativas de mis interlocutores, en esta investigación, buscan acercar al lector a distintas dimensiones y modos de transitar el tiempo y el espacio y quizás a múltiples “maritimidades”. Para ello me sumergí en las maritimidades y territorialidades costeras de pescadores, investigadores de las ciencias biológicas y surfistas. Y estudié no solamente las relaciones de los actores sociales con el entorno marítimo costero, sino que también las relaciones entre ellos en dicho entorno, y la heterogeneidad al interior de cada práctica.

1 Original tomado de: D'Ambrosio Camarero, Leticia. 2017. La experimentación perceptual de la costa y el mar. Un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. *Tessituras. Revista de Antropología y Arqueología*. 5 (1).

A diferencia de una mirada determinista o reduccionista esta perspectiva busca entender como las diferentes experiencias perceptivas y las prácticas –junto a otros procesos históricos– han incidido en las formas de habitar dicho espacio. Siguiendo a Ingold hago hincapié en la relación de los sujetos en el movimiento, en el vagabundeo por los lugares, en la forma de relacionamiento entre humanos, no-humanos y naturaleza o lo que define como ambiente, entendiéndolo como una zona de interpenetración que está continuamente en construcción de acuerdo a las prácticas humanas y no humanas (Ingold 2012). Ello implicó, estudiar en el mar, con el mar no como telón de fondo sino como condición de posibilidad de la experiencia social. Teniendo en cuenta que “los elementos materiales del lugar no determinan acción alguna, pero no significa que pueda concluirse de esto, que tampoco hacen alguna cosa” (Latour 2005).

En esta búsqueda me pregunté, hasta que punto el mar y la costa, y en particular la condición marítimo-costera, pueden ser entendidos como un lugar específico que da lugar a un tipo determinado de experiencias. “Entretanto, mar y tierra, son gobernadas por una lógica que no depende de la voluntad de los hombres... poseen movimientos y temporalidades propias” (Colaço 2015: 156). El mar con características más dinámicas e incontrolables que las atribuidas a la tierra” (Colaço 2015: 157).

Profundicé no solamente en cómo ha sido construido el espacio marítimo-costero, sino que también en los procesos de “habitarlo” (Ingold 2002). Por ello tomamos la perspectiva de Ingold en diálogo con Latour, quien hace hincapié en la relación de los sujetos en el movimiento, en el “vagabundeo” (Ingold 2012) por los lugares. Teniendo esto en cuenta, busqué continuidades en ese espacio, entendiéndolo que al mismo tiempo que el espacio es condición de posibilidad y condiciona la experiencia social, es construido histórica, económica y políticamente, y esos elementos también inciden en las experiencias perceptivas y prácticas.

En este sentido, Ther (2006) enfatiza la dimensión dinámica del territorio, lo que implica conocer/reconocer a los territorios locales aconteciendo, esta implicancia en contextos de interrelaciones significa que el acontecer –lo que sucede y está por suceder– convierte al territorio básicamente en espacio construido por el tiempo y en el tiempo, de manera que cualquier segmento de un territorio es resultado/proceso del tiempo de la naturaleza y del tiempo de los seres humanos y los pueblos que han habitado y habitan en él. Re-formulando esta perspectiva –de acuerdo a los planteos de Ingold (2002, 2012)– busqué responder la pregunta de cómo ha sido el proceso de habitar el espacio marítimo-costero en un balneario de Maldonado.

Centré mi mirada en los actores sociales con el objetivo de analizar sus experiencias de “construcción de sentido” (Wright 2008) del espacio marítimo-costero y sus diferentes formas de percibir, imaginar e interactuar con este. La

investigación se desarrolló teniendo en cuenta que “los modos de interactuar con el entorno moldean los modos de comprenderlo”, pero reconociendo que ésta es sólo una de las caras de un proceso dual, ya que los modos en que la gente comprende su entorno también moldean su modo de relacionarse con él” (Milton 1997: 15). Milton lo desarrollará, señalando que “saber que los animales son seres independientes y dignos de confianza conduce a la gente a actuar hacia ellos de un modo determinado; considerar que son objetos para ser sometidos y consumidos por los humanos da lugar a un modo distinto de relacionarse con ellos. Las perspectivas culturales proporcionan, pues, los conocimientos, las suposiciones, los valores, los objetivos y la base ideológica que guía la actividad humana. Esta actividad, a su vez, proporciona experiencias y percepciones que moldean la comprensión que del mundo tiene la gente” (Milton 1997: 20). Esta perspectiva me permitió complementar los aportes de las teorías constructivistas con sus críticos y las teorías de la práctica, al considerar en su estudio las representaciones y conocimientos culturalmente transmitidos así como la experiencia cotidiana de los individuos.

Avistando el mar y “el campo” en Punta del Este

El área costero-marítima a la cual me referiré se encuentra en el departamento de Maldonado, comprende la faja costera (litoral costero y sus lagunas) circundante a Punta del Este. La investigación se desarrolló en Punta del Este y en balnearios y poblados aledaños.² Siendo este balneario un destino de turismo internacional que genera, no solo en los turistas y potenciales turistas, una representación de este sitio donde el relato como balneario exclusivo, lujoso y costoso tiene una gran impronta.

Múltiples imágenes circulan en el verano (en Uruguay y en los países de la región), en distintos medios de comunicación, donde se puede ver a personas internacionalmente famosas, en momentos de ocio y recreación en el distinguido balneario.

Es importante señalar que para quien viene de afuera, Punta del Este es todo lo que bordea la costa, apenas se llega al lomo de Punta Ballena³ o inclusive antes, al llegar al aeropuerto de Sauce de Portezuelo (21 km antes de llegar a la

2 Al Oeste: Piriápolis, Punta Negra, Portezuelo, Punta Ballena, ciudad de Maldonado, Maldonado Nuevo y al Este: El placer, El tesoro, La Barra, Manantiales, Balneario Buenos Aires, José Ignacio, ciudad de Rocha y La Paloma (Rocha).

3 Se denomina así a la península y formación rocosa que separa al Balneario Portezuelo de la Playa Las Grutas esta última limita con la Bahía de Maldonado. Se le llama “lomo de la ballena” porque al ser una porción de tierra que se eleva por unos metros del resto del terreno, desde lejos parece una ballena.

ciudad de Punta del Este), y se extiende hasta José Ignacio (en el límite con el departamento de Rocha). Esa es la idea del balneario como marca, como destino turístico. Llevando inclusive a que algunos emprendimientos turísticos y de bienes raíces se definan como geográficamente situados en dicho balneario, aunque en algunos casos se encuentren en otro departamento.

Lo interesante es que cuando me sumerjo en las categorías nativas sobre los límites geográficos del territorio, vemos que se comienza a redibujar el territorio, aparece un nuevo mapa, una cartografía heterogénea y múltiple en la que surgen diversas localidades que se diferencian y cobran voz a través de los sentidos de pertenencia de los actores sociales que los habitan. El lugar se “reterritorializa” como definió, un interlocutor de esta investigación, al proceso por el cual los pobladores locales, principalmente las nuevas generaciones vuelven a la franja costera, luego que las generaciones de sus padres hayan sido desplazados por el proceso de presión inmobiliaria, entre otros aspectos. Andrés (surfista de 23 años, nieto de pescador artesanal) se refería a un balneario que vuelve a estar habitado por “locales” (aunque no exclusivamente) durante todo el año, donde se generan proyectos y propuestas que modifican la idea del lugar únicamente como destino turístico y habitado por turistas en verano, desierto en invierno.

En esta región se observa el desarrollo creciente del “turismo de sol y playa” que lleva a un crecimiento abrupto de los residentes en épocas de veraneo y a una presión inmobiliaria acentuada así como a la búsqueda de un “turismo alternativo”, la construcción intensiva de la franja costera que ha llevado a la necesidad de establecer nuevas normativas y planes de gestión del área marítima-costera, la marcada estacionalidad de las actividades desarrolladas, el desarrollo de pesquerías artesanales desde los comienzos de la ocupación del territorio,⁴ la práctica anual del surf como deporte y en algunos casos “forma de vida”. A su vez, en las últimas décadas la localidad ha recibido un contingente importante de migrantes que se han establecido en el lugar de forma permanente atraídos por diversos motivos. Se observa la presencia de diversos grupos de investigación en el área de las ciencias

4 Vestigios arqueológicos en la península de Punta del Este dan cuenta de la intensa actividad pesquera desarrollada por los grupos que ocuparon la región hace varios miles de años, en épocas prehistóricas. Y la abundancia de peces en la región ha sido destacada por los navegantes desde el siglo XVI, que muchas veces recalaban- voluntaria o accidentalmente- en la Isla de Lobos o Gorriti: registrando la presencia de “18.000 peces entre corvinas y enzovas, en un día” (cuaderno de un navegante, Seijo 1945:19). El padre Cattaneo escribe que: “una pesca abundantísima de unos peces preciosos... en tal abundancia que apenas arrojaban el anzuelo lo recogían ya cargado” (Seijo 1945:32). Identificando a la actual Isla Gorrití como “Isla das Corvinas” (Díaz de Guerra 2008). Desconocemos sabemos si las pesquerías artesanales contemporáneas en Punta del Este guardan puntos de contacto con aquellas, sí existen documentos y relatos de que en sus inicios el pueblo fue formado por familias dedicadas entre otras actividades (cacería de lobos y ballenas, trabajo en saladeros, fortificación, comercio de ultramar, etc.) a la pesca artesanal.

biológicas, concentrándose un gran número de investigaciones de esta disciplina en el área costera. Por otra parte, observamos que la región presenta una estrecha relación entre entorno costero-marítimo, pesca artesanal, actividades deportivas náuticas y turismo.

Por otro lado circundante a las áreas donde se desarrollan pesquerías artesanales y actividades recreativas fue declarado el: “Parque Nacional de Islas Costeras del Río de la Plata y Océano Atlántico”, aunque aún no hay planes de implementación del mismo.

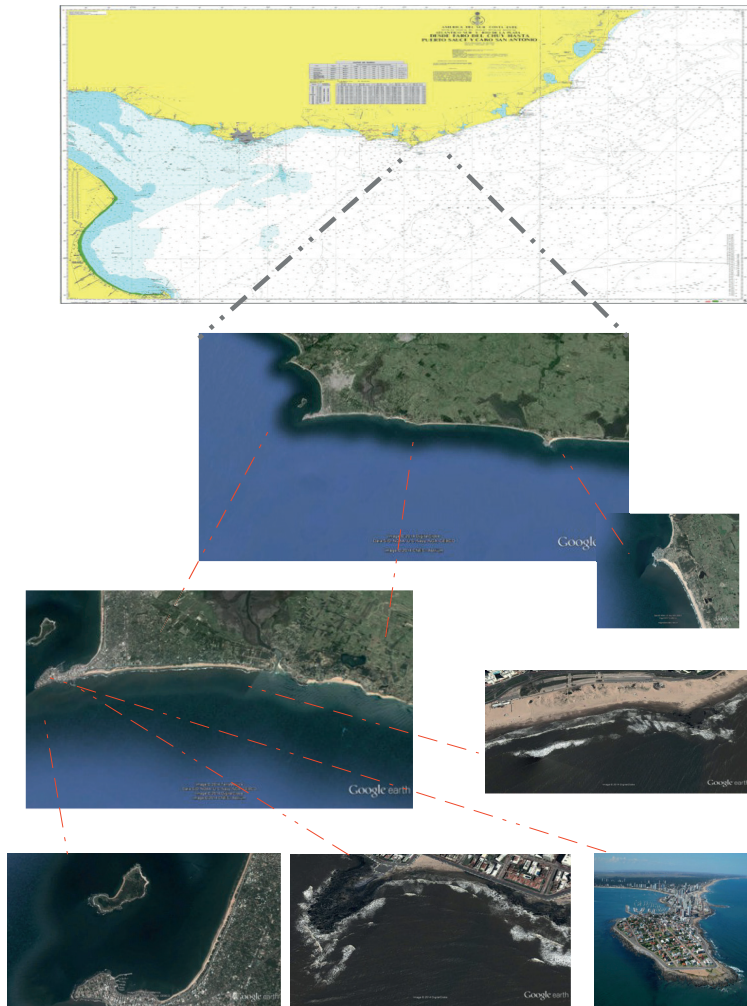


Imagen 1- Carta Geográfica y conjunto de fotos aéreas del área de estudio.

Maritimidad

En su análisis sobre el relacionamiento de los humanos con el mar y la costa, Corbin, realiza un interesante aporte, con su estudio sobre la invención de la playa. En este observa las transformaciones en las percepciones, imágenes y representación del mar y el espacio costero –a partir del análisis de archivos– de cómo comienza en el XVIII la historia del gusto por la costa, por el mar, la invención del veraneo, la organización de la naturaleza litoraleña en balnearios y marinas. Con una “arquitectura del mar” propia. Estudiando el proceso en el que las aguas pasaron de ser vistas como: algo peligroso, desconocido a un lugar de recreación e inspiración (Corbin 1989).

En este mismo sentido, para el caso de Uruguay, se presenta un proceso similar al que plantea Diegues (2003) en Brasil, donde “hasta recientemente, el mar era entendido, exclusivamente como parte del mundo natural, marcado por la existencia de flujo de los mares, y habitado por seres vivos no-humanos, objeto de estudios de la oceanografía y la biología marina” (Diegues 2003:12).

Siendo el objetivo de este autor y uno de los objetivos de este trabajo, “mostrar que el mar y los océanos, desde los principios de la humanidad fueron objetos de curiosidad, de conocimientos, de ricas simbologías y de prácticas culturales antiguas, ligadas a la pesca, la colecta, la navegación. Todas esas actividades fueron exigiendo un conocimiento creciente del mar y sus fenómenos, a partir de las prácticas culturales que se fueron acumulando... De ahí la importancia del concepto de “maritimidad”, para esta investigación, entendido como un conjunto de varias prácticas (económicas, sociales y, sobre todo simbólicas) resultante de la interacción humana con un espacio particular y diferenciado del continental: el espacio marítimo. La “maritimidad” no es un concepto ligado directamente al mundo oceánico en cuanto entidad física, es una producción social y simbólica” (Diegues 2003:13).

Continuidades y discontinuidades en el espacio marítimo-costero

En este artículo abordaremos, desde una perspectiva simétrica, las tres prácticas estudiadas: el surf, las investigaciones en biología y la pesca artesanal. Latour (2007) señaló, en su libro: “Nunca fuimos modernos”, que el desafío que enfrenta la antropología es adoptar una mirada simétrica para sus objetos-sujetos de estudio. Traer la antropología a casa y estudiar de igual forma prácticas de diversas culturas, estudiar a la propia cultura, tal cual como se estudiaría a una cultura “no occidental”. Siguiendo esta idea, fue que me propuse el desafío de estudiar en casa, tres prácticas, encontrando algunas continuidades entre las distintas experiencias

en la relación con el entorno costero y marítimo, y en la diversidad de relaciones sociales, en dicho espacio.

Así como la experiencia urbana, plantea Segura (2015), se caracteriza por aspectos singulares que hacen al espacio y a la experiencia y construcción social del mismo, como mencionamos anteriormente, Maldonado (1994), Adomilli (2011), Colaço (2015), entre otros autores, observan que el mar define un conjunto de actividades y un lugar con una particularidad, donde diversos elementos adquieren una entidad especial, entre estos el viento, las olas, el mar. Y donde la agencia pareciera estar en el mar, en la costa que con sus cambios, llevan a los individuos a enfrentarse a situaciones que se transforman en un aprendizaje. En el análisis de las tres prácticas observamos que “el mar” o “la mar” tiene una agencia importante en las descripciones de los individuos. Si bien las características que cada uno le atribuye difieren entre sí.

La pregunta que surgió fue: en qué medida, a partir de las experiencias diversas de los individuos se configura este espacio y al mismo tiempo configura las experiencias y sociabilidades diversas. Antes bien, con este análisis no se deriva una explicación determinista del ambiente sobre los comportamientos y sociabilidades, sino que busca dar cuenta de las asociaciones de los individuos y actantes en sus modos de habitarlo.

Entre los elementos que los actores sociales destacan en las prácticas estudiadas, encontré los siguientes, que transversalizan, de maneras distintas, las tres prácticas:

1. Por un lado el tener que *lidiar con el cambio permanente*, debido a las condiciones climáticas que llevan a enfrentarse a lo imprevisto. Aquí los actores sociales no se refieren al cambio climático globalizado sino a la particularidad de la costa en esta región, que llevó a que desde el siglo XV, con los primeros navegantes, se conociera al Río de la Plata como “el infierno de los navegantes” y que para algunos autores los testimonios dichas dificultades son la gran cantidad de naufragios suscitados en la zona (1500 documentados para la costa de Uruguay), los cuales eran causados principalmente por los cambios repentinos en los vientos.

2. Por otro lado, el *valor dado a la experiencia multisensorial* en el proceso de habitar el entorno, y de desarrollar las actividades. La observación y el estar ahí, es valorada de forma diferente dependiendo de la forma de conocimiento frente a la que nos encontremos, no solo por tratarse de prácticas distintas sino que dentro de la misma actividad veremos que hay distintas formas de ser pescador artesanal, surfista e investigador en biología. Si bien dentro de los modos de conocer en las distintas prácticas encontramos algunos que explicitan más esta condición que otros, se menciona una materialidad y una construcción histórica

del mar y la costa que lleva a que en las prácticas estudiadas la experiencia directa sea especialmente destacada y fuente de disfrute y conocimiento. Así los biólogos marinos destacarán aspectos que se aprende del estar en el lugar, al igual que los pescadores artesanales y los surfistas, aunque la legitimidad de dicha acción tenga un carácter distinto en cada una de las actividades y en los distintos modos de conocer dentro de las mismas prácticas.

3. Se observa la *existencia de un calendario particular* para cada una de las prácticas, en donde algunos aspectos están regidos por las cuestiones climáticas y ecológicas, por los recursos que son objeto de interés de los actores sociales, como ser las olas surfeables, los peces, los lobos marinos, los poliquetos, el plancton, los métodos de investigación. Y otros aspectos están pautados por los ciclos de las actividades productivas como ser el turismo, que marca una fuerte estacionalidad. Dado por el importante flujo de turistas en épocas de verano, quienes llegan a Punta del Este en busca, de lo que se ha dado en llamar, “turismo de sol y playa”. Acompañando este crecimiento de población flotante con fines turísticos, se observan grandes migraciones de pobladores de otras regiones del país que buscan emplearse en la zona, pues es una época en la que los servicios (restaurantes, bares, negocios de venta de vestimenta y accesorios, souvenirs, entre otros) aumentan considerablemente, existiendo una mayor oferta laboral al resto del año y a otras regiones del país.⁵

Otro de los aspectos que tienen una incidencia en las tres prácticas es la *creciente urbanización* y el proceso de migración interna y el consecuente poblamiento de la costa. Este es considerado como sitio privilegiado de residencia a nivel nacional, por distintos motivos, donde se concentra el 69 % de la población del país. La urbanización de la costa lleva a que algunos surfistas lo vean como un sitio “un poco toquetado” a diferencia de un ideal “natural” que a nivel nacional lo encontrarían en el departamento vecino de Rocha. Para los investigadores de las ciencias biológicas dicha mirada sobre el territorio se refleja en una búsqueda

5 “La zona costera uruguaya tiene una longitud aproximada de 714 km, es un espacio del territorio nacional definido por características naturales, demográficas, económicas y socioculturales específicas. En la zona costera uruguaya se distinguen tres macrocuencas, denominadas del Río de la Plata (12.400 km²), del río Santa Lucía (13.250 km²) y del océano Atlántico (8.600 km²). Está integrada por los departamentos de Colonia, San José, Montevideo, Canelones, Maldonado y Rocha. La ubicación en el territorio de estos cinco departamentos genera lógicas productivas diferentes en cada lugar y, sobre todo, en relación con el resto del país. La diferencia se debe, precisamente, a su ubicación, que permite el acceso a los recursos pesqueros, el comercio marítimo, las actividades turísticas en la costa, entre otras. Los departamentos comprendidos en la zona costera, poseen un alto potencial económico comparado con el resto del país, y Maldonado es el que presenta mayor ritmo de crecimiento cuando se lo compara con los otros departamentos situados al Este de la capital (Canelones y Rocha) (Menéndez y Piaggio 2007, citados en D`Ambrosio *et al.* 2010: 23).

de lo intocado, lo “nativo” también en el vecino departamento, que estaría menos contaminado y donde aún se encuentran relictos de ecosistemas nativos (bosques samofilo característico de la región costera atlántica). Desde la mirada de los pescadores artesanales las problemáticas acaecidas por la incidencia del hombre sobre los ecosistemas serían a nivel global, pues las flotas industriales, identificadas por los pescadores como una de las principales causas de la desaparición de peces actúan a nivel global. Por lo que el límite departamental o inclusive nacional no tiene tanta relevancia. Y al mismo tiempo este proceso se relaciona con el hecho de que muchos de los interlocutores en la actualidad residen en la zona, donde aumenta el número de actores sociales que desarrollan estas actividades y residen en el balneario y ciudades aledañas.

Otro aspecto es la incidencia de las *nuevas tecnologías* en los distintos procedimientos de apropiación del espacio, de los modos de conocer y los cambios en los mismos. Con incidencia relativa dependiendo de las formas de desarrollar las prácticas. Este aspecto se vincula a su vez con una traslocación en la forma de imaginar el territorio y un conocimiento que se extiende más allá del territorio transitado. Los nuevos instrumentos pasan a tener también un papel importante en el cambio de los conocimientos de la pesca y del entorno, como es el caso del uso de ecosondas. Se presenta una relación donde el conocimiento del ambiente marítimo no puede ser separado del dominio de una determinada tecnología, lo mismo ocurre en el surf y en las ciencias biológicas.

Las tres prácticas están atravesadas por las *dimensiones de centro y periferia*, dimensiones *locales y globales*. Observamos que lo local se hilvana con elementos globales, habitar un espacio local invoca imágenes y vivencias de otros espacios situados fuera de esa localidad. En este sentido tomé la invitación de Latour a seguir las interacciones que son desbordadas por muchos otros sitios, para encontrar los orígenes de esos numerosos ingredientes (Latour 2005). Siguiendo a Reboratti coincidimos en que no se puede decidir en donde se ubica el actor en la escala, que va de pequeño a grande, con cambios repentinos de escala, siendo la única solución posible para el analista tomar el cambio mismo como dato y dejando de pensar a la escala como un zoom bien ordenado (Reboratti 2001).

Otra dimensión de *lo local y lo global* es la categoría de centro y periferia, en muchos casos en este estudio los actores sociales se perciben como periféricos, y lejanos del lugar donde se desarrollan las prácticas desde la centralidad, desde el origen, o desde la legitimidad de las mismas.

Se observa la existencia dentro de las tres actividades, de *materialidades especiales*, como ser tablas de surf, embarcaciones, trajes de neopreno, papers que determinan una posición dentro del grupo de “pares” y tienen una condición de entidad que trasciende al objeto.

Por otro lado, comparten algunas experiencias en la condición del entorno marítimo costero, de ser un *espacio de uso común* que es construido en cada momento,⁶ en las interacciones de los actores presentes, que desarrollan determinada sociabilidad. Entran en juego elementos en las formas de “apropiación”, territorialización, que dan cuenta de cierta especificidad del territorio marítimo costero que atraviesa a todos los grupos estudiados, el cual presenta diferencias en las formas de propiedad y uso del territorio continental. Entre estas, la presencia del secreto y la mentira como estrategia de asegurar el control y la propiedad sobre los bienes, en relación a los conocimientos generados como forma de control sobre los bienes públicos, etc. Se observan aquí algunos conflictos intra e inter grupales en las disputas por los significados y usos del territorio.

En las tres prácticas se destaca, en la interacción con el entorno marítimo costero, el desafío del *encuentro con lo desconocido* que implica una aventura cotidiana, y de lidiar con lo inesperado, con características más dinámicas e imprevisibles que las atribuidas a la tierra (Maldonado 1994: 157). Al respecto para su estudio sobre los pescadores artesanales, Maldonado observa que “esas prácticas y modos de vida se construyen en relación a un medio tanto física como socialmente inestable e imprevisible. El mar, espacio de vida de los pescadores marítimos, es marcado por la fluidez de las aguas y de sus recursos, por la inestabilidad continua provocada por factores meteorológicos y oceanográficos... Sin embargo, alejándose del peligro del determinismo geográfico, Geistdoerfer (1989) afirma que los hombres del mar saben colocar en práctica sistemas sociales, económicos y religiosos destinados a ocupar, explorar, gestionar e imaginar el mar y sus recursos. Esos sistemas atribuyen a las características naturales del océano una dimensión antropológica (Geistdoerfer 1989, en Maldonado 1994: 158).

En la misma dirección que Maldonado y Geistdoerfer, en el estudio de Adomilli de los pescadores de Sao Jose do Norte, la territorialidad de los actores sociales, en cuanto condición de vida, esta pautada por la noción de riesgo y de peligro, siendo este el hilo conductor de su tesis cuya perspectiva de la territorialidad esta tensionada en cuanto condición de riesgo y de peligro a

6 Si bien en Uruguay no existe aún un marco institucional y legal específico con relación a las zonas costeras existen sí normas e instituciones que tienen que ver con su manejo. Además, el Proyecto de Ley de Ordenamiento y Desarrollo Territorial Sostenible establece en su artículo 10 la elaboración de las Directrices Nacionales del Espacio Costero. Las mismas constituyen el instrumento general de la política pública en la materia y tendrán por objeto, entre otros, el establecimiento de los principales objetivos estratégicos nacionales, la definición de la estructura territorial, la identificación de las actuaciones territoriales estratégicas, la determinación de espacios sujetos a un régimen de protección especial y las modalidades de uso y gestión de los recursos naturales” (Informe Geo Uruguay 2008: 3). En lo que respecta a las actividades marítimas, dependientes de la DINARA existen diversas reglamentaciones que monitorean y fiscalizan las actividades de las pesquerías artesanales.

partir de las narrativas y de la cuestión de la dinamicidad del modo de vida de los pescadores (Adomilli 2007).

La *diferenciación sexual* en la posibilidad de acceso al espacio marítimo costero, surge como elemento de una primacía masculina sobre lo marítimo, reservando a las mujeres (no exclusivamente) los espacios ligados a la tierra o en caso de transitar dichos espacios muchas veces este tránsito es invisibilizado por el colectivo. Si bien esto adquiere diferentes matices en cada práctica, es una constante que el género femenino tenga un acceso más limitado. La construcción de las relaciones de género en estas prácticas está atravesada por un acceso diferenciado a los espacios, por una división sexual del trabajo para el caso de las pesquerías artesanales y por un cambio gradual de estos aspectos para alguna de las prácticas.

Vinculado a este aspecto, se observa la oposición y al mismo tiempo complementariedad de la tierra y el mar como dominios diferentes, por momentos opuestos y distantes, en otros mixturados y cercanos, relación que se presenta en transformación a lo largo del tiempo.

Pareciera existir una predominancia de la *agencia de los no-humanos* sobre los tiempos de los humanos, la cual se articula en gran medida con la temporalidad natural que incide en las tres actividades, en este sentido en la pesca se observa por la movilidad de los cardúmenes y del mar. Este tiempo convive e inscribe también en un tiempo específico, el tiempo de las jornadas y el trabajo en la embarcación.

Viendo que, por razones de tiempo y espacio, no podremos desarrollar todas las dimensiones mencionadas anteriormente, en este artículo abordaremos las convergencias referidas a la experiencia multisensorial en el proceso de habitar el entorno relacionado con las tres prácticas.

Experiencia marítimo-costera multisensorial, el gusto por el mar y nuevas tecnologías

Tipologías de biólogos, pescadores artesanales y surfistas: repertorios y recursos

Del análisis de los datos etnográficos se desprende una convergencia entre algunas modalidades de desarrollar las tres prácticas, referida a la importancia de la experiencia multisensorial en el proceso de aprendizaje y legitimación de las prácticas. Esto se observa para una de las tipologías de biólogos, de pescadores

artesanales y surfistas, si bien, como veremos más adelante, la legitimidad de esto tiene un carácter distinto en cada una de las actividades y en los distintos modos de conocer al interior de las mismas prácticas. Antes de desarrollar dicho aspecto, voy a detenerme en el marco conceptual a partir del cual construí, con fines analíticos, las tipologías que surgen en cada una de las prácticas.

En los procesos de “habitar” (Ingold 2002) el espacio marítimo-costero, observamos que la relación de los actores sociales en el movimiento, el “vagabundeo” (Ingold 2012) por los lugares adquiere formas diversas, en las que priman distintos sentidos, estrategias, modalidades, posibilidades y conocimientos. En estos procesos los actores sociales pueden adquirir, poner en circulación o movilizar determinado recurso, el cual señala Noel, “en principio... aparecerá objetivado en alguna forma, ya sea como objeto propiamente dicho o como parte de la práctica de otros actores, muchos de entre ellos irán siendo incorporados –junto con una o más de sus modalidades socialmente disponibles de uso– como disposiciones más o menos duraderas (Bourdieu 2006)” (2013:17).

Los recursos con los que los actores sociales van siendo puestos en contacto a lo largo de sus trayectorias biográficas pueden ser analíticamente reunidos en una serie de repertorios. Los repertorios pueden pensarse como conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición, circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia (Noel 2013).

Dentro de cada práctica estudiada, veremos que hay distintas formas de ser pescador artesanal, surfista e investigador en biología; observamos existen distintos repertorios, pudiendo establecerse, como herramienta metodológica, una tipología que surge de las clasificaciones nativas dentro de dichas prácticas. Observando, como desarrollaremos más adelante, que dentro de estos repertorios existen recursos compartidos transversales a las distintas prácticas.

En este sentido, el concepto de repertorio, al no estar pensado como “lógicas”, “sistemas” o conjuntos cerrados, en la medida en que no son sino una manera económica de referirnos a asociaciones habituales de recursos en un escenario dado: los actores sociales contribuyen con frecuencia a la reconfiguración activa de uno o más repertorios –esto es, de asociaciones socialmente disponibles de recursos– modificando viejas asociaciones, agrupando, reinterpretando, trasladando o removiendo recursos en asociaciones nuevas, a la vez que desarrollando, transformando, imitando, aprobando o censurando formas socialmente disponibles de movilizarlos y combinarlos (Noel 2013), permitiéndonos entender estas clasificaciones de actores y prácticas desde una perspectiva dinámica y transversal a todas.

Encontramos dentro de los *investigadores en ciencias biológicas*, la siguiente tipología: “bio-informáticos”, “genetistas”, “naturalistas”, “observacionistas”, “científicos, modelistas o teóricos” e “integrales”. Es importante mencionar que esta tipología no busca ser exhaustiva ni generalizable a las investigaciones en ciencias biológicas, sino que se desprenden de los análisis realizados en esta investigación, en un estudio de caso en particular, aunque hay elementos que los interlocutores traspolan a otros espacios y tiempos. Pudiendo existir distintos gradientes dentro de uno u otro tipo, así como prácticas que combinan varios de estos tipos y personas que utilizan los métodos de uno y otro dependiendo de los objetivos de cada investigación.

Para cada uno de estos repertorios se activan distintos recursos, como ser el trabajo de campo, los muestreos, la posibilidad de teorizar, construir modelos universales, publicar en revistas arbitradas internacionales de gran renombre, la interacción con actores sociales diversos entre los que se destacan los usuarios de las zonas estudiadas y/o actores sociales vinculados al uso de los bienes naturales, relacionamiento con las especies estudiadas, la elección de la temática de estudio, el relacionamiento con los centros hegemónicos de producción de conocimiento, entre otros. Estos recursos se activan de formas diversas para cada uno de los repertorios.

Para el caso de los *pescadores artesanales* elaboramos, a partir de los datos etnográficos, la siguiente tipología: pescadores artesanales versus pescadores industriales, “buzo-mejilloneros”. “hombres de mano” y novatos, “descendencia vieja de pescadores” y los recién llegados a la costa, “hombres artesanales” y pescadores asalariados, pescadores del oeste, pescadores de Montevideo, pescadores de San Luis, pescadores de Piriápolis, pescadores de la Paloma, pescadores de Rocha, pescadores “machineros”, trabajadores, responsables y pescadores bohemios, “pescador y hombre de campo” y “pescador gaucho”. Los distintos recursos y repertorios movilizados, refieren a distintas dimensiones vinculadas a la práctica, una de estas alude a un estilo de vida, un determinado relacionamiento con la naturaleza, al lugar de origen del pescador, relación con los medios de producción, tipo de especie y arte de pesca utilizado, género, desempeño y experiencia en la actividad, el rol dentro de las pesquerías, gusto por el oficio y el mar, entre otros elementos.

Los *surfistas* pueden ser organizados analíticamente en la siguiente tipología: “surfista de alma”, “surfista pro”, “surfista local” y surfista no local, “surfista tierra”, “surfista gaucho”, “surfista chambón” o “surfista experiente”.

Los distintos recursos y repertorios movilizados, refieren a distintas dimensiones vinculadas a la práctica, una de estas refiere a una filosofía o estilo de vida, un determinado relacionamiento con la naturaleza, al lugar de origen del surfista, su

desempeño dentro del agua, el tiempo que lleva realizando la actividad si es un novato o un surfista con experiencia, entre otros elementos.

Como señalé en el capítulo introductorio las tres prácticas estudiadas corresponden a lo que parecieran ser esferas distintas de la vida, una de estas: el surf, vinculada a lo recreativo y al ocio, aunque vimos que no solo se relaciona con este aspecto, puesto que en algunos casos refiere a características particulares, identidades políticas y prácticas vinculadas a un “*lifestyle*” global y localizado (Wheaton 2004).

La experiencia multisensorial del espacio marítimo-costero

En las tres prácticas se destaca la experiencia multisensorial en la que el actor “habita”, experimenta el lugar a través de distintos sentidos, donde despliega en algunos momentos su gusto por el mar (que va desde un gradiente de un disfrute permanente a un disfrute ocasional).

En lo que refiere a los pescadores artesanales, dentro de los recursos que se ponen en escena en el momento de adscribirse al repertorio de los “hombres de mano” se encuentra el tener experiencia de trabajo en el oficio y haber pasado por todos los roles del marinero dentro de la embarcación.

Andrés, pescador de 57 años que viene de una “familia de pescadores”, relata que cuando él aprendió el oficio, la forma de aprender estaba pautada por algunas estrategias que llevaban a que los novatos debieran esforzarse el doble que los otros pescadores para lograr la misma paga. Para ello le bajaban el pago por las actividades realizadas, por ejemplo cada palangre alistado por un novato valía un tercio o menos de los alistados por pescadores experientes, por caja de pescado que le correspondía, también le bajaban el valor, por cantidad de mejillones extraídos, etc., nos explica que esto llevaba a que tuviera que esforzarse por hacer más que el resto de los tripulantes de la embarcación para así igualarlos en la ganancia. Lo que para este pescador, redundaba en un aprendizaje más intensivo en la etapa de iniciación en el oficio.

Para llegar a ser “hombre de mano”, señala Sergio (pescador de 60 años) “a la gente sino la subís no la vas a hacer, entonces, el práctico, requiere de algunas prácticas, por ejemplo trabajar al palangre... los viejos en general eran un poco maniáticos, de no querer subir gente joven, porque no son de hombres de mano”.

Pues quien se “acerca sin conocimientos, que entró por necesidad pero no es un marinero” requiere de un trabajo mayor para el patrón de la embarcación, que debe estar “pendiente” de él. Este conocimiento se adquiere saliendo embarcado y, además, Ruben nos cuenta, se aprende “de estar sentado conversando en el

Puerto, algo te va a quedar, se necesita un par de años trabajando seguido para aprender". La observación del mar, saber "leer el mar" es un conocimiento preciado por los pescadores, por ello muchas veces destacan la importancia de vivir cerca de la costa, para mirar y saber si el día estará apto para salir embarcado.

Juan nos comenta que lo primero que les decía a los novatos era: "que se bañara, que nadara, se bañara en el agua salada y se fuera adentrado en el ambiente". Después se les enseñaba a observar las mareas y la dirección del viento, con estos elementos se podía prever la llegada de un temporal.

De lo anterior se desprende que la experiencia multisensorial es destacada en la formación de los pescadores, de los "hombres de mano".

Los pescadores de mediana edad, consideran que parte de este conocimiento se ha perdido para las nuevas generaciones, en este sentido, señalan que el conocimiento que se tiene del mar es menor al que se tenía anteriormente pues "los jóvenes se acercan interesados por la plata y enseguida quieren salir embarcados, no conocen el mar, no saben leerlo además con internet y los pronósticos cambió...". De igual modo la experiencia multisensorial disminuyó, desde la percepción de los pescadores mayores, puesto que "antes se encontraba la corvina sintiendo el lugar, por la experiencia, el ruido en el fondo de la embarcación porque... o se detectaba un cardumen de la corvina en la costa, entonces se le echaba el trasmallo, pero no, era distinto, ahora están con todos los aparatos que tienen y llegan a bordo con una chalanita chiquita como esto, tiene su aparatito ahí (refiriéndose a la Ecosonda), aquí hay pescado, aquí no hay pescado y va marcando el pescado donde están".

Anterior al uso GPS⁷ los sitios de buena pesca se marcaban utilizando referencias puntos observados en tierra, por ejemplo luces de edificios, paradores localizados en la franja costera, o de alguna estación de venta de combustible que se caracterizan por marquesinas de fuertes colores, el Faro de Isla de Lobos, etc.

Así como la ecosonda⁸ y el GPS modificaron los procedimientos para encontrar cardúmenes y marcar los sitios de pesca, como ser lugares donde desovan, o comederos, estos dispositivos electrónicos se utilizan también para encontrar y marcar los bancos de mejillones, José nos relata que antiguamente estaba: "la costumbre de buscar mejillón ancho. Yo me prendía de la manguera para atrás,

7 Se llama así al dispositivo, por las siglas en inglés correspondientes a "Global Positioning System": "sistema de posicionamiento global". Su funcionamiento consiste en, mediante un sistema de navegación de satélites en órbita sobre el planeta, enviar información sobre la posición.

8 Es un aparato que mide la profundidad o distancia a la que está un cuerpo mediante un sistema con ultrasonido.

ponía el motor en marcha y una tableta y me iba buscando y la chalana iba para acá, iba para allá y yo iba mirando el mejillón que había, que no había. Entonces yo al otro día yo ya sabía donde tenía que ir y ya me hacía un planito, un croquis. Todavía tengo un planito por ahí”.

La importancia de esta experiencia, es acompañada en algunos momentos por el gusto por el mar, para los: “hombres de mano” y novatos, “descendencia vieja de pescadores” y los recién llegados a la costa, “hombres artesanales” y pescadores asalariados, pescadores del oeste, pescadores “machineros”, trabajadores, responsables y pescadores bohemios, “pescador y hombre de campo” y “pescador gaucho”. En este sentido, observamos que a pesar de que existen diversas formas de acercarse a la pesca, status y roles, formas de percibir y experimentar el entorno, en los relatos de los interlocutores se describe el mar como un actante que los iguala, “los atrae, el mar los atrapa, después que entra en el mar prácticamente es como un llamador, se mete en el mar y no, y la tranquilidad que tiene el mar que nadie lo mande en el mar, trabajar por medio de uno, hacer la vida que a uno le gusta en el mar, trabajar libre”. Aunque este disfrute no es permanente y algunas veces antecede mientras que otras es bastante posterior a la decisión de iniciar el oficio. La cotidianeidad del pescador, en cambio, es descripta muchas veces como formando parte de lo que algunos consideran un “trabajo muy perro”, el frío, los riesgos, la incertidumbre (en relación a la captura y a las condiciones del clima).

En cuanto a los biólogos, la experiencia multisensorial, enunciada por los interlocutores, como la intuición, la observación, los olores, el sentir un ambiente, del entorno no es siempre validado científicamente por los “biólogos de campo”, pues lo que tiene un valor científico son las mediciones sistemáticas, medibles, etc. sin embargo en sus relatos estas experiencias son relevantes en la construcción del conocimiento y en los resultados de las investigaciones. En este sentido, a quienes se asocia con la actividad de observación y experiencia asistemática es a los denominados “naturalistas y observacionistas”, que son “otros” situados en un pasado. La diferencia de estos con los “biólogos de campo”, “científicos, modelistas o teóricos” radicaría entre otros aspectos, en la forma de realizar las observaciones y los fines de las mismas. De acuerdo a Facundo los primeros corresponden más al: “naturalista del siglo XVII y XVIII y XIX a lo que es más un científico, hay naturalistas hoy en día también...”.

El naturalista es el “que observa más, sin tanta experimentación, sin tanta contrastación de hipótesis, el naturalista es el mas parecido, a lo que hacía Darwin, que iba observaba, miraba, esa como tendencia, empezó a ser demodé, o sea el fenómeno descriptivo, empezó como a caer en desvalorización, pero ta...”

Este cambio puede estar relacionado con lo que señala Valentin, refiriéndose al desarrollo histórico de la disciplina “la biología durante todo el siglo XX hubo

mucha gente de matemáticas, física, química que empezó a trabajar en biología entonces eso trajo otras...”

A pesar de que para algunos tipos de biólogos es más importante construir modelos teóricos frente a las observaciones y descripciones, hay un aspecto del repertorio de los “biólogos de campo” que es valorado como recurso: “ir al campo”, “reivindicar el laburo de campo que es muy importante, porque si no, ta, si todo el mundo se dedica a esto entonces nadie genera, o sea no se genera info para poder alimentar toda estas cosas entonces no es una cosa... excluyente digamos...”. A pesar de que en el repertorio del biólogo genetista, bio informático este recurso no se manifieste en su repertorio.

Al mismo tiempo, como señalábamos anteriormente, si bien la observación asistemática, no es movilizadada como un recurso por el repertorio de los biólogos “de campo, teóricos, modelistas, bio-informáticos”, reflexionando sobre el proceso de producción de su tesis Viviana, expresa que siempre estuvo presente la observación sin un “formato” preestablecido y es percibida por ella, como fundamental para la obtención de los resultados que tuvo en su investigación

A diferencia de Viviana, Facundo plantea que la práctica de la observación sin un medición no correspondería al científico, sin embargo en su relato menciona que realiza una observación no tan sistemática, que considera de disfrute pero que al mismo tiempo pareciera que releva información en un cuaderno de campo, durante esos momentos. En este sentido, el trabajo de campo, es una de las etapas de la actividad que conlleva un mayor disfrute de acuerdo a lo expresado por quienes desarrollan las investigaciones en biología, inclusive para quienes no movilizan como recurso de su repertorio las tareas que acompañan las salidas de trabajo de campo, como es el caso de los biólogos bio-informáticos.

En lo que respecta al trabajo de campo en el mar, “en realidad el acercamiento fue primero al mar y luego a estas cosas, yo que sé en realidad el acercamiento al mar es una cosa casi que medio instintiva o sea es algo como una atracción medio de toda la vida de no sé por creo que o sea...”, la experiencia de disfrutar dicho espacio es compartido por los distintos tipos de biólogos, al mismo tiempo que dentro de las otras prácticas, como veremos en los otros capítulos, independientemente del tipo de práctica, a la cual se refieran. “En el caso del mar creo que en realidad es algo re común ta puede ser que alguna gente lo percibe y otra no me imagino pero creo que todo el mundo le gusta ir a la playa es como en general la primera aproximación es algo disfrutable pa todo el mundo algunos se hacen surfistas, algunos se hacen investigadores y otros son turistas no más eh entonces digamos...” Aparece muchas veces la biología como una excusa para estar en el mar.

El gusto por la salida de campo, el estar ahí es “algo que se ha diagnosticado muchas veces digamos, donde los gurises entran con la carrera en biología porque les gusta salir al campo o ver los animales o trabajar en un laboratorio. En este sentido el trabajo de campo, es una de las etapas de la actividad que conlleva un mayor disfrute de acuerdo a lo expresado por quienes desarrollan las investigaciones en biología, inclusive para quienes no movilizan como recurso de su repertorio las tareas de campo, como es el caso de los biólogos bio-informáticos.

En épocas recientes se observa que el experimentar el lugar, el ambiente, esta signado algunas veces por el encuentro con otros humanos, en algunos casos esto es incorporado y valorado positivamente, explicitando los aportes de otros saberes, otros conocimientos prácticos de los lugares, otras sin considerarlo explícitamente pero sin embargo incluyendo esos otros conocimientos en el proceso de investigación.

Uno de los repertorios que surge dentro de la práctica del surf, es el del “surfista de alma”, siendo uno de los recursos que activan estos surfistas, el de la experiencia multisensorial en el contacto con la naturaleza, que lleva a una vivencia de tipo espiritual. Este tipo de surfista se diferencia del “surfista pro”, que de acuerdo al relato de los interlocutores de este trabajo, practica el surf como un deporte y una competencia, por lo que la experiencia de tipo espiritual no es tan relevante.

Al igual que para el caso de los “hombres de mano” y los biólogos de campo, para los surfistas de alma, el estar ahí es una de las claves para lograr un aprendizaje de la práctica. En este sentido refiriéndose al aprendizaje de las condiciones climáticas y físicas adecuadas para surfar, Vicente me cuenta que esto se aprende “...de estar ahí, de estar, ver y además nada, también vas relacionando entre internet y lo que vas viendo y vas haciendo tus propias conclusiones. Yo también, cuando estoy ahí en José Ignacio veo el mar, salgo y veo y ya se, veo como esta el viento y veo como esta el mar en esa playa, porque ya se como entra el mar en esa playa... que si es un mar que viene del Este”, primando la observación.

Si bien, en épocas recientes el uso de internet es un apoyo para la previsión de las variables del tiempo, como se analiza más adelante en este artículo, Martín, al igual que Vicente, señala que se apoya en las páginas web pero desde chico desarrolló la observación y fue incorporando el conocimiento de los vientos, las olas:

V: Cuando no tenía internet... y bueno yo, este... desde chico soy muy observador, pasaba mucho tiempo en la playa, disfrutaba, obviamente que lo mejor es levantarte todos los días temprano para ir a la playa a mirar, hasta con la tecnología de ahora, la verdad es cuando vas a la costa y ves como esta la situación. Antes sin tener los pronósticos, aprendías a

leer y a incorporar una cantidad de situaciones climáticas y nunca se dan exactamente igual pero si se dan situaciones similares, aprender a leer y a prever, bueno entro el pampero, tengo que estar atento a que cuando pare, seguramente rote el viento y va a estar bueno, y así una cantidad de fenómenos, a veces es mar del este, como que empezas a darte cuenta y a incorporar toda esa información como una base de datos que tenes en la cabeza, viste y te sale en forma natural.

L: Y eso lo aprendiste a partir de la observación?

M: Sí, de la observación participante (risas) pero en realidad es eso lo que hacemos, no lo hacemos de forma consciente, desde chico, desde muy chiquito, ya estaba mirando, estaba ahí en la punta, soplabo de este lado, y ya sabía que cuando parara me iba para el otro lado, y las olas estaban buenas, o mas o menos, a veces le pegaba más, a veces menos y también aprendías y lleva años....

Esta modificación, implicó que las estrategias utilizadas anteriormente para garantizar el acceso exitoso (el cual esta marcado principalmente por la exclusividad casi total en detrimento de la masividad) a las olas, ya no sean tan efectivas. Pero, si bien, el conocimiento de las condiciones climáticas ya no garantizan el acceso exclusivo a las olas, por la difusión de dicha información a través de las nuevas tecnologías, el conocimiento específico de los lugares sigue siendo un elemento que regula en cierta medida el acceso a la ola más que a la playa. Al respecto Sergio nos cuenta:

S: Ahí a putearse, hablas, como todo hay gente más violenta y gente menos violenta, gente que evita el problema, te corres un poco, vos lo vas llevando, te tiras en un lugar que vos conoces, por ejemplo, del otro lado acá de la punta, las piedras de la virgen, hay un solo punto en que te vas a poner y vas a tomar... tiene un margen de diez metros en que rompe y tomas la ola, si te pones muy contra las piedras te podés ir de boca porque la ola rompe, y si te abris mucho...

Otro de los procedimientos descriptos por los surfistas tiene que ver con el conocimiento y las posibilidades de destreza, al respecto, Nicolás, surfista de 35 años, conversando con otros amigos sobre las disputas por las olas en el agua, cuenta que días pasados estuvo surfando en "La Martínez" (playa de la Brava) y vino un surfista más joven y le quiso sacar la ola, se le cruzó, pero él contó orgulloso que le hizo "la del botero" y lo dejo atrás, diciendole que él no lo va a golpear porque va a ser la vida que lo va a golpear. Entonces le pregunto: qué es "la del botero" y ahí me explica que es un tipo de remada distinta a la habitual que permite adelantarse más rápido, es una estrategia para tomar la ola que te corresponde, me dice, de acuerdo al código que espera todos respeten.

Por otro lado, el saber leer la información y conocer los lugares, la experiencia multisensorial de los mismos, es algo que confiere prestigio y al mismo tiempo da más elementos para encontrar las playas con olas, “porque hay gente que nunca supo leer el mar, no saben si esta bueno o no, se tiran y no saben si la ola rompe acá o rompe más al, te siguen y ven...”.

Este relato pone de relieve la diferencia entre acceder a la información “técnica” (proporcionada por las páginas webs) del estado del clima, a experimentarlo (Manhaes Prado 2012). La diferencia con vivenciar el tiempo y saber en la práctica que significado tiene, que ocurre en el movimiento. En palabras de Ingold (2012): “se trata más de conocer a través de la práctica que de aplicar el conocimiento en la práctica” (Ingold 2012: 40).

Es interesante analizar, como a pesar de que existen, diversas formas de practicar el surf y distintas formas de percibir y experimentar el entorno, en los relatos de los interlocutores se describen situaciones en las que el mar, el sol, el viento, las olas, los igualan, cuando por ejemplo, nos cuenta Federico: “estar adentro del agua, del mar, por una hora, una hora y media, o más, menos también, te hace entrar ahí en esa, te hace entrar en el medio de la naturaleza y te sentís más parte de la naturaleza, no sos tan extraño, no se... te sentís bien surfeando, generalmente, agarrar una ola es una sensación muy linda, y estas fluyendo, es una forma de expresarse para mí también, es parte del arte también, es como... y estar ahí, estas, el agua, te refresca, te limpia, el agua salada, que esta buena...”

Conclusiones

El “estar ahí”, como se concluye del análisis anterior, es una dimensión que surge en el intercambio con los interlocutores- en la que se presenta una continuidad entre las distintas actividades, en un espacio con características de liminalidad, que los enfrenta al cambio y al movimiento y donde la agencia humana se vincula muchas veces a los ciclos de la naturaleza.

El hecho de estar en contacto directo con el lugar, muestrear, aunque te mojes pases frío, a veces pasas hambre que yo que sé qué, pero esa parte es como la que más viste, sobre todo cuando son más jóvenes ¿no? [risas] yo ya estoy medio cansado de pasar frío ahora quiero que sean otros, pero no el placer de estar en contacto con el lugar...

El gusto por estar en el lugar, por el mar, surge junto a la experiencia dual de sufrimiento y disfrute.

En este sentido, la experiencia auténtica para biólogos de campo, surfistas de alma, pescadores de mano, es multisensorial. Los olores, temperaturas, sonidos, aparecen muchas veces, a excepción de los biólogos de campo quienes no siempre lo explicitan, como garantía de la autenticidad y legitimidad de sus prácticas y conocimientos, en los relatos nativos. Y estos los distinguen de otras relaciones, como ser la de los pescadores novatos, recién llegados, biólogos teóricos o modelistas, bio-informáticos, surfistas pro. En este sentido, una de las tareas que surge como un elemento fundamental para el aprendizaje de las prácticas analizadas es la observación del entorno, la experiencia del entorno.

En relación a la construcción de la jerarquía, entre los distintos tipos de biólogos, se observa que los datos generados desde “el campo”, en la experiencia multisensorial del entorno y al mismo tiempo sistemática y controlada, son necesarios porque sin ellos no puede modelarse, pero lo prestigioso en lo académico pareciera ser modelar, porque eso te garantiza publicar en revistas arbitradas internacionales y la “biología descriptiva” no te lo permite de igual modo. Por otra parte la cuestión del disfrute del mar y la costa aparecen más ligados a la actividad del trabajo de campo y a los biólogos de campo, por más que, como señalé anteriormente, estos recursos y repertorios tienen matices y diversas formas de conjugarse en los actores sociales.

Es interesante analizar como, muchas veces, las nuevas tecnologías han mediado en la relación de los individuos en las distintas prácticas. Para el caso del surf observamos que esto incidió en la observación y el estar ahí puesto que años atrás existía un peso mayor del conocimiento práctico, in situ, al que se observa actualmente. De todas formas el estar ahí, sigue siendo relevante para la comparación entre lo que se encuentra en internet mediante la aplicación de windgurú⁹, sobre el estado del tiempo y las olas y lo que se observa, así se aprende a interpretar los datos de internet. Pero los datos de internet o fotográficos, nunca tienen el mismo resultado que el ir al lugar y ver como funciona el mar, cada playa.

En esta misma dirección los biólogos, inclusive los bio informáticos, señalan que no es lo mismo ir a tomar las muestras que bajar los datos desde internet, pues estos tiene vacíos de información. Sin embargo, como vimos anteriormente, la introducción de las nuevas tecnologías en la fase de producción de datos o muestreo no se restringe a los biólogos bio informáticos o computacionales sino que los biólogos de campo incorporan diferentes dispositivos para aumentar el cúmulo de datos sobre el entorno o incorporarlos en el proceso de

9 WindGURU es un sitio web con previsiones del tiempo para cualquier sitio del mundo, los partes están basados en el modelo numérico GFS. Incluye información tal como la dirección y fuerza del viento, temperatura, precipitación, porcentaje de nubosidad, olas, predicciones de marea.

muestreo, generando “estaciones de medición”, instaladas de forma permanente en sitios específicos, generando datos que luego serán procesados. De esto se concluye que las actividades de muestreo en el campo, se siguen realizando pero se observa a la par un monitoreo cada vez más mediado por instrumentos de medición electrónicos.

Por un lado, de lo anterior concluimos que en los repertorios de pescadores de mano, biólogos de campo, naturalistas y surfistas de alma, una parte importante del foco de sus prácticas está en la experiencia del sujeto y en lo que Ingold y Kurttila (2000) entienden como los conocimientos generados en las prácticas de localidad (LTK), producto de la experimentación perceptual del ambiente (Manhaes Prado 2012: 180).

Por otro se observa que las “claves de significado” son transmitidas a los novatos en circunstancias y experiencias diversas. De acuerdo al planteo de Ingold los novatos aprenden a percibir el mundo que los rodea, a través de “claves de significado”. En los repertorios que analicé, observamos la importancia que tiene para la adquisición de estas claves la educación multisensorial y al mismo tiempo el privilegio del conocimiento que la gente tiene de su vivir, de su experiencia de transitar todos los días en el mundo (Ingold 2012).

Referencias citadas

- Adomilli, Gianpaolo. 2007. “Terra e Mar, do viver e do trabalhar na pesca marítima. Tempo, espaço e ambiente junto a pescadores de São José do Norte-RS”. Tese de Doutorado, PPGAS-UFRGS, Porto Alegre.
- Colaço, José. 2015. *Quanto Custa ser Pescador Artesanal? Etnografia, relato e comparação entre dois povoados pesqueiros no Brasil e em Portugal*. Río de Janeiro: Editora Garamond.
- Corbin A Alain. 1989. *O Território do Vazio. A praia e o imaginário occidental*. San Pablo: Companhia das letras.
- D’ambrosio, Leticia et al. 2010. *El mundo Sumergido. Una investigación antropológica de la pesquería del mejillón en Piriapolis y Punta del Este*. Montevideo: Publicaciones de FHUCE.
- Diegues, A. 2003. “A interdisciplinidade nos estudos do mar: o papel das ciencias sociais”, Conferência proferida na XV Semana de Oceanografia, USP, Sao Pablo.
- Diaz De Guerra, María Amelia. 2008. *Historia de Maldonado*. Tomo I. Montevideo: Ediciones de Viana.
- GEO-Uruguay. 2008. *Informe del Estado del Ambiente*. CLAES-PNUMA-DINAMA. Montevideo.

- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- _____. 2012. *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, Montevideo: Editorial Trilce.
- Latour, Bruno. 2005. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- _____. [1991] 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Seijo, C. 1945. "Maldonado y la Región", *El siglo Ilustrado*. Montevideo.
- Maldonado, S. 1994. "Mestres y Mares: espaço e indivisão na pesca marítima", Annablume editora, São Paulo.
- Manhaes Prado, Rosane. 2012. "Viajen pelo conceito de populações tradicionais, com aspas". En: *Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. San Pablo: Editora Terceiro Nome.
- Milton, Kay. 1997. Ecologías: antropología, cultura y entorno. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (154): 86-115.
- Noel, Gabriel. 2013. De los códigos a los repertorios: algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* (3) 2: 171-182.
- Reboratti, Carlos. 2001. Una cuestión de escala: sociedad, ambiente, tiempo y territorio. *Sociologías* (3)5: 80-93.
- Segura, Ramiro. 2015. *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Ther, Francisco. 2006. Complejidad territorial y sustentabilidad: notas para una epistemología de los estudios territoriales. *Horizontes Antropológicos*. 12 (25): 105-115.
- Wheaton, Belinda. 2004. *Understanding Lifestyle Sports: Consumption, Identity and Difference*. London: Routledge.
- Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

La receta del patrimonio: tensiones entre patrimonialización de la naturaleza y conocimiento ecológico en Uruguay¹

JUAN MARTÍN DABEZIES

Introducción

En el sureste del Uruguay existen unas formaciones vegetales llamadas palmares de Butiá. Se trata de bosques de unas 70,000 hectáreas de palmas *Butia odorata* (Barb. Rodr.) Noblick que crecen en condiciones silvestres (Zaffaroni 2004). Estos palmares están ubicados en propiedades privadas donde se desarrollan diferentes tipos de actividades agropecuarias (ganadería, arroz, soja, entre otras). Tanto los palmares como las palmas de forma individual son un elemento simbólico muy característico de la región este del Uruguay, más que nada del departamento de Rocha.

Durante miles de años, las palmas de Butiá se han utilizado para el consumo, la construcción y la fabricación de varios artefactos para uso doméstico e industrial (López Mazz *et al.* 2014, PROBIDES 1995). Actualmente los frutos de estas palmas son utilizados para consumo directo o para elaborar diversos productos alimenticios, como dulces y jaleas. Esta producción que se da en varios hogares de la región suele destinarse al consumo familiar. Sin embargo, existe un pequeño grupo de familias que elaboran subproductos derivados del fruto de la palma para la venta local y también unas 3 microempresas que elaboran con fines comerciales.

Desde perspectivas conservacionistas, agronómicas y biológicas, las palmas de Butiá, y particularmente los palmares, se encuentran entre los objetos más populares de estudio científico en esa región del país (Rivas 2005, Rivas y Barilani 2004, Rivas *et al.* 2014). Una de las principales razones por la que las Palmas se han convertido en objetos de estudio científico para fines de conservación es

1 Este manuscrito es una traducción abreviada de Dabezies, J.M., 2018. Heritagization of nature and its influence on local ecological knowledge in Uruguay. *International Journal of Heritage Studies* 24 (8): 1-15.

la difícil reproducción de los palmares de Butiá. Hoy en día, la agricultura de arroz, así como la cría extensiva de cerdos y el sobrepastoreo de ganado y ovejas plantean las principales amenazas a los palmares. La no reproducción de estos bosques formados por palmas centenarias terminará generando su desaparición como ecosistema (Rivas y Barilani 2004).

La fuerte presencia simbólica de Butiá en el sureste de Uruguay, junto con las dificultades reproductivas de los palmares como formaciones vegetales, han conducido al impulso de una serie de propuestas de conservación. A pesar de que estas propuestas se han mantenido generalmente a un nivel teórico, en su conjunto han tenido un importante impacto en los productores familiares que viven cerca del palmar de Butiá. Las propuestas de conservación son promovidas por los ámbitos institucionales como academia, ONG, órganos de gobierno, etc. En este artículo, estas propuestas de protección y conservación de las palmas de Butiá se discuten desde la perspectiva de los procesos de patrimonialización (Bendix 2009). Esta perspectiva sugiere que el patrimonio no existe como una cualidad innata de las cosas, sino que es el producto de percepciones e intereses que dan lugar a que ciertas cosas sean de mayor valor patrimonial que otras, o incluso que eventualmente sean consideradas como patrimonio elementos en el futuro. En este sentido, los procesos de conservación de la naturaleza siguen lógicas patrimonializadoras ya que seleccionan entidades del “mundo de la naturaleza” (ya que generalmente operan desde perspectivas naturalistas) para protegerlas o conservarlas debido a una serie de criterios e intereses reivindicados por diferentes tipos de actores (Arrieta 2010, Beltran *et al.* 2008, Bendix 2009, Smith 2006, Valcuende 2012).

Los movimientos de conservación enfocados en las palmas de Butiá han generado procesos de excepcionalización que han tenido un impacto simbólico y material en la entidad patrimonializada (las palmas) pero también en sus alrededores simbólicos, como los productores familiares. El análisis de los procesos de patrimonialización del Butiá y su relación con la población que vive en/con ese objeto patrimonializado (palmas de Butiá) es una de las líneas de argumentación que se discuten en este trabajo. A pesar de que la mayoría de las propuestas de conservación pretenden proteger los bosques de Butiá como elementos naturales, también se han implementado algunas estrategias específicas para fortalecer la producción local de subproductos de Butiá. Estas últimas propuestas aparecieron en una segunda etapa, después de la atención planteada por la conservación de los palmares. Una de estas propuestas, que surgió en la primera década del 2000, fue el establecimiento de una planta de fabricación en la zona donde viven los productores familiares. Se diseñó para que los productores familiares pudieran mejorar sus procesos productivos y aumentar sus ingresos económicos, promoviendo un proceso de producción modernizador que podían adoptar quienes quisieran participar. Aunque los productores familiares tenían limitaciones

productivas y estaban interesados en generar más ingresos económicos, el proceso de adaptación a los nuevos criterios y procedimientos dio lugar a una serie de conflictos, particularmente en lo referente a la estandarización de recetas.

Este trabajo se centra en los productores familiares que elaboran subproductos caseros de Butiá para la venta local. Estas personas han vivido en el área durante muchas generaciones, manteniendo sus prácticas de cosecha, producción y venta. Se trata de productos alimenticios derivados principalmente del fruto de la palma e incluyen principalmente mermelada, jalea y licor de Butiá. La mayoría de estas familias viven, fabrican y venden sus productos en el mismo lugar. Estos productos representan un importante ingreso económico, especialmente en el verano, ya que hay un flujo significativo de turistas hacia o desde las playas oceánicas del sureste de Uruguay.

El trabajo etnográfico lo llevé a cabo en un intervalo de tres años durante el cual trabajé principalmente a través de entrevistas abiertas, charlas informales y observación participante. Aunque tenía un contacto más regular con los productores familiares, también trabajé con algunas microempresas que elaboran subproductos de Butiá en la zona, viveros de plantas donde se venden palmas, antiguos trabajadores de algunas de las fábricas que industrializaron la extracción de fibra de hojas de palmera en el siglo XX, ex miembros y trabajadores de ONG locales e institutos de investigación, administración pública e innovación.

Los palmares de Butiá y sus subproductos

Los palmares se dividen en dos áreas principales: el palmar de San Luis y el de Castillos. Ambos se encuentran principalmente en el Departamento de Rocha (sureste de Uruguay). Este trabajo se centra en el área del palmar de Castillos, el cual cubre unas 11.600 hectáreas (Rivas, 2013). Aunque la mayor parte del bosque tiene una densidad de entre 20 y 50 palmeras por hectárea, hay alrededor de 200 hectáreas con una densidad de hasta 600 Palmas por hectárea (Zaffaroni 2004).



Figura 1. Mapa del área de estudio. Fuente: el autor.

Los palmares han representado un recurso muy importante para los habitantes locales desde tiempos prehistóricos. Hay muchas evidencias arqueológicas que sostienen que las palmas de Butiá fueron utilizadas por lo menos hace unos 8500 años ago (López Mazz *et al.* 2004 entre otros). Durante los tiempos de la colonia en la región, entre los siglos XVIII y XIX, también se utilizaron las palmas en la construcción de corrales para la gestión del ganado vacuno. A finales del siglo XIX y durante gran parte del siglo XX, se industrializó la extracción de fibras de hojas de palma, utilizándola como relleno para colchones, cojines y muñecas, así como para fabricar cordones, felpudos, etc. (Oliveira y Teixeira 2006, Oliveira *et al.* 2009, PROBIDES 1995).

Hoy en día, una docena de familias trabajan en el área del palmar de Castillos fabricando y vendiendo subproductos de Butiá (localmente conocidos como “productos del Butiá”). Estas familias tienen animales domésticos para el consumo de carne y leche (principalmente bovinos y cerdos) que ocasionalmente se venden. También cultivan vegetales para el consumo doméstico o para alimentar al ganado. El fruto es la parte de la palma que más utilizan en la elaboración de subproductos alimenticios para la venta. Los productos más comunes elaborados a partir de la pulpa del fruto (término local para el mesocarpio) son la mermelada, la jalea y el licor Butiá. Este grupo de familias habitan en pequeño poblado llamado Vuelta del Palmar, ubicado en los márgenes del palmar de Castillos, sobre la ruta nacional N° 9 (Figura 1). Se trata de un asentamiento rural de aproximadamente 1 km de extensión a lo largo de la carretera. Estos productores familiares son conocidos

como “los artesanos de la Vuelta del Palmar”, o “los artesanos del Butiá”. Castillos, a menudo llamado “la ciudad butiacera”, es la ciudad más cercana, situada a unos 5 km de distancia.

A grandes rasgos, el trabajo en torno al Butiá se ordena en las etapas de cosecha o recolección, producción y venta. La cosecha se realiza entre febrero, marzo y abril y a menudo es llevada a cabo por los propios productores y productoras, ya sea en sus propias tierras o pidiendo permiso para cosechar en fincas vecinas. El proceso de cosecha consiste en cortar las frutas con un palo de aproximadamente 6 a 7 metros de longitud con un cuchillo en un extremo. Es una actividad compleja y físicamente exigente. Los productos son usualmente fabricados en sus propias casas por abuelos y nietos, y a veces también por padres e hijos. Representa una actividad recreativa para los niños y una actividad productiva para los adultos, una etapa durante la cual también se comparte el tiempo y la vida social. Las ventas tienen lugar en la ruta 9 en pequeños puestos de madera a los lados de la carretera, lo que significa que cualquier persona que pase (generalmente conductores) puede comprar un producto. Así es como los procesos de fabricación y venta han funcionado durante casi dos generaciones.



Figura 2. Puestos de venta de Butiá en la ruta 9. Fuente: el autor.

Los productos de Butiá suelen venderse a los lugareños a lo largo del año, aunque eventualmente pueden venderse a los turistas. En verano es cuando más se venden

estos productos a los turistas que visitan las playas oceánicas. Tras el crecimiento del turismo en Rocha a principios del siglo XXI, el Butiá se ha ido incorporando gradualmente a los sabores regionales. Por ejemplo, el Butiá es ahora un sabor de helado común en la zona y forma parte de varias recetas que se venden como productos típicos y regionales, como el jabalí con Butiá. El aumento de la presencia de Butiá en la gastronomía local forma parte del proceso general de patrimonialización impulsado por el mundo académico, las ONG y los organismos gubernamentales.

Patrimonialización del Butiá

La perspectiva de la patrimonialización puede aplicarse no sólo a un objeto que se declara patrimonio, sino al proceso que busca convertirlo en patrimonio. En tanto proceso metacultural, el patrimonio no existe como una cualidad intrínseca de las cosas, es decir, el patrimonio no existe en sí mismo, sino que depende de eventos externos que convierten a las cosas en patrimonio (Kirshenblatt-Gimblett 2004). Hacer o desear que algo sea patrimonio implica una intención de destacar esas cosas (materiales o no) entre otras cosas, que, por alguna razón, no se consideran patrimonio. Este proceso de patrimonialización consiste en transformar algo que no es patrimonio en algo que es, o que, dentro del marco de este proceso, adquiere un valor patrimonial (Criado-Boado 2011). Un aspecto clave de los procesos de patrimonialización es que, además de ser procesos metaculturales con claras consecuencias simbólicas, tienen consecuencias materiales sobre los objetos patrimonializados (Kirshenblatt-Gimblett 2004, Smith 2006).

Los grupos humanos eligen elementos materiales o inmateriales denominados patrimonio que actúan como referencias culturales. Si nos centramos en la dinámica de estos procesos, su ontología se convierte en un tema secundario. Puede ser una catedral, una danza tradicional, una música, un lenguaje o incluso un elemento natural como un ecosistema que está en riesgo de desaparecer. De los muchos ecosistemas de la región que se enfrentan a problemas de reproducción, como es el caso de otros tipos de bosques nativos (Soutullo *et al.* 2009), los palmares de Butiá son de los que han suscitado más interés académico tanto a nivel local como gubernamental, al menos discursiva y simbólicamente.

Uno de los principales problemas que afronta el palmar en su conservación es su difícil convivencia con la producción agropecuaria. Como la tala de palmas está prohibida por ley (Ley N° 9.872 de 1939) y la enorme mayoría del palmar está ubicado en predios privados donde se desarrollan actividades agropecuarias, localmente se considera que la alta densidad de palmas entorpece o limita la productividad. A pesar de que no existen trabajos que sustenten esta argumentación, en varios casos el palmar es considerado un freno a la producción agropecuaria.

En este contexto, gran parte de las propuestas de conservación del Butiá apuntan a acercar producción y conservación, en el marco de la producción sustentable. En las diferentes propuestas de conservación del palmar, la inclusión del aspecto cultural apunta en dos direcciones principales: primero, incluyendo las actividades de producción que tienen lugar en la tierra donde se encuentra el palmar (Rivas 2013), y, en segundo lugar, incluyendo otros aspectos de las relaciones humano-Butiá (que incluyen la fabricación de subproductos Butiá). En ambos casos el aspecto cultural añade valor al aspecto natural (Barilani 2009, Nin *et al.* 2011) pero, al final, el objetivo es proteger al palmar en tanto entidad vegetal. Evidentemente, estas propuestas surgen de disciplinas con un perfil biológico orientadas a la conservación de la naturaleza.

Este dominio discursivo, generado por disciplinas científicas generalmente vinculadas de la conservación biológica, puede entenderse utilizando el concepto de “discurso patrimonial autorizado”. Este concepto fue propuesto por L. Smith como una especie de discurso que “privileges monumentality and grand scale, innate artifact/site significance tied to time depth, scientific/aesthetic expert judgment, social consensus and nation building” (Smith 2006). Es un concepto asociado con una idea más tradicional de patrimonio; un patrimonio en tanto cosas, lugares o entidades discretas que deben ser rescatados o salvados porque tienen ciertas cualidades innatas que representan narrativas fundacionales y esencialistas, o que cumplen ciertos criterios estéticos. El discurso patrimonial autorizado excluye y fagocita cualquier visión del patrimonio que se oponga a lo que éste legitima o los que sus portavoces hegemónicos proponen (Smith 2011).

Esto se ve representado en el caso de los artesanos de Vuelta del Palmar quienes no son parte de este discurso patrimonial. A pesar de que los productos elaborados por los artesanos de Vuelta del Palmar o por las microempresas se integran discursivamente como parte de lo que se debe preservar, ni ellos ni el lugar donde viven representan entidades focales de conservación. Esto se debe principalmente al hecho de que los artesanos y las microempresas desempeñan un papel secundario en el discurso patrimonial autorizado sobre la conservación de los palmares de Butiá.

A pesar de que la utilidad de Butiá es uno de los argumentos centrales al elaborar propuestas de conservación, hay otros argumentos que se presentan como atributos axiomáticos e innatos a favor de la conservación (Santamarina 2009). Estos atributos están típicamente ligados al discurso del patrimonio autorizado y favorecen los aspectos estéticos y monumentales (Smith 2006). Un ejemplo de esto es, precisamente, la belleza del paisaje. Esta cualidad fue mencionada en varios textos sobre la conservación del palmar y también en las notas de campo del Jardín Botánico de Montevideo cuando trabajó en la zona de los palmares. El aspecto estético está muy ligado a la densidad de palmas del palmar, algo

que fue destacado por J. Arechavaleta (1892) cuando se refirió al bosque de palmeras como una “jungla de palmeras abarrotadas”. Varias obras han tratado de cuantificar su densidad (Molina 2001, Rivas 2005, 2010, 2013, Rivas y Barilani 2004, Zaffaroni 2004), ya que es uno de los principales atributos en la definición de su singularidad e incluso uno de los aspectos a tener en cuenta al seleccionar las diferentes áreas del bosque para su conservación. Según M. Rivas (2013), “para el bosque de palmeras de alta densidad, de sólo 223,4 hectáreas de extensión, situadas principalmente en una zona conocida como vuelta del Palmar, se puede sugerir su inclusión global en una propuesta de conservación debido a su alto valor paisajístico”.

Atributos como la belleza escénica y paisajística, la alta densidad de palmas y su utilidad pasada y actual han contribuido al argumento de la naturaleza excepcional de los palmares Butiá. Además, la sensación de insuficiencia y nostalgia derivada de su situación reproductiva ha sido la base del auge de los trabajos conservacionistas y el desarrollo del discurso del patrimonio autorizado. El argumento de la belleza escénica y su asociación a la nostalgia han sido argumentos clave involucrados en la herencia de la naturaleza a lo largo de la historia del conservacionismo (Meskell 2012, Santamarina 2009).



Figura 3. Densidad de palmeras en el bosque de palmeras de castillos. Fuente: el autor.

Modernización en la fabricación de subproductos Butiá

Los productores familiares de vuelta del Palmar basan su producción en conocimientos y prácticas que se han transmitido durante generaciones. Las recetas de los subproductos de Butiá se basan en la práctica y la repetición, lo cual representa un valor añadido de acuerdo con los productores locales. Algunas recetas se escriben generalmente en un cuaderno, detallando los ingredientes y los pasos a seguir. Sin embargo, después de tanta repetición son interiorizados y casi nunca se consultan. El conocimiento relativo a fabricar los productos es un conocimiento habilidoso que se ajusta constantemente (Ingold 1993). Los aspectos prácticos se ajustan y reajustan, basados en las características de los insumos, el contacto con las texturas durante la elaboración y los sabores del producto a lo largo del proceso de fabricación. En la elaboración de productos alimenticios, experimentar con la textura fibrosa ha sido uno de los mayores retos, ya que producir dulces sin fibra es uno de los anhelos locales más buscados que se logró implementar desde hace poco tiempo. La degustación de variantes o nuevas creaciones se comparte entre los miembros de la familia. El desarrollo de nuevos productos o la mejora de los existentes es generalmente un motivo de orgullo. Sin embargo, no existe una preocupación por la innovación, sino más bien por mantener la calidad de los productos tal cual se han realizado durante generaciones. Los productos nuevos no se venden de inmediato, sino que se someten a una etapa de prueba entre los miembros de la familia y amigos. A menudo, las nuevas recetas y cambios se registran en el recetario. Sin embargo, generalmente los procedimientos no son compartidos por todos los artesanos en Vuelta del Palmar. La fabricación de productos no es simplemente una actividad técnica, sino un espacio de sociabilidad y reproducción social fundamental en la vida de Vuelta del Palmar.

En la década del dos mil, la vida en Vuelta del Palmar se vio afectada por un evento en particular: la apertura de una fábrica para industrializar los subproductos de Butiá. El proyecto fue impulsado por una ONG local (creada en la década del noventa) que trabajaba en la zona y que incluía la conservación de Butiá y su cultura entre sus principales objetivos. La planta de fabricación fue creada para ser utilizada de manera cooperativa por los lugareños. Esta fábrica se basó en la aplicación de procedimientos estandarizados y trajo consigo innovaciones en la producción (mejoras tecnológicas para un mejor uso de los frutos y una mayor seguridad alimentaria), así como cambios en la comercialización (compra de suministros y estrategias de venta). Esto se implementó a través de varios cursos de formación sobre gestión de alimentos, producción, envasado, etiquetado y ventas (Capelli y Sotto 2009, Corbo 2009).

Una vez establecida la fábrica, el proyecto fue apoyado por el Laboratorio Tecnológico del Uruguay (LATU), una institución con alcance nacional dedicada en parte a la innovación tecnológica y la estandarización de los procedimientos. Este proyecto buscaba mejorar las técnicas y tecnologías implicadas en la producción de subproductos del Butiá para el consumo con el fin de potenciar las ventas en Vuelta del Palmar (INIA 2014). Para ello, fusionaron, mejoraron y crearon recetas basadas en el conocimiento ecológico local de los productores familiares escribiendo un manual para uso interno y, más tarde, publicando muchas de las recetas que debían utilizarse en la producción (p.e. Burzaco *et al.* 2010, 2011).

El proceso de industrialización también implicaba el seguimiento de los procedimientos de trabajo. Se trajeron nuevas máquinas para separar la pulpa del resto del fruto, se adoptaron medidas de higiene y se establecieron procedimientos de venta. Aunque al principio la mayoría de los productores de Vuelta del Palmar se unieron voluntariamente al negocio cooperativo, rápidamente se desencantaron y volvieron a su antiguo sistema doméstico de producción. Sólo algunos productores que no viven en Vuelta del Palmar continuaron trabajando en la fábrica. Algunos actores vinculados al proceso de modernización permanecieron en la planta de fabricación, algunos se convirtieron en empresarios individuales y otros fortalecieron su antiguo negocio. Estos últimos tres subgrupos dieron a luz a una nueva categoría de actores en el mundo de la producción del Butiá: las microempresas.

Actualmente, las microempresas y los artesanos son diferentes actores que conviven en buenos términos en Vuelta del Palmar y el entorno de la ciudad de Castillos. Las microempresas son empresas familiares de pequeña escala, con procedimientos estandarizados y tecnología más sofisticada. Sólo ocasionalmente son responsables de la cosecha. Los productos se fabrican en las instalaciones de procesamiento y las ventas se realizan a través de minoristas regionales. Como ya se ha mencionado, los productos de los artesanos son caseros y se venden en puestos rudimentarios justo frente a sus hogares, en los márgenes de la ruta nacional N° 9.

El conocimiento ecológico local como recetas

Hablar de procesos de patrimonialización significa hablar de la existencia de diferentes actores y puntos de vista (Sánchez-Carretero 2012). En la patrimonialización del Butiá los diferentes procesos son parte de una serie de conflictos locales, principalmente vinculados a las estrategias de patrimonialización que se han promovido (o la falta de ellas) y a la propia existencia de estos procesos. Estos procesos de patrimonialización han significado un contacto bastante continuado entre los vecinos de Vuelta del Palmar y diversas instituciones

portadoras del discurso patrimonial autorizado, en la que, según los artesanos, ellos no se han visto beneficiados de ninguna manera.

Al menos 10 organizaciones han estado presentes de forma regular durante más de veinte años.² El contacto entre los artesanos y la estructura institucional ha conducido a una situación de “saturación patrimonial”. La saturación patrimonial es una consecuencia directa de la existencia permanente de los procesos de patrimonialización que se generó de forma confusa y desorganizada durante mucho tiempo repetido. Una consecuencia de este proceso de saturación es la falta de confianza en la estructura institucional del gobierno uruguayo y otras organizaciones no gubernamentales. Los artesanos se refieren a cualquier persona proveniente del ámbito público que pretende interactuar con ellos como un “técnico” que se beneficia de ellos de una manera u otra. No importa si es de una universidad, de un ministerio o del gobierno local, todos son técnicos. Como dijo un artesano: “durante los últimos 10 o 15 años, Rocha ha sido más fértil para los técnicos que para los productores. Estos técnicos vienen, cobran y luego desaparecen [...] el Butiá sólo ha sido rentable para los técnicos, no para nosotros”.³

Un factor agravante es que las instituciones a las que pertenecen los “representantes” del proceso de patrimonialización son vistas como entidades externas; tal es el caso de la Universidad de la República, los ministerios que se han involucrado en la zona, las ONG, la Intendencia Departamental de Rocha, PROBIDES y LATU. En este contexto, las ONG fueron las instituciones que trataron de cerrar la brecha entre los lugareños y los forasteros, posicionándose como actores locales y legítimos ya que muchas de ellas tienen su sede en la ciudad de Castillos a unos 5 km de distancia. Sin embargo, el principal conflicto local es entre los artesanos y las ONG. Este conflicto no es actualmente evidente, ya que las ONG no han recibido muchos fondos en los últimos 10 años y por lo tanto su actividad en la zona de Vuelta del Palmar es muy limitada. Según un artesano de vuelta del Palmar, “quiero que las cosas se hagan, y que se hagan para todos. No como las ONG y otras personas que no son de aquí, que son de Castillos”. La intervención de las ONG dio lugar a un cambio en la magnitud del sentido de pertenencia de las personas.

2 Sólo teniendo en cuenta las instituciones de primera clase (que es bastante parcial, ya que no existe tal distinción a nivel local, pero se diferencian según el acrónimo, las demandas o los beneficios que pueden otorgar): el Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca ha financiado algunos de los proyectos en el área y regulado parte de las actividades de producción para los productores rurales; la Intendencia Departamental de Rocha se ha involucrado en la mejora de las condiciones de venta y en la capacitación sobre manipulación de alimentos; varias ONG han promovido el establecimiento de la planta de fabricación; el LATU ha participado en el desarrollo de nuevas recetas y mejoras tecnológicas; la Universidad de la República, PROBIDES y el Jardín Botánico de Montevideo han llevado a cabo muchos proyectos de investigación en la zona.

3 Artesano de Vuelta del Palmar. Edad: 40-50.

Ser un forastero no puede entenderse meramente como no estar allí, sino principalmente como no ser de allí. Ser un local significa haber vivido y compartido experiencias con el palmar o haber compartido el esfuerzo que algunas actividades específicas exigen, como vender productos en la carretera en los puestos rudimentarios.

Además de ser un elemento de unión, la venta en la carretera también los distingue de las microempresas (principalmente de las dos que no se encuentran en la vuelta del Palmar). Compartir esta actividad no es un elemento de vinculación o identificación en sí mismo. Vender en la carretera significa vivir junto a la carretera. Tanto es así, que la mayoría de los puestos se establecen en la entrada de las casas de los artesanos y, por lo tanto, vivir allí les da el derecho tácito a vender allí. Los puestos de venta son una extensión de la vida cerca de la carretera. Se trata más de compartir la vida, donde la producción y la vida social se mezclan. Estas prácticas comunes implican acuerdos que son parte de sus vidas y que también se expresan como formas de controlar el espacio, por lo que cualquier intrusión en el espacio de la práctica se considera un incumplimiento de esos acuerdos.

A pesar del hecho de que la saturación patrimonial y ser un forastero son causas de disputas locales, gran parte del conflicto está ligado al establecimiento de la planta de fabricación y en relación a esto las tensiones con las ONG. A pesar de que estos problemas son variados, el proceso que dio lugar a todos ellos fue la transformación de su conocimiento ecológico local en recetas. Tal proceso puede entenderse como un movimiento de reificación de los conocimientos ecológicos locales, reduciéndolos a una de las muchas formas de representarlo: la receta. La transformación del conocimiento ecológico local en recetas es un proceso de homogeneización y fijación de tiempo. El conocimiento se congela, rompiendo la dinámica de la transmisión, la socialización y la innovación a través de la repetición, que son aspectos característicos de la tradición (Hafstein 2004). Por otra parte, conduce a un desplazamiento de los conocimientos ecológicos locales, de un contexto performativo a uno estático (Kirshenblatt-Gimblett 2004).

Un proceso similar fue identificado por Gaytán y Bowen (2015) para el caso del Tequila en México, en el que se articulan argumentos de localización, autenticidad y calidad para promover la internacionalización de la producción, adoptando estándares globales. Según ellos, hay una lógica global dentro de estas instituciones internacionales de conservación y empresas multinacionales vinculadas a la producción neoliberal. En el caso que presento aquí, esta lógica fue introducida principalmente por ONG locales (con apoyo global) y organismos tecnocientíficos gubernamentales con criterios que están más cerca de la estandarización que de la intuición o, como dijo Paxson (2011), más fuertemente ligada a la ciencia que al arte.

Como ya se ha discutido, la planta de fabricación de Vuelta del Palmar iba a ser utilizada de manera cooperativa por los lugareños. Para ello, era necesario llegar a un acuerdo sobre algunos aspectos relativos a los procesos de producción y comercialización. Además, estos términos y condiciones (incluyendo la estandarización de recetas) deberían ser fijados en algún tipo de soporte físico o virtual para que pueda ser replicada cada receta de una manera que garantice una producción homogénea, segura y estándar. Como la planta de fabricación tenía la intención de utilizar una sola marca para la producción y la venta, era necesario acordar una receta estándar para cada producto. En consecuencia, se compararon diferentes recetas y se acordó una receta única para su uso en la producción. Según uno de los artesanos, “no hay una sola receta que diga cómo se deben hacer las cosas”.⁴ Muchas de las recetas son flexibles, ya que tienen un fuerte elemento de improvisación dependiendo de los procedimientos técnicos, variables relacionadas con la disponibilidad de recursos o incluso la mera voluntad de probar algo nuevo. Como afirmó un artesano de Vuelta del Palmar, “sería genial para mí trabajar en la planta de manufactura, pero no bajo sus reglas. Acepto muchas restricciones, pero cómo hago las cosas lo decido yo. El saber hacer es sobre mí”.⁵ Este *know-how* es una clara referencia a la especificidad del conocimiento ecológico local, que no depende de una receta invariablemente repetida, sino de un conocimiento repetido y repetible, pero variable, hábil, improvisado e innovador (Ingold 1993, 2002).

Según un miembro de una de las microempresas que participaron en los talleres de capacitación antes de incorporarse a la microempresa, “teníamos que acordar qué receta usar. Esto fue hecho por los técnicos. El procedimiento se incluyó en el manual y tuvimos que seguirlo siempre de la misma manera”.⁶ Este procedimiento causó mucha tensión, ya que había diferentes percepciones que iban desde la sensación de que algunas recetas estaban infravaloradas (¿por qué una receta debería ser mejor que otra?) hasta incluso sentirse como si todo fuera parte de un plan para la apropiación indebida de recetas. Un artesano que participó en la etapa inicial de este proyecto dijo que “había una especie de política que decía: ok, usted puede entrar, pero para eso usted debe darnos la receta”.⁷ Otro elemento fue la presencia de una persona localmente conocida como “la técnica”, que era una persona enviada por el LATU encargada de supervisar el seguimiento de los procedimientos. Ella era, en el mejor de los casos, considerada por algunos de ellos como una intrusa y, en el peor, como una espía cuyo trabajo era robar las recetas. Muchos artesanos dijeron que, como habían estado haciendo las cosas de

4 Artesano de Vuelta del Palmar. Edad: 50-60.

5 Artesano de Vuelta del Palmar. Edad: 50-60.

6 Miembro de una microempresa. Edad: 50-60.

7 Artesano de Vuelta del Palmar. Edad: 50-60.

la misma manera todas sus vidas, no había necesidad de que nadie monitoreara su trabajo, y mucho menos una forastera.

El conflicto entre las diferentes formas de conocimiento o entre las formas de entender la percepción y la acción también está entre la lógica global y la local. Las normas mundiales proyectadas localmente por las ONG y las instituciones tecno-científicas implican diferentes formas de organización (Mutersbaugh 2005). Este conflicto entre la lógica global y la local, entre el arte y la ciencia (Paxson 2011), refleja las tensiones entre el conocimiento científico y el conocimiento ecológico local.

Conclusiones

El acercamiento desde la perspectiva de los procesos de patrimonialización ha permitido identificar y comprender una serie de conflictos ligados a la existencia misma de la conservación de la naturaleza con un impacto en el conocimiento ecológico local que fue descuidado por el discurso patrimonial autorizado. Los diferentes procesos de patrimonialización que existen con respecto al Butiá se han basado en una serie de argumentos que se refieren a la palma y al palmar como una forma excepcional, hermosa, única y útil de la naturaleza (Smith 2006). Al mismo tiempo, aparte de los argumentos implicados en los diferentes procesos de patrimonialización, el proceso en sí mismo tiene fuertes consecuencias sobre el objeto patrimonializado (Kirshenblatt-Gimblett 2004) y sus alrededores. En el marco de la saturación patrimonial, los artesanos de Vuelta del Palmar han sido bombardeados con una tendencia patrimonializadora que se ha centrado en la conservación de la naturaleza. Estos procesos no intentan afectar negativamente a los artesanos, pero tampoco incluirlos como actores clave. En este sentido avalan y promueven un marco discursivo dentro del cual los artesanos son desplazados simbólicamente y afectados materialmente.

Es posible identificar otros microprocesos que surgen cuando se pone en acción el argumento de la utilidad de Butiá. Este argumento destaca al Butiá como vegetal útil para el humano, al tiempo que lo restringe a la categoría ontológica de lo natural. Este proceso de manipulación ontológica aleja discursivamente al Butiá del dominio de lo vegetal (naturaleza) ubicándolo dentro de la importancia humana (dominio de lo cultural). Sin embargo, inmediatamente reivindica la conservación de lo natural sobre lo cultural, aunque el argumento de la conservación esté basado en que es un vegetal con utilidad cultural.

Un aspecto importante de este trabajo es la consideración de la incidencia que han tenido los procesos de patrimonialización centrados en la naturaleza sobre los conocimientos ecológicos locales. Reduciendo este tipo de conocimiento a las

recetas se cae en un proceso de acercamiento y desplazamiento ontológico. Esto se hace mediante la reificación de los conocimientos ecológicos locales a una de sus formas de representación (la receta), congelándolo en un soporte físico y desplazándolo al dominio público. Es un proceso metacultural (Kirshenblatt-Gimblett 2004) basado en la imposición de una lógica de mercado que es diferente de la del contexto vivo del conocimiento ecológico local (Hafstein 2004).

Homogeneizar, congelar y desplazar los conocimientos ecológicos locales, la saturación del patrimonio y la exterioridad de los actores del discurso patrimonial autorizado, crean fuerzas centrípetas de identificación grupal entre los artesanos de Vuelta del Palmar, aquellos que no participan en la configuración activa del discurso autorizado pero que, sin embargo, se ven afectados por éste. Los artesanos no están interesados en estandarizar la producción, ya que consideran la estandarización como una forma de perder su identidad. En cambio, están reclamando sus formas de reproducción social. Sentirse dejado a un lado en el proceso de definición del discurso del patrimonio autorizado (Smith 2006) es un elemento de unión de la identidad entre este grupo de artesanos que los distingue de otros grupos.

Referencias citadas

- Arechavaleta, José. 1892. *El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid: memoria de los trabajos realizados por la Comisión nacional encargada de organizar los elementos de concurrencia*. Montevideo: Imprenta Artística.
- Arrieta, Iñaki. 2010. "Patrimonialización cultural y natural: un proceso, múltiples aproximaciones". En: Arrieta, I. (ed.), *Museos y Parques Naturales: comunidades locales, administraciones públicas y patrimonialización de la cultura y la naturaleza*. pp. 11-20. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Barilani, A. 2009. "Aportes del Programa de Producción Responsable - MGAP a la Conservación del Palmar de B. capitata". En: Giancarlo Geymonat y Néstor Rocha (eds.), *M'botia. Ecosistema único en el mundo*. pp. 364-366. Montevideo: Casa Ambiental.
- Beltran, Oriol. José Pascual e Ismael Vaccaro. 2008. *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Gipuzkoa: ANKULEGI.
- Bendix, Regina. 2009. "Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology". En: *Intangible Heritage*. pp. 253-269. London: Routledge.
- Burzaco, Patricia *et al.*, 2011. "Salsa agridulce". En: LATU (ed.), *Frutos Nativos*. Montevideo: Butiá-LATU.

- _____. 2010. "Helado". En: LATU (ed.), *Frutos Nativos*: Montevideo: Butiá-LATU.
- Capelli, Alejandra y Beatriz Sotto B. 2009. "Procesos y controles en la elaboración de alimentos a base de Butiá en las plantas de Casa Ambiental". En: Giancarlo Geymonat y Néstor Rocha (eds.), *M'botia. Ecosistema único en el mundo*. pp. 256-259. Montevideo: Casa Ambiental.
- Corbo, Santiago. 2009. "Cooperativa de producción del palmar: una relaidad latente". En: Giancarlo Geymonat y Néstor Rocha (eds.), *M'botia. Ecosistema único en el mundo*. pp. 255-256. Montevideo: Casa Ambiental.
- Criado-Boado, Felipe. 2011. El patrimonio era otra cosa. *Estudios Atacameños*. (45): 5-18.
- Gaytán, Marie Sarita y Sarah Bowen. 2015. Naturalizing neoliberalism and the de-Mexicanization of the tequila industry. *Environment and Planning A* 47 (2): 267-283.
- Hafstein, Valdimar. 2004. The Politics of Origins: Collective Creation Revisited. *Journal of American Folklore* 117 (465): 300-315.
- Ingold, Tim. 2002. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- _____. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*. 25 (2): 152-174.
- INIA, 2014. Valorización de frutos nativos como forma de promover el desarrollo local. Aprovechamiento agroalimentario del butiá en Rocha. INIA, Montevideo.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum International*. 221 (222): 52-67.
- López Mazz, José, Juan Martín Dabezies e Irina Capdepon I. 2014. La gestión de recursos vegetales en las poblaciones prehistóricas de las tierras bajas del sureste del Uruguay: un abordaje multidisciplinar. *Latin American Antiquity*. 25 (3): 256-277.
- López Mazz, José M., Andrés Gascue y Federica Moreno. 2004. La Prehistoria del Este de Uruguay: Cambio Cultural y Aspectos Ambientales. *Anales de Prehistoria Arqueología* (20): 9-24.
- Meskell, Lynn. 2012. *The Nature of Heritage: The New South Africa*. Malden: John Willey & Sons.
- Molina, Bethy. 2001. *Biología y conservación del palmar de Butiá (Butia capitata) en la Reserva de Biosfera Bañados del Este*. PROBIDES, Rocha.
- Mutersbaugh, Tad. 2005. Fighting Standards with Standards: Harmonization, Rents, and Social Accountability in Certified Agrofood Networks. *Environment and Planning A* 37 (11): 2033-2051.
- Nin, Mariana et al. 2011. *Laguna de Castillos y Palmar de Butiá: Conservando la Biodiversidad*. Montevideo: Vida Silvestre.
- Oliveira, Osvaldo y Adriana Teixeira, C., 2006. Os currais de palmas em Santa Vitória do Palmar, RS, Brasil. *Biblos* (19): 61-73.
- Oliveira, O., C. Teixeira y N. Rocha. 2009. O palmar de Tiburcio e os currais de palmas. *Biblos* 23 (1): 101-112.

- Paxson, Heather. 2011. The “art” and “science” of handcrafting cheese in the United States. *Endeavour* 35 (2-3): 116-124.
- PROBIDES, 1995. *El palmar, la palma y el Butiá*. Fichas Didácticas de Probides 4.
- Rivas, Mercedes. 2013. “Conservação e uso sustentável de palmares de Butia odorata (Barb. Rodr.)”. Agronomía. Universidad Federal de Pelotas, Pelotas.
- _____. 2005. Desafíos y alternativas para la conservación in situ de los palmares de Butia capitata (Mart.) Becc. *Agrociencias* 9 (1-2): 161-168.
- Rivas, Mercedes y Andrés Barilani. 2004. Diversidad, potencial productivo y reproductivo de los palmares de Butia capitata (Mart.) Becc. de Uruguay. *Agrociencias* 8 (1): 11-20.
- Rivas, Mercedes. et al. 2014. Diversidad vegetal del campo natural del palmar de Butia odorata (Barb. Rodr.) Noblick en Uruguay. *Agrociencia* 18 (2), 14-27.
- Sánchez-Carretero, Cristina. 2012. “Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio”. En: Beatriz Santamarina (ed.), *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. pp. 195-210. Valencia: Editorial Germania.
- Santamarina, Beatriz. 2009. De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 64 (1): 297-324.
- Smith, Laurajane. 2011. El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda* (12): 39-63.
- _____. 2006. *Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- Soutullo, Álvaro et al. 2009. *Especies Prioritarias para la Conservación. Proyecto de Fortalecimiento del Proceso de Implementación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas*. Montevideo.
- Valcuende, José. 2012. “La patrimonialización de los espacios naturales: lógicas de poder y estrategias de resistencia”. En: Beatriz Santamarina (ed.), *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. pp. 35-56. Valencia: Editorial Germania.
- Zaffaroni, C. 2004. “Distribución y mapeo de cinco categorías de densidades de los palmares de Butiá Capitata (Mart.) Becc. de Castillos (Rocha)”. Facultad de Agronomía. Universidad de la República, Montevideo.

Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas entre mujeres que residen en contextos agrícolas en Soriano, Uruguay¹

VICTORIA EVIA BERTULLO

Introducción y planteamiento del problema

En los últimos diez años se observa un crecimiento de estudios desde las ciencias antropológicas preocupados por lo que en sentido amplio podemos definir como salud ambiental. Si bien la antropología médica ha tenido sus debates internos sobre el papel del ambiente, la salud de las poblaciones relacionada con el ambiente en el que viven ha sido una preocupación para la disciplina. Los abordajes desde la antropología médica crítica plantean la importancia de examinar las relaciones entre inequidad social, inequidad ambiental y salud, y de reconocer que existe una vulnerabilidad diferencial de distintos conjuntos sociales a los procesos de deterioro ambiental (Singer 2011, 2016, citado en Evia 2018). Mi trabajo de investigación retoma estos ejes para reflexionar sobre el incremento del uso de plaguicidas en el contexto de intensificación agrícola –*sojización*– que atravesó Uruguay desde principios de la década del dos mil, cómo dicho proceso ha impactado en los padecimientos de los conjuntos sociales expuestos más vulnerables y cómo puede conllevar a procesos estructurales de sufrimiento ambiental.

Se ha demostrado que la exposición a plaguicidas agrícolas, en distintas dosis, es perjudicial para la salud humana y de los ecosistemas, y que si bien las intoxicaciones agudas por plaguicidas pueden ser la cara más visible del problema o punta del iceberg, también existe otra serie de problemas agudos y crónicos asociados a esta exposición. Estudios sociales en salud también demuestran que tanto las exposiciones a estos productos como los potenciales padecimientos asociados a ellas están atravesados por procesos bioecológicos y por relaciones

1 Original tomado de: Evia, Victoria. 2018. Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas entre mujeres que residen en contextos agrícolas en Soriano, Uruguay. *Revista Trama*. (9): 1-23.

socioculturales, económicas y de poder. Estas relaciones comprenden aspectos técnico-productivos, económico-políticos, de género y de clase, entre otros, y generan situaciones de vulnerabilidad diferencial para distintos conjuntos sociales.

En Uruguay, en los últimos años, algunas organizaciones sociales, maestras rurales y pobladores del medio rural han manifestado quejas en medios de prensa y han realizado declaraciones colectivas y denuncias por los problemas derivados de la exposición ambiental a plaguicidas agrícolas.² Incluso desde la Institución Nacional de Derechos Humanos se ha tomado posición respecto de diferentes casos, señalando que múltiples derechos humanos se ven violentados por este problema.³ Sin embargo, a pesar de la evidencia del incremento en el uso e importación de plaguicidas agrícolas asociado al proceso de intensificación agrícola; de la evidencia de presencia de plaguicidas en distintas matrices ambientales; de que las intoxicaciones por plaguicidas agrícolas constituyen un problema de salud pública, y de que diversos actores sociales han manifestado preocupación por los daños a la salud ocasionados por las derivas ambientales de plaguicidas, casi nada sabemos sobre la experiencia de la exposición a estos productos, los padecimientos asociados a ellos y las formas de enfrentarlos que desarrollan los distintos conjuntos sociales directamente expuestos.

¿Cómo se experimenta la exposición a plaguicidas agrícolas en la vida cotidiana de los conjuntos sociales más vulnerables a ellos? ¿Cuáles son sus saberes sobre los distintos padecimientos asociados a la exposición a plaguicidas agrícolas? ¿Cómo se busca prevenir estos padecimientos, atenderlos y afrontarlos? En este artículo se abordarán estas preguntas de investigación entre mujeres y niños/as pertenecientes a familias de trabajadores asalariados y productores familiares que residen en contextos agrícolas del Uruguay, en particular, en el departamento de Soriano. Se hace foco en esta población por tratarse de un conjunto social particularmente vulnerable a la exposición a plaguicidas agrícolas respecto del cual se ha identificado un vacío en la literatura.

Antecedentes

Uruguay, como otros países de la región –Argentina, Brasil, Paraguay–, ha atravesado desde principios de la década del dos mil un proceso de intensificación agrícola, agriculturización o sojización –según distintos autores– en el que el cultivo de soja transgénica ha sido el principal motor (Catacora-Vargas *et al.*

2 Ver, por ejemplo: Aguilar (2017), La Diaria (2015), Gyurkovits (2014a, 2014b, 2014c, 2014d), Muñoz (2015).

3 Ver, por ejemplo: resolución de la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo (INDDHH) sobre medio ambiente y salud laboral en el departamento de Treinta y Tres, N° 627-2018-883-17, o resolución INDDHH N° 327-2015 sobre uso de agroquímicos.

2012, García Préchac *et al.* 2010, Lapitz *et al.* 2004, Narbondo y Oyhantcabal 2011, Soutullo *et al.* 2013). Este proceso fue influenciado por los cambios en los mercados internacionales –crecimiento de la demanda y del precio de los *commodities*– y supuso la adopción de un “paquete tecnológico” que combina el uso de soja transgénica, la siembra directa y el uso de plaguicidas sintéticos en distintos momentos del ciclo productivo (García Préchac *et al.* 2010). Si bien los plaguicidas eran y son utilizados en Uruguay en toda una serie de sistemas agrícolas –producción frutícola, forestal, hortícola– ya desde la segunda década del siglo XX (Mañay *et al.* 2004), lo que resulta especialmente novedoso de la nueva coyuntura es el incremento exponencial de los volúmenes importados de plaguicidas de uso agropecuario –herbicidas, insecticidas y fungicidas– (Galeano 2017a, Narbondo y Oyhantcabal 2011, REDES AT 2014). Estudios para Brasil y Argentina también evidencian un crecimiento del uso de plaguicidas, de la mano de la intensificación agrícola, y una mayor concentración del uso de estos productos en las áreas donde predominan cultivos agroindustriales como soja, caña de azúcar y café (Bombardi 2016, Carneiro 2015, Díaz *et al.* 2015).

Estudios nacionales sostienen que el crecimiento de monocultivos y el uso de plaguicidas asociados a ellos también impactan negativamente en la biodiversidad debido a la pérdida de diversidad genética y de capacidad de resiliencia de los sistemas (Cespedes-Payret *et al.* 2009, Rivas 2010, Tiscornia *et al.* 2014). Además, se ha encontrado evidencia de residuos de plaguicidas en agua y sedimento –es decir, fuera del sitio de aplicación– asociada a monocultivos agrícolas (Eguren *et al.* 2008, Manta *et al.* 2013, Nardo 2011, Nardo *et al.* 2015), en peces del río Uruguay (Colombo *et al.* 2011, Ernst *et al.* 2018, Leites Cartagena 2009, Ríos 2012) y en producciones apícolas (Carrasco-Letelier *et al.* 2009, Ríos *et al.* 2010).

Las exposiciones tanto agudas como crónicas a plaguicidas suponen un riesgo para la salud humana debido a su toxicidad, aun en pequeñas dosis, y genera persistencia en el ambiente y en los tejidos de los organismos vivos (Albert 1990, Burger y Pose Román 2012, Carneiro 2015, Finkelman 1996, Peterson 2003, Prüss-Üstün *et al.* 2016, Yáñez *et al.* 2002). La Organización Mundial de la Salud estima en tres millones la cantidad de intoxicaciones anuales por plaguicidas en el mundo; en América Latina, un 13 % de los trabajadores se habrían intoxicado con plaguicidas al menos una vez (Yáñez *et al.* 2002). Se reconoce un subreporte de la problemática, por lo que los números reales podrían ser mayores (Finkelman 1996, Yáñez *et al.* 2002, Faria *et al.* 2007, Bombardi, 2016). La exposición ocupacional a plaguicidas se ha asociado al cáncer en distintos sitios primarios (Alavanja y Bonner 2012) y a problemas de salud respiratoria como asma, bronquitis crónica y deterioro de la función pulmonar (Ye *et al.* 2013); la exposición a plaguicidas durante el embarazo se ha vinculado a un mayor riesgo de malformaciones congénitas (Gorini *et al.* 2014, Vrijheid *et al.* 2011, en Prüs-Üsün 2016: 68, Nota y Ávila 2010), y la exposición a estos productos, a

desórdenes mentales y enfermedades neurodegenerativas, entre otros problemas (Prüss-Üstün *et al.* 2016). Estudios de salud socioambiental realizados en pueblos de zonas agrícolas de Argentina vinculan el incremento de casos de enfermedades respiratorias, problemas endócrinos, reproductivos y distintos tipos de cáncer con la exposición laboral y ambiental a plaguicidas agrícolas entre los que destacan, especialmente, el herbicida glifosato (Ávila Vázquez, Difilippo *et al.* 2015, Ávila Vázquez, Ruderman *et al.* 2015, Ávila Vázquez *et al.* 2017, 2018, Díaz *et al.* 2015, Nota y Ávila 2010, Oliva *et al.* 2008). Además, ha habido una serie de conflictos y controversias en Brasil y Argentina en relación con los impactos de los cultivos transgénicos tolerantes al glifosato; también se documentan experiencias de organización social de demanda de mayores controles por parte del Estado en su uso (Arancibia 2013a, 2013b, Arancibia y Motta 2015).

Estudios de salud ambiental y sociales en salud identifican como grupos especialmente vulnerables a las exposiciones a plaguicidas agrícolas a trabajadores y productores agrícolas que manipulan estos productos; también a mujeres y niños que residen en áreas agrícolas cerca de cultivos que requieren un uso intensivo de plaguicidas, por las derivas de los productos en el ambiente y la presencia de sus residuos (Prüss-Üstün *et al.* 2016, Quandt *et al.* 1998, Arcury *et al.* 2009, Díaz *et al.* 2015, Hyland y Laribi 2017, Schwartz *et al.* 2015, Menasche, 2004).

Estudios sociológicos y antropológicos realizados en distintos contextos socioculturales coinciden en que existen concepciones ambivalentes sobre los plaguicidas entre trabajadores y productores (se reconoce que son peligrosos, pero también que su uso es necesario) (Widger 2014) y constatan la presencia de una ética invertida, la que reconoce que los plaguicidas son necesarios en la actividad productiva de la agricultura comercial, pero que elimina casi por completo su uso en la huerta para el consumo doméstico (Menasche 2004). Dichos estudios encuentran que las personas laboralmente expuestas –trabajadores asalariados y, en menor medida, productores– desestiman los riesgos de la exposición o se resignan a ella; se registran incluso actitudes disonantes –se reconocen los riesgos, pero no se adoptan medidas de prevención–, lo que se incrementa cuando existe poco control en el contexto de exposición y prevención o se está bajo presión por condiciones laborales o productivas (Ríos-González, Jansen y Sánchez-Pérez 2013, Quandt *et al.* 1998, Gamlin 2013, 2016). Estos estudios también dan cuenta de cómo las circunstancias de exposición e incluso los saberes y creencias respecto de estas sustancias están fuertemente influenciados por la posición relativa de los actores en la estructura productiva y las relaciones de poder que se establecen entre ellos en términos económico-políticos, de órdenes e identidades de género, raza y etnia, y situación migratoria, entre otros, todo lo cual puede conducir a situaciones de violencia estructural o vulnerabilidad estructural para ciertos conjuntos sociales (Quandt *et al.* 1998, Saxton 2015a, 2015b, Arellano *et al.* 2009, Haro 2007, Gutiérrez Strauss *et al.* 2013, Widger 2014, Gamlin 2013, 2016, Schwartz

et al. 2015, Benson 2008, Holmes 2011, Calvario Parra 2007, Menasche 2004, Ríos-González, Jansen y Sánchez-Pérez 2013).

Estudios sociales de la salud también demuestran que las medidas de prevención y búsqueda de atención ante los padecimientos ocasionados por la exposición a plaguicidas están atravesadas por los saberes y creencias hacia estas sustancias y sus potenciales daños a la salud, por las condiciones estructurales que permiten o inhiben la búsqueda de atención y por la posibilidad de los servicios de salud de dar adecuado diagnóstico y atención (Calvario Parra 2007, Gamlin 2013, 2016, Quandt *et al.* 1998, Arellano *et al.* 2009, Saxton 2015b, Faria *et al.* 2007, Bochner 2007, Benson 2008, Levigard y Rozemberg 2004, Carneiro 2015). Se ha identificado que la experiencia sensorial y corporal es importante respecto de los saberes legos sobre potenciales daños de los plaguicidas (Quandt *et al.* 1998, Gamlin 2013, 2016, Ríos-González, Jansen y Sánchez-Pérez 2013). También se ha encontrado que desde estos saberes legos se suelen relacionar los padecimientos agudos con la exposición directa a plaguicidas, pero no se suelen reconocer los daños derivados de la exposición crónica o en bajas dosis (Quandt *et al.* 1998, Gamlin, 2013, 2016, Gutiérrez Strauss *et al.* 2013, Ríos-González, Jansen y Sánchez-Pérez 2013, Arellano *et al.* 2009). La gran mayoría de estudios sociales en salud se centran en personas que están expuestas a estos productos por su actividad laboral, pero se encontraron muy pocos estudios que aborden los saberes de mujeres y niños ambientalmente expuestos a plaguicidas (Saxton 2015b, Schwartz *et al.* 2015).

En Uruguay existen más de veinticinco años de producción en antropología de la salud; sin embargo, muy pocos trabajos nacionales han considerado las relaciones en el proceso salud-enfermedad-padecimiento-atención (*s-e-p-a*) y el ambiente desde una perspectiva antropológica. Se destacan los trabajos coordinados por Romero de estudios sobre dengue desde el abordaje del *ecobealth* (Romero 2010) y los trabajos de Renfrew (2007, 2009, 2011, 2013) con relación a la contaminación por plomo en Montevideo desde una perspectiva de ecología política y justicia ambiental; también los trabajos sobre calidad de aire y movimientos sociales en Minas (Renfrew 2016). No se han encontrado antecedentes específicos que aborden el problema de las exposiciones a plaguicidas agrícolas desde la antropología médica en el país.

Los principales estudios nacionales sobre plaguicidas y salud provienen del campo de la toxicología (Burger y Fernández, 2004; Burger y Pose Román 2012, Mañay *et al.* 2004, Taran *et al.* 2013) y la salud colectiva (Abbate *et al.* 2017, Heinzen y Rodríguez 2015, Rodríguez y Heinzen 2017), y señalan a las intoxicaciones por plaguicidas agrícolas como un problema de salud pública. Se ha avanzado en la caracterización de las intoxicaciones agudas, pero se reconoce que existe muy poca información sobre los efectos de las exposiciones crónicas (Burger y Fernández 2004, Burger y Pose Román 2012, Taran *et al.* 2013). Los principales

casos de intoxicación registradas en el Centro de Información y Asesoramiento Toxicológico son agudos. Dentro de estos se encuentran, en primer lugar, las intoxicaciones no intencionales, que comprenden las *laborales* en primer lugar, seguidas por las *accidentales*, y por último, las *ambientales* (Burger y Pose Román 2012, Taran *et al.* 2013). También se registran intoxicaciones intencionales o intentos de autoeliminación. El mayor porcentaje de intoxicaciones laborales se reporta entre hombres en edad laboral activa; en las accidentales y ambientales se encuentran casos de mujeres y niños. La tasa nacional de envenenamiento por exposición a plaguicidas para el período 2002-2011 fue de 7,9 por 100.000 habitantes; sin embargo, existen diferencias significativas entre las tasas para distintos departamentos. Destaca el caso de Soriano, con una tasa de 14,66 (Taran *et al.* 2013).

En el país se registran antecedentes de estudios sociales sobre los impactos del proceso de la intensificación agrícola o sojización en la estructura social agraria y en el mercado de trabajo (Arbeletche 2010, Arbeletche *et al.* 2012, Figueredo 2012); de migración de población rural a centros poblados (Gainza y Viera 2009); de impactos socioambientales de la sojización (Blum *et al.* 2008, Galeano 2017b, Galeano *et al.* 2016, Narbondo y Oyhantcabal 2011, Soutullo *et al.* 2013), y estudios de salud colectiva sobre exposición laboral y ambiental a plaguicidas (Abbate *et al.* 2017, Heinzen y Rodríguez 2015, Rodríguez y Heinzen, 2017). Excepto en los estudios referidos de salud colectiva, el proceso s-e-p-a no es tomado como foco. Un relevamiento de capacidades de la sociedad civil sobre plaguicidas realizado en 2006 en el marco de la implementación del Convenio de Estocolmo registraba preocupación por parte de productores rurales, apicultores y población en general del departamento de Soriano por los volúmenes de plaguicidas que eran requeridos para la producción de la soja transgénica y por los casos de intoxicación (CEUTA 2006). Un estudio sobre impactos de monocultivos en Uruguay con énfasis en soja y forestación plantea que se dieron procesos de desplazamiento de población desde el medio rural hacia centros poblados a raíz de estos impactos; las derivas de las fumigaciones fueron identificadas como uno de los factores que incidían en el fenómeno (Gainza y Viera 2009). En una encuesta realizada a maestros y maestras rurales de Soriano sobre los impactos de la sojización en el departamento se destaca su preocupación por los efectos de los agroquímicos en la salud humana y el ambiente (Santos *et al.* 2010).

Al analizar el proceso laboral de trabajadores de monocultivos extensivos de la zona de influencia de la ciudad de Young, por ejemplo, se concluye que la exposición a plaguicidas agrícolas es inherente al modelo productivo, que los trabajadores están expuestos durante todo el ciclo productivo en diversas tareas y que quienes realizan las tareas menos especializadas son los más vulnerables (Abbate *et al.* 2017, Heinzen y Rodríguez 2015).

Además, tras analizar elementos relacionados con la exposición ambiental en población radicada en centros urbanos dependientes de la agricultura, como es el caso estudiado, se encuentra que la circulación de maquinaria agrícola y la presencia de depósitos de plaguicidas o de residuos cercanos a la planta urbana son factores de potencial exposición ambiental (Abbate *et al.* 2017).

Puntos de partida teórico-metodológicos para una antropología médica crítica de la salud ambiental

Se toman como punto de partida teórico-metodológico para el análisis y la comprensión de la exposición ambiental y laboral plaguicidas agrícolas en contextos agrícolas y de agrocidades (Albadejo, 2013) y las propuestas desarrolladas por la antropología médica crítica norteamericana y latinoamericana, y se busca articularlos con elementos provenientes del campo de la ecología política, adscribiendo a un campo de estudios recientemente definido como *antropología médica crítica de la salud ambiental* o *ecología política de la salud* (Lafferty, 2012; Little, 2016; Singer, 2016). Como ha establecido la antropología médica crítica desde sus orígenes, el proceso s-e-p-a no puede ser reducido a la dimensión de la enfermedad (disease), sino que debe entenderse en el marco de las relaciones sociales, de poder, económicas, históricas y culturales específicas (Baer *et al.* 2003; Das y Das, 2007; Menéndez, 2005, 2009; Singer y Baer, 2011). Asimismo, la sociedad humana no puede ser analizada por fuera de las relaciones con su ambiente, ya que la vida humana es sociocultural y biológica a la vez, y se desarrolla a lo largo de todo el ciclo vital en ambientes sociales y materiales que sostienen esa vida (Foladori 2001, Ingold 2012, Ingold y Palsson 2013). En este sentido, el proceso s-e-p-a se relaciona con el acceso y el control de recursos que permitan sostener una vida digna, por lo que es necesario considerar las inequidades ambientales y en salud, y reconocer la vulnerabilidad diferencial de distintos conjuntos sociales a los procesos de deterioro ambiental (Singer 2011, 2016 citado en Evia 2018).

Desde esta perspectiva, recupero a nivel teórico metodológico algunas propuestas conceptuales que se definen y presentan a continuación.

Se parte de comprender el proceso *s-e-p-a* desde una triple dimensionalidad (Kleinman, 1988; Osorio 2001): se distingue entre la dimensión de la *enfermedad* (disease), la del *padecimiento* (*illness*) y la del *sufrimiento* (*sickness*). La enfermedad refiere a la disfunción de los sistemas y supone un conjunto de manifestaciones clínicas objetivas y observables desde el punto de vista médico. La dimensión del padecimiento supone considerar la experiencia subjetiva y el significado de la enfermedad para quien la padece y quienes lo rodean, e incluye las dimensiones psicológica y social de la experiencia; es culturalmente construida e incluye la

percepción, la atención, la respuesta afectiva, la cognición y la evaluación de la experiencia tanto del sujeto enfermo como la de sus familiares y redes sociales. El sufrimiento refiere al malestar social en el que se integran los elementos estructurales y se expresan las contradicciones económicas y políticas que la sociedad impone a los sujetos (Kleinman 1988, Osorio 2001).

Si bien algunas vertientes de la antropología médica se centraron en el análisis de los aspectos semánticos e indexicales de las narrativas de los padecimientos, Das y Das (2007) proponen trabajar desde las “experiencias del padecimiento”. Esto incluye otros aspectos de la vida cotidiana, como las prácticas de búsqueda de atención, las relaciones sociales y los ambientes materiales y sociales en los que se desarrolla el proceso *s-e-p-a*, a partir de entender el proceso de padecimiento como corporalmente encarnado. Desde la antropología médica crítica latinoamericana también se ha enfatizado la importancia de comprender los ambientes materiales y sociales en los que se desarrollan la enfermedad, los padecimientos y las prácticas de búsqueda de atención, y se ha priorizado el enfoque de la epidemiología sociocultural, que propone partir de los saberes y prácticas de los conjuntos sociales –modelo de “carrera del paciente” o trayecto de atención– (Haro 2000, 2011, Menéndez 1998, 2009, Osorio 2001). Considero que ambas propuestas teóricas son complementarias, ya que ambos abordajes priorizan los saberes y experiencias de los conjuntos sociales respecto de sus padecimientos, los itinerarios o trayectos de búsqueda de atención que siguen, las redes sociales a las que acuden y los entornos materiales concretos en los que se desarrollan.

Cuando me refiero a saberes sobre padecimientos, prevención y atención estoy recuperando la propuesta teórico-metodológica de autores de la antropología médica latinoamericana como Menéndez (2005, 2008, 2009), Osorio (2001) y Haro (2000, 2011), que parte de reconocer que los actores y conjuntos sociales en la vida cotidiana utilizan y yuxtaponen uno o más saberes y formas de atención –no antagónicos, sino complementarios– para atender uno o más problemas de salud en distintas etapas del trayecto de atención (*pluralismo médico*). La autoatención será una de las actividades básicas del proceso *s-e-p-a* en tanto constituye un proceso estructural para la reproducción biosocial de los conjuntos sociales; incluye las actividades de autocuidado y cuidados legos de la salud que se realizan en los grupos primarios, como la higiene personal y nutrición, la automedicación, el cuidado de los hijos y del aseo doméstico, la selección y preparado de alimentos y otras funciones cuidadoras de la familia (Haro 2000, Menéndez 2009). Es importante considerar también que las estrategias preventivas desarrolladas por los conjuntos sociales pueden incluir “la carencia de actividades preventivas respecto de problemáticas que no definen como amenazantes o que registran dentro de procesos que no corresponden a la salud/enfermedad” (Menéndez 1998: 58).

Por último, distintos desarrollos teóricos del campo de la antropología médica han intentado integrar analíticamente los niveles macro y microsocioal en los procesos s-e-p-a. Como se adelantó, la noción de *sufrimiento social* (*social suffering*) fue desarrollada por Kleinman y sus colaboradores desde fines de los años noventa; este concepto enfatiza la necesidad de entender las formas en que las dimensiones macrosociales interactúan con el nivel microsocioal en la construcción del sufrimiento y la producción de salud (Bibeau *et al.* 1999). Otros autores han propuesto el concepto de *violencia estructural* (Benson 2008, Farmer 2004) o de *vulnerabilidad estructural* (Holmes 2011) para comprender cómo formas de opresión social determinan los procesos s-e-p-a, como contrapunto de los enfoques epidemiológicos individualistas centrados en el riesgo individual. Retomando el concepto de *sufrimiento social*, trabajos recientes han propuesto las nociones de *sufrimiento ambiental* o *sufrimiento tóxico* (Auyero y Swistun 2007, 2009, Renfrew 2013, Singer 2011) para enfocarse en cómo las condiciones de vida en medioambientes degradados o contaminados –contaminantes industriales, desechos urbanos y mala calidad del agua, entre otros– inciden en los padecimientos de quienes habitan dichos entornos. Yo retomo estos conceptos que han sido propuestos para contextos de polución industrial y así reflexionar sobre la exposición a plaguicidas sintéticos en contextos agrícolas.

Metodología

Los resultados que se comparten en este artículo forman parte de un proyecto de investigación más amplio cuyo objetivo es conocer y comprender las experiencias de padecimiento y sufrimiento ambiental relacionadas con la exposición de tipo laboral y ambiental a plaguicidas agrícolas utilizados en el contexto de intensificación agrícola nacional, así como conocer también las estrategias que los conjuntos sociales desarrollan para enfrentar estos padecimientos. La estrategia de investigación del proyecto consistió en una metodología etnográfica (Emerson *et al.* 2011, Hammersley y Atkinson 1994) con enfoque de epidemiología sociocultural (Haro 2011, Menéndez 2008, 2009) en la región suroeste del departamento de Soriano, incluidos la “agrociedad” (Albadejo 2013) de Dolores, centros poblados de menor tamaño y predios agropecuarios de la zona; según datos del censo agropecuario nacional (2011), se trata de la región con mayor porcentaje de área de agricultura de secano del país, donde predomina el cultivo soja (MGAP 2015). La elección de esta zona se debe a que el departamento de Soriano presentaba entonces (2002-2011) una tasa de intoxicación por plaguicidas agrícolas de 14,5 por 100.000 habitantes, un valor muy por encima de la media nacional de 7,9 (Taran *et al.* 2013).

Se combinaron distintas técnicas, como observación participante, entrevistas en profundidad y conversaciones informales con distintos actores, encuesta, revisión

de fuentes primarias y talleres participativos. En este artículo se profundiza en la comunicación de resultados obtenidos a partir del desarrollo de talleres participativos de “salud, ambiente y plaguicidas” llevados a cabo en tres escuelas rurales del departamento con mujeres y niños residentes en contextos agrícolas.

La colaboración con las escuelas y maestras rurales como acceso a la población rural dispersa

Se realizaron talleres participativos en tres escuelas rurales de la región suroeste del departamento de Soriano, ubicadas en tres parajes rurales diferentes. Por motivos de confidencialidad y anonimato de los participantes no se identificarán sus nombres, ni los números de las escuelas, ni las zonas donde se ubican. Las escuelas se seleccionaron con los criterios de pertenencia geográfica al área de interés del estudio, al tipo de actividades productivas realizadas en su territorio y a la viabilidad e interés por parte de las contrapartes en participar de la presente investigación. Las tres escuelas se encontraban en parajes rurales con un uso del suelo preeminentemente de agricultura de secano y a una distancia de entre 5 y 10 km del centro poblado más cercano.

Se contactó a las maestras por distintas vías y se las puso al tanto de la investigación que se estaba llevando adelante; pedí su colaboración para poder acercarme a las escuelas y desde allí a la población rural dispersa. Se realizaron acuerdos de trabajo previos con las maestras en base al guion de trabajo previsto para el taller según las particularidades de cada escuela. El día para la realización de la actividad fue fijado por las maestras, y la convocatoria a los participantes fue facilitada por ellas. La decisión de buscar esta puerta de “acceso al campo” se basó en el reconocimiento de la importancia del papel de las escuelas rurales en el desarrollo de las relaciones sociales y comunitarias en el medio rural del Uruguay y de antecedentes de trabajo sobre este tema con maestras rurales en el departamento (Santos *et al.* 2010).

Los talleres de “salud, ambiente y plaguicidas”

La metodología de trabajo de los talleres fue diseñada especialmente para este estudio; para ello se retomaron abordajes y metodologías de la antropología comprometida (Mora Bayo, 2011) y de la educación popular (Cano Menoni 2012).

El taller se diseñó en tres bloques. En el primero se realizó una aproximación al tema en plenario con todos los participantes (adultas y niños) a través de un acróstico con la palabra plaguicidas. En el segundo bloque se dividió a niños y niñas de las mujeres adultas. A los niños y niñas se les propuso realizar un dibujo

colectivo en el que representarían sus saberes sobre el uso de plaguicidas en su entorno cotidiano; a las mujeres adultas se les planteó trabajar a partir de tarjetas de colores en torno a los aspectos positivos, los negativos y las alternativas al uso de plaguicidas (el trabajo con las tarjetas operó como disparador para el intercambio colectivo sobre los saberes con relación al uso y la exposición a plaguicidas agrícolas en la vida cotidiana de las mujeres). Y en el tercer bloque se trabajó en plenario. El subgrupo de niños y niñas mostró a los demás los dibujos realizados; el subgrupo de mujeres adultas presentó una síntesis de lo trabajado con las tarjetas. También se realizaron intercambios en plenario. Por motivos de espacio se excluyen del análisis en este artículo los dibujos realizados por los niños, pero se incluyen emergentes disparados a partir del diálogo con ellos. Los talleres, realizados en noviembre de 2016 y mayo y junio de 2017, tuvieron una duración de dos horas, aproximadamente.

Características de los participantes de los talleres

La población que participó de los talleres fue de niños y niñas estudiantes de las escuelas rurales y de mujeres que residían en el medio rural o trabajaban en las escuelas. En todos los centros educativos se invitó tanto a madres como a padres, pero solo concurrieron madres y en un caso una vecina de la zona vinculada a la comunidad educativa.

Las edades de las mujeres adultas participantes fue de entre 28 y 60 años; amas de casa, caseras, pequeñas productoras familiares granjeras o lecheras, maestras y auxiliares de limpieza. El nivel educativo de madres y vecinas era heterogéneo, desde primaria incompleta hasta secundaria incompleta. Las maestras contaban con educación terciaria. Se trabajó con un total de 13 mujeres adultas entre las tres escuelas.

Los cursos de escuelas rurales son multigrado y mixtos. Se trabajó con un total de 19 niños y niñas de entre 5 y 12 años de edad (la mayoría, entre los 8 y los 10), entre las tres escuelas. Los niños y madres que asistieron a los talleres residían en un radio de entre 1 y 15 km, aproximadamente, de las escuelas. En las escuelas 1 y 2, la población se establecía en el medio rural. Las principales ocupaciones de las familias eran pequeña producción familiar lechera o granjera, trabajadores asalariados rurales y prestación de servicios agrícolas. Las maestras y auxiliares residían en centros poblados cercanos. En el caso de la escuela 3, la población era mixta; había familias que residían en el medio rural y otras que lo hacían en un centro poblado cercano de menos de 2.000 habitantes. Entre la población que residía en el medio rural, las ocupaciones de las familias eran empleados rurales asalariados y pequeños productores familiares; entre quienes lo hacían en el centro poblado, trabajadores asalariados del sector agrícola, del sector servicios y trabajadores cuentapropistas.

Registro, codificación y análisis de la información

La discusión mantenida en los talleres fue registrada mediante cuaderno de campo y audios, previa autorización de los participantes. Los registros obtenidos fueron transcritos, sistematizados, codificados y analizados mediante el método descrito por Emerson (Emerson *et al.* 2011), identificando temas y categorías emergentes significativos. Para el análisis de los resultados obtenidos mediante la técnica del acróstico se adaptó la propuesta de análisis de *free listing*, de Gamlin (2013).

Los nombres de los involucrados en el presente artículo son ficticios.

Resultados y discusión

Primeras aproximaciones a los saberes sobre plaguicidas: ¿sustancias ambivalentes?

Quisiera comenzar apuntando que en los tres talleres, el comienzo estuvo caracterizado por cierta reticencia y timidez, con comentarios por parte de las mujeres de que ellas, de eso, “no sabían”: los productos tienen nombres “difíciles” y funciones muy específicas; es algo de lo que saben solo los hombres, que son los que trabajan con eso. Pero la propuesta del taller buscaba precisamente romper con esa idea de que hubiera que reportar algún tipo de “saber experto”, por lo que hice hincapié en el hecho de que lo que me interesaba era conocer su experiencia cotidiana, que también implicaba otras formas de saber. El trabajo con técnicas lúdicas y grupales facilitó la generación de un ambiente de intercambio y confianza que permitió desplegar todo lo que las mujeres, niños y niñas sí sabían sobre las exposiciones a estos productos.

El análisis de los emergentes del acróstico permitió realizar una primera aproximación a los saberes sobre plaguicidas. Si bien la palabra plaguicidas es reconocida, no es la que se utiliza en lo cotidiano. Como decía una de las madres de la escuela 1: “Yo eso no lo uso, digo directamente ‘matayuyo’”.

Escuela 1	Escuela 2	Escuela 3
P lagas	P lagas	P laga
L angosta	L agarta	L ombriz
tA mbuchos	A gricultura	tierrA
G lisofato	G lifosato	aG rícola
q Uímicos	matay U yo	c Ura
av Ioneta	I nsecticida	I nsecticida
C ultivos	C osecha	C ontención
fum Igar	cult Ivos	I nsectos
herbici Da	herbici Da	reme Dios
lA garta	mA lezas	mA ta
S embrar	cura Semilla	veneno S

Figura 1. Resultado de los acrósticos

Se agruparon los conceptos emergentes en cuatro conjuntos: 1) denominaciones que reciben los plaguicidas; 2) acciones o cualidades atribuidas a los plaguicidas; 3) objetivos (blancos) sobre los que actúan los plaguicidas, y 4) herramientas, actividades y objetos relacionados con las labores agrícolas en general.

En primer lugar, se destacan las variadas denominaciones que se utilizan para nombrar los plaguicidas; estas refieren principalmente a sus distintas funciones, como “herbicidas” o “matayuyos”, “insecticidas” y “curasemillas”⁴, o a denominaciones genéricas, como “químicos”, “venenos” o “remedios”. El único principio activo que se reconoce por su nombre es el glifosato.

Los sentidos denotativos presentes en las denominaciones indican que estos productos pueden ser tanto remedios como venenos, o pueden tanto curar o contener las plagas como matarlas. Por ejemplo, durante la realización del acróstico en la escuela 3, mientras empezaba el intercambio y algunos compañeros comenzaban a decir algunas palabras que denotaban estos sentidos contradictorios, un niño preguntó consternado: “Pero ¿qué palabra quiere?, ¿de algo que muera o de algo que cure?”.

En cuanto a los objetivos (blancos) sobre los que actúan los plaguicidas, se reconoce como “plagas” en sentido genérico a los insectos y los “yuyos” o

4 Denominación popular para los plaguicidas que se utilizan específicamente para el tratamiento de las semillas.

“malezas”.⁵ Entre los insectos se identifican particularmente la “lagarta” (dos casos) y la “langosta” (*lagarta* es la denominación popular de la larva de los insectos del orden *Lepidoptera*, plaga frecuente en los cultivos de soja).

Por último, se encontró que los plaguicidas están relacionados con una serie de objetos, actividades y tecnologías propios del ciclo productivo agrícola asociados a conceptos como *agricultura*, *cosecha*, *cultivo*, *siembra*, *tierra*, *tambucho*,⁶ *avioneta* y *fumigación*; llama la atención que no se mencionaran tecnologías de aplicación terrestre.

Estos resultados indican que el término plaguicida no es usado cotidianamente, pero sí es reconocido; que los saberes sobre estos productos están asociados al ciclo productivo de la agricultura y que son representados como sustancias ambivalentes (Widger 2014), necesarios para la producción, pero potencialmente peligrosos.

Saberes sobre contextos de exposición a plaguicidas agrícolas

Para las mujeres participantes de los talleres, el uso de los plaguicidas agrícolas no era algo extraño; algunas, incluso, los usaban directamente. A raíz de los cambios técnico-productivos asociados a la intensificación agrícola o sojización, las exposiciones ambientales a plaguicidas agrícolas eran identificadas como más problemáticas que “antiguamente”, cuando los cultivos eran diferentes y “no se echaba tanto matayuyo”.

El haber quedado “rodeadas de cultivos” y la incorporación de “la soja” fueron dos cambios territoriales y productivos muy significativos para ellas en cuanto a volúmenes e intensidad de la exposición ambiental a plaguicidas agrícolas. Se encontró un saber compartido de que el cultivo de soja es más intensivo en el uso de plaguicidas que otros –“la que lleva más es la soja”–, y que estos plaguicidas son identificados como productos “más fuertes” o potencialmente más peligrosos.

Como se desarrollará con más profundidad en los próximos apartados, las principales fuentes de exposición ambiental reconocidas como causantes de problemas y padecimientos de distinto orden fueron las derivas aéreas de los plaguicidas utilizados en los cultivos –“derivas” o “fumigaciones”– y la deriva o escurrimiento a fuentes de agua superficial o cotidiana.

5 Denominación genérica para vegetales que “compiten” con el cultivo.

6 Denominación local para los bidones o envases plásticos con los que se comercializan los plaguicidas líquidos.

También se encontró que los espacios y cultivos en los que son usados los plaguicidas, el tipo de tecnología de aplicación utilizada y las representaciones sobre quién “sabe” de plaguicidas varía según el género. Mientras que los hombres trabajan principalmente en las “chacras” o cultivos agrícolas, son los que “saben” qué productos y cuándo hay que usarlos para fines productivos y usan tecnologías de aplicación de gran porte, como maquinaria de aplicación aérea autopropulsada –conocidos como “mosquitos”–, las mujeres solo usan estos productos en el ámbito doméstico –jardín, alambrados cercanos– y, eventualmente, en las quintas, con fines de mantenimiento o de “limpieza”, y con la tecnología de aplicación de pequeño porte, cargada contra el cuerpo –“mochilas”–.⁷

Y en mi caso también echo con la mochila, para que no haya mugre en la quinta o abajo de un pastor,⁸ claro. Lo que él [su marido] ya tiene experiencia, sabe qué hay que echar, cada cuánto hay que echar [...]. Cuando vamos a hacer comida para las vacas, antes hay que limpiar toda la mugre que hay en el campo, y ahí se le paga a un mosquito y se limpia. Se echa el matayuyo y se limpia. (Karen, productora familiar lechera).

Se encontró coincidencia en que las participantes usaban herbicidas para mantenimiento y limpieza de jardines y alambrados, pero no en las quintas donde se cultivan alimentos para autoconsumo. Si bien Karen menciona que ella los usa para “limpiar” la quinta, la mayoría de las participantes preferían mantenerla “natural”, es decir, sin uso de plaguicidas. “Ya en la casa de uno es distinto [...] Una siembra para uno y por eso podés hacer sin curar”. (Mirta, productora familiar agrícola-lechera).

Estos resultados indican que existen contextos de uso y exposición a plaguicidas agrícolas diferenciados por género y edad, lo cual coincide con antecedentes para la región (Menasche 2004) y nacionales que indican que el trabajo asalariado agrícola, en general (Figueredo 2012), y el trabajo en la aplicación de plaguicidas agrícolas en cultivos de secano, en particular, es casi exclusivamente masculino (Heinzen y Rodríguez 2015, Abbate *et al.* 2017). Dentro de los espacios productivos en la chacra también se han registrado diferencias respecto de la vulnerabilidad a las exposiciones, según el tipo de ocupación y la jerarquía que se ocupa en la estructura laboral (Heinzen y Rodríguez 2015, Abbate *et al.* 2017, Evia 2019), por cuestiones de foco en este trabajo no me detendré en estos hallazgos.

7 Se trata de un pequeño contenedor que la persona se cuelga como si fuese una mochila; por medio de un sistema de bomba manual, rocía el producto.

8 Se refiere a los alambres eléctricos que se utilizan para dividir potreros.

Saberes y experiencias sobre los problemas que puede generar la exposición a plaguicidas agrícolas

En cuanto los plaguicidas agrícolas forman parte de los contextos domésticos y productivos, las mujeres identifican desde su experiencia cotidiana una serie de problemas que se relacionan con la exposición a estos productos. Se irán presentando los distintos temas emergentes sobre las formas en que el contacto y la exposición a plaguicidas agrícolas pueden generar problemas de distinto tipo, los que comprenden problemas de salud, aunque también los trascienden.

Saberes y experiencias sobre la exposición ambiental: las “derivadas”, el “olor” y los “productos que corren con el agua”

Un primer problema identificado es la posibilidad de que cuando se está aplicando un herbicida, la “deriva” pueda “quemar” el cultivo a un vecino, o que un cultivo propio sea quemado por una deriva. El término *cultivo* suele referir a los cultivos de cereales u oleaginosas realizados en las chacras; *quemar* es de uso muy extendido y refiere a cuando un vegetal se seca completa o parcialmente por la acción de los herbicidas, lo cual le da un aspecto amarillento o amarronado, como cuando se quema por el sol. El uso del término *deriva* a nivel popular refiere a la movilidad de los plaguicidas del punto donde son rociados a otro punto; esta movilidad puede darse en estado líquido o gaseoso, y se cree que es ocasionada por corrientes de aire.

Además de los “cultivos”, otros tipos de plantas, como hortalizas, hierbas aromáticas o medicinales, árboles frutales y plantas ornamentales sembradas en las quintas para autoconsumo o en los jardines que integran el entorno doméstico –ceranos a la casa-habitación–, pueden ser “quemados” cuando llega la “deriva” del producto o por la mera “presencia del olor”.

–El otro día, el dueño del campo echó ahí. Y tenía ahí un jardincito, y a los poquitos días... las plantas estaban secas secas. (Beatriz, maestra).

–Sí, porque hay plantas que con el mismo olor... (Jésica, ama de casa rural).

Incluso en dos de los talleres se mencionó que en años anteriores hubo “derivadas” de los cultivos cercanos hacia las escuelas. En una de las escuelas, las madres recordaban que esto ocasionó malestar estomacal en los niños que se encontraban entonces en clase. En la otra, la deriva ocurrió fuera del horario escolar, pero cuando la maestra aún estaba en el edificio; solo “afectó” la huerta escolar. Estos episodios se analizan con mayor atención en el próximo subapartado.

Además de quemar plantas, al “olor” de los productos es atribuida una serie de cualidades y potencialidades nocivas, como “intensidad” y “toxicidad”, entre otras que pueden llegar a afectar a las personas. El olor se puede “sentir” cuando se está circulando por rutas y caminos vecinales con vehículos particulares, o en la vivienda, cuando se están fumigando los cultivos.

La presencia e intensidad de los olores se relaciona con el riesgo percibido con relación a la mayor o menor peligrosidad de los productos; incluso, algunos productos específicos, sea por su función, por el nombre comercial o por el principio activo, pueden llegar a ser reconocidos por su olor.

–Cuando curan la soja... Hay una cosa que hay para la lagarta, creo que es... que es imponente. (Ana, pequeña productora granjera, escuela 1).

–El herbicida debe ser el peor de los olores, en la época que empiezan a curar los yuyos.

–¿El glifosato? ¡Y el 2-4-D?! ¡Eso no hay quien pueda aguantarlo! ¡Viene de lejos y mata todo! Porque allá, todo lo que es albahaca, menta, todo lo que es más tiernito, lo mata.

–¡Ay! Ese es impresionante, el olor... (diálogo entre Mirta, pequeña productora familiar, y Jéssica, ama de casa rural, escuela 2).

El olor no solo llega con el viento: también puede quedar “prendido” o “impregnado” en la ropa, que se lava y cuelga afuera para secar, o hasta “meterse” en la casa.

–Se te mete, sí [...]. Si vos te metés para adentro de tu casa y no podés estar adentro de tu casa, cómo será afuera... (Ana, pequeña productora granjera, escuela 1).

–Yo en la casa tengo el alambre lleno de ropa tendida [...]. Voy a juntar la ropa y está mojada, de los venenos. (Nicole, pequeña productora lechera, escuela 2).

Sentir el olor, respirarlo o aspirarlo fue asociado entre varias mujeres con sensaciones desagradables y con el desencadenamiento de padecimientos como irritación de vías respiratorias, dolores de cabeza y náuseas.

A mí se me seca la garganta [...]. Me arde toda la garganta, me congestiono toda, como alergia. Las vías nasales, se me cierra todo. Mareo no, pero ganas de vomitar sí. Como una náusea, como un revoltijo así... Pero es el olor, ¿viste?, el olor y que ta, tiene sus químicos, su toxicidad. (Ana, pequeña productora granjera).

Valeria, ama de casa y esposa de un peón rural, planteaba que ella sentía los olores, pero que no le hacían mal “porque, como quien dice, yo estoy acostumbrada”. Sin embargo, en otro momento del taller, la propia Valeria refirió en una ocasión haber tenido que dejar la casa del medio rural en la que habitan debido al trabajo de su marido; tuvieron que irse por un par de días con sus hijos a una casa que tienen en el centro poblado porque “se le metía el olor a la casa” y “no se aguantaba”.

Por último, las mujeres también observan que los plaguicidas se dispersan y pueden afectar a otros seres vivos a partir de su deriva y filtración en los cursos de agua. Se reconoce que la presencia de los plaguicidas en los cursos de agua puede afectar a seres no humanos (peces, otros animales, árboles).

Y los pescados [mueren] porque contamina el agua, también; contamina los arroyos... cuando están lavando el matayuyero. (Valeria, ama de casa rural)

O cuando echan en un campo, que llueve, eso se llueve, y si tiene un arroyo o una cañada cerca, eso va todo a parar ahí. (Karen, pequeña productora lechera).

En las tres escuelas, las maestras plantearon su preocupación por la potencial contaminación del agua para consumo humano. Si los productos “corrían” o se “llovían” desde los campos, podían terminar en los cursos de agua e incluso llegar a filtrarse en las napas de agua de los pozos que se utilizaban para consumo en las viviendas rurales dispersas y en las propias escuelas. También, en los tres casos, se planteó la preocupación de “no saber” si los pozos de agua de las escuelas podían tener residuos de plaguicidas agrícolas, ya que no tenían recursos para hacer análisis químicos.

Estos resultados indican que existen saberes dados por la experiencia cotidiana del habitar –observación de plantas (árboles y cultivos), animales (peces), cursos de agua, olores– y que es corporalmente encarnada. El olor se presenta como un indicador sensorial importante de la experiencia cotidiana de exposición ambiental a plaguicidas agrícolas, lo que resulta coincidente con otros estudios (Quandt *et al.* 2006, Gamlin 2013, 2016). Parecería haber una forma de conocimiento corporal respecto de la exposición ambiental a plaguicidas, informada por los modos sensoriales de atención (Shapiro 2015) que “detectan” la presencia ambiental de los productos a nivel gaseoso, atmosférico, en los residuos presentes en la ropa de trabajo e incluso en el propio cuerpo de los trabajadores.

*Experiencias de conflicto interpersonal
y relaciones de poder asimétricas*

Retomo aquí los dos episodios sobre derivas en las escuelas mencionados en el apartado anterior. En ningún caso se realizó la denuncia de lo ocurrido, a pesar de que en Uruguay existe normativa que establece las distancias mínimas de aplicación de plaguicidas respecto de centros educativos y poblados. En el primer caso, en el que los niños se sintieron mal, las madres comentaron que la maestra que estaba en ese momento en la escuela “no quiso hacer nada”, pero una de las madres le manifestó su descontento al productor. Ana es una pequeña productora granjera, madre de dos niños de menos de cinco años, y estaba cansada de que en el predio lindero a su casa fumigaran. Ese día, cuando la fumigación alcanzó también la escuela, se hartó y decidió enfrentar al productor, que también era su vecino. Se trataba de un productor “grande” de la zona, hombre, con vinculaciones políticas en el gobierno departamental.

En el otro caso, la deriva ocurrió fuera del horario escolar, pero cuando la maestra aún se encontraba en el lugar. Ella vio cómo fumigaban lindero a la escuela y le preocupó que la deriva pudiera afectar los alimentos de la huerta escolar que allí se usan para consumo. Cuando días después vio que se encontraba en el predio vecino la ingeniera agrónoma que lo asesora, le fue a manifestar su temor de que los alimentos de la huerta se hubieran contaminado por la deriva, y a pedirle que “por favor, no fumigara cerca de la escuela”.

En ambas situaciones, las mujeres tuvieron que soportar que les hablaran de forma prepotente y vieron descalificados y minimizados sus planteos. Esto también puede analizarse como experiencias de padecimiento o sufrimiento ambiental derivadas del uso de plaguicidas agrícolas a las que se enfrentan las mujeres: además de soportar los daños ocasionados por la exposición a plaguicidas en los entornos de reproducción de la vida cotidiana, cuando en vez de naturalizar la exposición buscan el diálogo, se enfrentan a relaciones asimétricas de saber-poder, son descalificadas y se ven involucradas en situaciones de conflicto interpersonal con su entorno más cotidiano. “Es difícil el tema porque los gringos⁹ tienen plata y poder, y porque la gente que trabaja en las estancias lo ven como bueno, porque es el trabajo que tienen”. (María, pequeña productora granjera, escuela 3).

La descalificación de los saberes legos sobre exposición ambiental a plaguicidas –sobre todo por parte de actores de la agroindustria y de agencias estatales– hacia mujeres y jóvenes ha sido reportada en otros estudios (Saxton 2015).

9 Denominación local para patrones y empresarios agrícolas adinerados.

Saberes y experiencias sobre las personas que trabajan con plaguicidas: “a él, tanto remedio le estaba afectando el cuerpo”

Por último, además de los distintos problemas que la exposición a los productos podría traer en seres humanos y no humanos, se encontró un saber compartido entre las mujeres rurales de que “las personas que trabajan con productos” pueden desarrollar problemas de salud “con el tiempo”; se referían sobre todo a hombres que hubieran desarrollado tareas vinculadas a la fumigación con plaguicidas agrícolas y por un tiempo prolongado.

–Porque pasan los años y yo he sabido que puede traer cáncer.

–Sí, en el momento no se dan cuenta. Pero después, después empiezan con las cosas y... (diálogo entre madre y maestra, escuela 2).

Durante todo el trabajo de campo etnográfico eran usuales las referencias a casos de conocidos –un vecino, un sobrino, un compañero– de quienes, a partir de rumores, “se sabía” que dejaban de trabajar en las aplicaciones de plaguicidas porque se enfermaban. En una de las escuelas mencionan el caso de un “mosquitero” de la zona que hacía poco tiempo había vendido el mosquito porque los “remedios” le estaban afectando el cuerpo.

Lo que pasa es que a él, tanto remedio le estaba afectando el cuerpo; entonces él se dio cuenta y... Entonces él ahí se daba cuenta que entre el cigarro y los remedios, ya estaba que se perdía el apetito, se sentía mal del estómago... Y se cansó, también. Se cansó. Tantos años en eso... (Erika, auxiliar de cocina).

Dos participantes compartieron las experiencias de sus esposos. Ambos trabajaban con los productos, y sus mujeres planteaban que con el tiempo empezaron a manifestar distintos síntomas relacionados con el “veneno”.

Hugo (52 años), esposo de Mirta, se inició en el trabajo agrícola casi desde niño. Trabajó primero junto a su familia de origen y luego en un predio propio dedicado principalmente a la lechería y la agricultura. Además, en una época sembraban papa, y él era el encargado de fumigar los cultivos. Mirta cuenta que cuando el “Tordon” anda en el aire, a Hugo ya “le ataca el pecho”, aunque tercerice la fumigación. “Tordon” es el nombre comercial de un herbicida elaborado en base a la mezcla de dos principios activos diferentes (2,4-D y Picloram).

Como Hugo, que está intoxicado. Cuando curaba la papa, con la mochila, con el Tordon, ese, que era fortísimo. Y ahora siente cuando echan el Tordon en el cultivo, que a veces anda en el aire, y ya no puede ir. No

puede ir y le empieza el pecho. Eso “es lo mismo”, dice [...] Él mismo, ¿viste?, como que es algo que ya tiene, ya antiguamente [...] Y regando, viste cómo te penetra todo. En la piel: está intoxicado por los poros de la piel.

Según Mirta, Hugo estaría intoxicado. En este caso, el “estar intoxicado” refiere no a una intoxicación aguda, sino a un estado crónico al que habría llegado por la exposición laboral a plaguicidas en la época en que tenía que curar la papa con la “mochila”. El producto le habría “penetrado” por los poros de la piel, y más allá de la manifestación aguda en el momento de la exposición, lo que se reconoce son síntomas crónicos y padecimientos que “arrastra” a lo largo del tiempo y le ocasionan malestares aun en la actualidad. Sin embargo, no ha acudido a ningún servicio biomédico buscando atención.

El otro caso es el de Juan (30 años), el esposo de Jéscica. Él tiene una empresa de servicios agrícolas con la que realiza siembras, cosechas y fumigaciones, entre otras tareas. Jéscica cuenta que siempre que le tocaba trabajar con los productos, Juan llegaba a su casa con mucho dolor de cabeza y “no se le podía ni hablar”. Como medida de prevención, se cambiaba de ropa en un galpón, para no entrarla a la casa, y se bañaba antes de saludar a los hijos. Sin embargo, incluso a pesar de que adoptaba distintas prácticas de higiene, se le quedaba el olor impregnado en el cuerpo. “Después te acostás a dormir y... ¡se siente el olor! Por más que se bañe, que se eche lavandina...¹⁰ ¡Se echa lo que sea!”. Ella contaba que su marido llegaba a limpiarse las manos con productos como hipoclorito de sodio y/o detergente para pisos para sacarse el olor, pero de todas formas no lo conseguía.

A pesar de que aún es joven, en un momento se asustaron porque empezó a perder fuerza en brazos y manos, al punto en que un día “no podía ni calzarse”. Esto los llevó a consultar a un médico, quien les indicó análisis; Jéscica no recuerda cuáles, pero sí recuerda que les explicaron que estos problemas se debían a que Juan tenía “veneno en la sangre”.

Hace un año y algo, mi esposo, tiene 30 años ahora, empezó a perder la fuerza de los brazos y las manos. Y llegó un momento que no podía ni calzarse. Y fuimos al médico. Lo mandaron urgente a Carmelo, a hacerse estudios, análisis urgente, porque parecía que era veneno en la sangre. Y tenía un mínimo. No se le había ido a los músculos todavía, al hueso. Porque dice que cuando se entra, después dice que no lo sacás más [...]. Traen de todo [los productos]. ¡De todo! Lo que pasa es que él, en el momento, vos no te das cuenta... (Jéscica, ama de casa).

El relato de Jéssica da cuenta de que existe un saber respecto de que los productos se pueden acumular en el cuerpo, debido a múltiples y repetidas exposiciones. Este proceso sería gradual y acumulativo, lo que se refleja en la afirmación de Jéssica de que a su marido le habían encontrado “un mínimo” de veneno, pero que no había llegado a los músculos ni a los huesos –todavía–, porque ya luego, no se podría sacar más.

Tanto en los casos de Hugo y de Juan como del mosquitero conocido de la zona, vemos que los saberes de las mujeres refieren a cómo los productos van actuando a través del tiempo. Existe una representación de que dichos productos van “penetrando” en el cuerpo y lo van afectando, en lo que parece ser un proceso gradual donde “al principio no se dan cuenta”, pero luego llegarían a estar “intoxicados”, con “el veneno muy adentro”. Los saberes de las mujeres dan cuenta de que la afectación del cuerpo por los venenos es silenciosa y paulatina, pero que a la vez se puede ir reconociendo a partir de síntomas como perder fuerza, perder apetito, cansarse y tener dolores de cabeza. Se reconoce un saber lego sobre la posibilidad de que los “venenos” generen problemas de salud a partir de exposiciones en bajas dosis y durante tiempo prolongado; es decir, existe un saber sobre la peligrosidad de las intoxicaciones crónicas. Esto es un hallazgo novedoso respecto de los antecedentes de la literatura que plantean que desde los saberes legos se reconocen principalmente los padecimientos agudos pero no los efectos crónicos a la exposición a plaguicidas.

Saberes sobre medidas de prevención, autoatención y búsqueda de atención especializada ante la exposición a plaguicidas agrícolas

A lo largo de los talleres se fueron relevando distintas medidas de prevención y autoatención que se adoptaban ante los problemas identificados, y cuándo, cómo y por qué se recurría –o no– a la búsqueda de atención especializada ante estos padecimientos.

Saberes y prácticas preventivos: “Hay que cuidarse uno y cuidar a los vecinos”

Las medidas de prevención más frecuentes y generalizadas entre las mujeres están orientadas a evitar la exposición ambiental de ellas y sus hijos. Las principales son:

1. *Evitar respirar el olor a veneno que llega con el viento por las derivas de fumigaciones.* Para eso pueden llegar a tener que suspender las actividades que estén realizando al aire libre –quinta, recreación, tomar mate, tender ropa, juegos

de niños–, encerrarse en la casa con sus hijos o incluso irse de la casa cuando en la zona se están realizando aplicaciones de plaguicidas.

Vos tenés que estar hasta la madrugada sin poder abrir las ventanas de tu casa... (Ana).

Yo, cuando empiezan a echar, los meto para adentro a los gurises [...]. La última vez que echaron y eso, yo dije: “Ta, yo no me quedo acá”, por el olor que había adentro. No lo soportaba. Y me fui para el pueblo, que tengo casa. (Valeria).

2. *Evitar, hasta cierto punto, la exposición a residuos de plaguicidas que puedan encontrarse en la ropa de trabajo de los adultos que trabajen con ellos.* Para esto, los hombres se cambian la ropa de trabajo antes de entrar al espacio doméstico, para que los niños no entren en contacto. Algunos hombres hacen un prelavado de esta ropa, pero en la mayoría de los casos, la tarea del lavado de ropa está a cargo de las mujeres.

Óscar me dice: “Esto lo lavo aparte, que tiene un olor que no se puede”. “No lo vayas a poner con la otra ropa”, me dice, ya de entrada. (Nicole, pequeña productora lechera).

Porque, o sea, no hay algo que lo saque todo. Él llega, se saca la ropa, va a un tacho con agua. La tiro y después sí, va al lavarropa, con vinagre. (Jésica, ama de casa).

3. *Vestimenta y aseo.* Si ellas mismas aplican plaguicidas con la mochila, todas coinciden en que hay que hacerlo “con cuidado”. Los “cuidados” implican usar ropa impermeable –equipo de lluvia–, lavarse las manos o bañarse, y cambiarse de ropa luego de aplicarlos, porque “les queda el olor”. Ninguna mencionó utilizar equipos de protección personal, como máscaras, guantes, botas o delantal impermeable.

4. *Cuidado del entorno personal.* Las medidas de prevención desde la perspectiva de las mujeres también incluirían, además del cuidado de su entorno familiar inmediato, cuidar a los vecinos que están cerca de los predios y prevenir potenciales daños que pudieran generarse por las derivas.

Hay que cuidarse uno y cuidar a los vecinos [...], y echar cuando no hay viento. Porque si vos vas a echar el glifosato o echas algo, y sabés que están, que hay un cultivo o algo que tenga el vecino, se lo quemás también. (Nicole, pequeña productora lechera).

En contrapartida, también se esperaría que los vecinos adoptaran medidas de prevención recíprocas. Cuando esto no ocurre, para enfrentar la situación, pueden desarrollarse estrategias como las de los dos casos de derivas en escuelas ya comentados donde las mujeres buscan prevenir que los acontecimientos vuelvan a ocurrir mediante el diálogo o incluso a partir de la presentación de denuncias ante autoridades estatales competentes en la temática. Esto puede interpretarse como una forma de prevención e incluso de participación social en salud (Menéndez y Spinelli, 2006), ya que su intención está movida por el deseo de prevenir que el daño vuelva a ocurrir.

5. *Alimentos para el autoconsumo.* Por último, las medidas de prevención respecto de la exposición a plaguicidas agrícolas también incluyen algunas respecto del potencial contacto con plaguicidas por los alimentos que ellas y sus familias consumen. Si bien muchas tienen quintas para autoconsumo, también recurren a comprar alimentos como frutas y verduras “en el pueblo”, y de los cuales se sospecha se les debe “echar de todo”. Ante esto surge la incertidumbre de qué hacer, ya que por más que se laven, los alimentos de todas formas “absorberían” los agroquímicos utilizados en su producción. La medida preventiva que estaría a su alcance y que adoptan es el lavado de frutas y verduras, y el pelado de cáscaras, aunque ellas mismas dudan de que dichas medidas sean eficaces.

Saberes y prácticas de autoatención y búsqueda de atención

En cuanto a las prácticas de autoatención, se refirieron medidas de automedicación para el caso de los dolores de cabeza –analgésicos de venta libre– o algún “té de yuyos” para los malestares estomacales. La búsqueda de atención con servicios de salud especializados solo fue referida en el caso de Juan, el esposo de Jéscica, y por tratarse de síntomas que ya se consideraban muy graves. Esta escasa y casi nula búsqueda de atención a servicios de salud ante problemas derivados de la exposición a plaguicidas agrícolas puede ser comprendida por la “habitación” que algunas mujeres referían respecto de los “olores” y las molestias que estos generaban, y que lo que había que hacer era “encerrarse y aguantarse”.

Estos hallazgos sugieren que los padecimientos por la exposición a plaguicidas agrícolas pasan a ser naturalizados y considerados como parte de la vida cotidiana, lo cual contribuye a reforzar la invisibilización de este tipo de problemas de exposición crónica en bajas dosis y por tiempo prolongado. Estos resultados son coincidentes con estudios para la región que indican que las estadísticas oficiales de intoxicaciones por plaguicidas agrícolas son solo la punta del iceberg, ya que los sistemas de salud tienen problemas de subregistro y porque muchas consultas no llegan al sistema de salud o no son diagnosticadas (Bochner 2016, Carneiro 2015, Faría *et al.* 2007).

A su vez, la escasa búsqueda de atención en los servicios de salud ante padecimientos derivados de la exposición a plaguicidas debe ser relacionada con las prácticas de uso de los servicios de salud que se hace ante cualquier tipo de padecimientos. Este aspecto fue someramente explorado en los talleres, y los resultados indican que las mujeres que residen en el medio rural recurren a servicios de salud biomédicos para problemas que son considerados “urgentes”, o para los “controles” y la vacunación de niños pautados por el sistema de salud. Las mujeres manifestaron que ellas no se realizan controles de salud preventivos, y que la última vez que habían “visto médico” fue durante sus últimos meses de embarazo y en los partos. No se encontraron antecedentes con relación al uso y la accesibilidad a servicios de salud rural en el país, aspecto que por no haber sido explorado en profundidad, requeriría subsiguientes investigaciones.

Conclusiones

En este artículo se buscó acercarse a los saberes y experiencias sobre exposiciones a plaguicidas agrícolas de mujeres que residen en contextos agrícolas en el departamento de Soriano. Desde una perspectiva de epidemiología sociocultural, se abordaron los saberes sobre exposición a plaguicidas y las experiencias de padecimientos producidos por estos, así como las prácticas de prevención, autoatención y atención que desarrollan para afrontar dichos padecimientos.

Los resultados obtenidos indican que la exposición cotidiana a plaguicidas agrícolas en mujeres y niños que residen en el medio rural en contextos agrícolas trasciende la dicotomía exposición ambiental – exposición laboral y se da mediante distintas fuentes potenciales de exposición, las que se superponen. Más allá de que las mujeres realicen tareas puntuales de aplicación de plaguicidas con “mochilas” para mantener “limpios” ciertos espacios de los alrededores domésticos, la mayoría de los problemas identificados como consecuencias de la exposición ambiental a plaguicidas agrícolas está ligada al uso y aplicación de los mismos en cultivos de secano con maquinaria de gran porte. Se identificaron saberes compartidos entre estas mujeres, los que establecen una relación entre la sojización y la intensificación en la exposición ambiental a plaguicidas agrícolas. Esta intensificación es percibida tanto en la cantidad de aplicaciones realizadas en los cultivos de soja respecto de otros cultivos como en la peligrosidad de los productos que se utilizan.

Los plaguicidas utilizados en los cultivos se hacen presentes en su vida cotidiana en las derivas; en los escurrimientos de cursos de agua superficiales o potenciales filtraciones en fuentes de agua subterránea; en la observación de peces y de otros pequeños animales que aparecen muertos; en los “olores” que llegan con el viento y pueden “quemar” cultivos, huertos y frutales para el autoconsumo,

generar dolores de cabeza, náuseas e irritación de vías respiratorias, y obligarlas a encerrarse dentro de sus casas; en la presencia de residuos en ropa y hasta en el cuerpo de sus maridos cuando trabajan con ellos. Sin embargo, a pesar de que se reconoce una serie de padecimientos como consecuencia de la exposición ambiental a plaguicidas, estos suelen ser naturalizados como parte de la vida cotidiana y “aguantados”.

Esto se relaciona con las prácticas de prevención y atención relevadas. La mayoría de los problemas y padecimientos se previenen, se “aguantan” o se resuelven mediante la autoatención. La búsqueda de atención en los servicios de salud biomédicos se realiza solo ante casos considerados “urgentes” o “graves”, y los criterios de gravedad parecen relacionarse con el grado de agudeza de los síntomas. Esto contribuye a la invisibilización de los malestares generados por las exposiciones a plaguicidas agrícolas crónicas en dosis bajas y cotidianas.

Además, se encontraron saberes específicos respecto de los daños a la salud que pueden sufrir las personas –generalmente hombres– que trabajan por tiempo prolongado con plaguicidas agrícolas. Dichos daños son explicados por ellas en el sentido de que “el veneno penetra en el cuerpo”. Se trataría de un proceso de daño y deterioro acumulativo y prolongado. Si bien este proceso culminaría al alcanzar cierto nivel de “acumulación” o “penetración” del veneno –intoxicación crónica, cuando el veneno llega “a los huesos”–, se va manifestando paulatinamente a partir de síntomas como pérdida de fuerza y de apetito, cansancio, dolores de cabeza y afectación de vías respiratorias, que están culturalmente relacionados con el efecto del veneno. Este resultado es novedoso, ya que la mayoría de los antecedentes afirman que desde los saberes legos no se reconocen los potenciales daños de la exposición crónica a plaguicidas.

Los resultados permiten afirmar que los problemas y padecimientos por la exposición a plaguicidas afectan la vida cotidiana de la población que reside en contextos agrícolas y trascienden la dimensión de la “enfermedad”, en términos biomédicos, incluyendo problemas relacionados con la calidad ambiental de los entornos cotidianos en los que las personas desarrollan y reproducen su vida (agua, aire, biodiversidad, alimentos para autoconsumo), en experiencias de padecimiento encarnadas y potenciales situaciones de conflicto interpersonal entre actores sociales con posiciones de poder desiguales en el territorio. Por estos motivos, entiendo que es pertinente el uso de la categoría sufrimiento ambiental para el análisis de la exposición a plaguicidas en el contexto de la sojización uruguaya. Además, estos saberes son informados por experiencias del habitar cotidiano y por modos sensoriales de atención corporalmente encarnados; los “olores” cobran particular relevancia en la experiencia sensorial de la exposición a plaguicidas de la vida cotidiana, ya que operan como indicador de una peligrosidad percibida de estos productos e informan decisiones sobre prácticas de prevención.

Por otra parte, la naturalización de los padecimientos ocasionados por la exposición ambiental cotidiana en mujeres y niños que viven cerca de los cultivos agrícolas extensivos es un factor que refuerza aún más su vulnerabilidad, atravesada por representaciones socioculturales sobre el riesgo que estos productos pueden ocasionar en la salud humana y ambiental, pero también por las relaciones de poder y de género que estructuran el orden social en sociedades altamente dependientes de la actividad agrícola.

Referencias citadas

- Abbate, S., Colazzo, M, Fonsalía, Andrés. *et al.* 2017. *Agroquímicos, salud laboral y ambiental: diálogo de saberes y búsqueda de alternativas en una comunidad urbana del litoral del país*. Montevideo: CSIC.
- Aguilar, M. 2017. Siguen las repercusiones de la contaminación por agrotóxicos en La Armonía. la diaria (available on-line: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2017/2/siguen-las-repercusiones-de-la-contaminacion-por-agrotoxicos-en-la-armonia/>, accessed 4 September 2018).
- Alavanja, M. C. R. y M. R. Bonner. 2012. Occupational pesticide exposures and cancer risk: a review. *Journal of Toxicology and Environmental Health. Part B, Critical Reviews* 15, 238–263.
- Albadejo, C. 2013. “Dinámica de la inserción territorial de la agricultura pampeana y emergencia del agribusiness”. En: *El agro como negocio. Producción, sociedad y territorios en la globalización*. Buenos Aires: Biblos.
- Albert, L. 1990. *Los plaguicidas, el ambiente y la salud*. México: Centro de ecodesarrollo.
- Arancibia, F. 2013a. *Controversias científico-regulatorias y activismo: el caso de los agroquímicos para cultivos transgénicos en la Argentina. Riesgo, política y alternativas tecnológicas*. Prometeo: Buenos Aires.
- _____. 2013b. Challenging the bioeconomy: The dynamics of collective action in Argentina. *Technology in Society* (35): 79-92.
- Arancibia, F. y R. Motta. 2015. “Health Experts Challenge the Safety of Pesticides in Argentina and Brazil”. En: *Medicine, Risk, Discourse and Power*. pp.187-214. Routledge.
- Arbeletche, P. 2010. “Impactos socio-económicos de la expansión agrícola”. En: *Intensificación agrícola: Oportunidades y Amenazas para un país productivo y natural*. Montevideo: CSIC.
- Arbeletche, P., M. Coppola y C. Paladino. 2012. Análisis del agro-negocio como forma de gestión empresarial en América del Sur: el caso uruguayo. *Agrociencia Uruguay* (16): 110-119.
- Arcury, T. A. *et al.* 2002. Pesticide safety among farmworkers: perceived risk and perceived control as factors reflecting environmental justice. *Environmental Health Perspectives* (110): 233–240.

- Arellano, E. *et al.* 2009. Percepción del riesgo en salud por exposición a mezclas de contaminantes: el caso de los valles agrícolas de Mexicali y San Quintín, Baja California, México. Facultad Nacional de Salud Pública: *El escenario para la salud pública desde la ciencia* (27): 291-301.
- Auyero, J. y D. Swistun. 2007. Confused because exposed: Towards an ethnography of environmental suffering. *Ethnography* 8, 123-144.
- Auyero, J. y D. A. Swistun 2009. Flammable: Environmental Suffering in an Argentine Shantytown. Oxford University Press.
- Avila Vazquez, M. *et al.* 2015. Prevalencia de Asma Bronquial de un Pueblo Agrícola de Córdoba.
- Avila Vazquez, M. *et al.* 2015. Evaluación de la Salud Colectiva Socio-Ambiental de Monte Maíz. REDUAS.
- Avila-Vazquez, M *et al.* 2018. Environmental Exposure to Glyphosate and Reproductive Health Impacts in Agricultural Population of Argentina. *Journal of Environmental Protection* (9): 241.
- Avila-Vazquez, M. *et al.* Maclean 2017. Association between Cancer and Environmental Exposure to Glyphosate. *Clinical Medicine* 8, 73-85.
- Baer, H. A., M. Singer e I. Susser 2003. *Medical Anthropology and the World System*. Greenwood Publishing Group.
- Benson, P. 2008. El campo: faciality and structural violence in farm labor camps. *Cultural Anthropology* (23): 589-629.
- Bibeau, G. *et al.* 1999. Modernity, Suffering and Psychopathology. Ottawa, Canadian Institutes of Health Research/Instituts canadiens de recherche en sant, SSHRC Strategic Themes, The Canadian Health Services Research Foundation.
- Blum, A. *et al.* 2008. Soja transgénica y sus impactos en Uruguay. La nueva colonización. Montevideo, RAP-AL Uruguay. 194p.
- Bochner, R. 2007. Sistema Nacional de Informações Tóxico-Farmacológicas - SINITOX e as intoxicações humanas por agrotóxicos no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva* (12): 73-89.
- Bochner, R. 2016. Sistema Nacional de Informações Tóxico-Farmacológicas (Sinitox): 35 anos de resistência (available on-line: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/16949>, accessed 19 June 2018).
- Bombardi, L. M. 2016. *Pequeno Ensaio Cartográfico Sobre o Uso de Agrotóxicos no Brasil*. Sao Paulo: Blurb.
- Burger, M. y S. Fernández. 2004. Exposición al herbicida glifosato: aspectos clínicos toxicológicos. *Revista Médica del Uruguay* (20): 202-207.
- Burger, M. y D. Pose Román (eds.). 2012. *Plaguicidas salud y ambiente: experiencia en Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República.
- Calvario Parra, J. E. 2007. Masculinidad, riesgos y padecimientos laborales: Jornaleros agrícolas del poblado Miguel Alemán, Sonora. *Región y sociedad* (19): 39-72.

- Cano Menoni, J. A. 2012. La metodología de taller en los procesos de educación popular. *Revista latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* (2): 22-51
- Carneiro, F. F. (ed.) 2015. *Dossiê Abrasco: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde | Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio*. Río de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio.
- Carrasco-Letelier, L. *et al.* 2009. Toxicidad aguda de abejas expuestas a insecticidas empleados en cultivos agrícolas del litoral oeste. Sociedad de bioquímica y biología molecular. Montevideo, Uruguay 84.
- Catacora-Vargas, G. *et al.* 2012. Soybean production in the Southern Cone of the Americas: Update on land and pesticide use. (GenØk-UFSC-REDES-AT). Cochabamba.
- Cespedes-Payret, C. *et al.* 2009. The irruption of new agro-industrial technologies in Uruguay and their environmental impacts on soil, water supply and biodiversity: a review. *International Journal of Environment and Health* (3): 175-197.
- CEUTA. 2006. *Agrotóxicos en Uruguay: miradas desde los afectados*. Montevideo, Uruguay: Centro Uruguayo de Tecnologías Apropriadas.
- Colombo, J. C. *et al.* 2011. Risk ranking of multiple-POPs in detritivorous fish from the Río de la Plata. *Chemosphere* (83): 882-889.
- Das, V. y R. K. Das. 2007. "How the body speaks: illness and the lifeworld among the urban poor". En: *Subjectivity: ethnographic investigations*. pp. 66-97. Oakland: University of California.
- Díaz, M. del P. *et al.* 2015. Valoración de la exposición a plaguicidas en cultivos extensivos de la argentina y su potencial impacto de la salud". Universidad Nacional de Córdoba.
- Eguren, G. *et al.* 2008. Gestión ambiental de cuencas de uso agropecuario. *Revista Arroz* 10-20.
- Emerson, R. M., R. I. Fretz y L. L. Shaw 2011. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ernst, F. *et al.* 2018. Occurrence of pesticide residues in fish from south American rainfed agroecosystems. *Science of The Total Environment* 631-632, 169-179.
- Evia, V. 2018. *Salud ambiental y antropología médica crítica. Aportes desde una investigación sobre exposición a plaguicidas agrícolas en Uruguay*. Inchan Tecolotl: CIESAS
- Faria, N. M. X., A. G. Fassa & L. A. Facchini 2007. Intoxicação por agrotóxicos no Brasil: os sistemas oficiais de informação e desafios para realização de estudos epidemiológicos. *Ciência & Saúde Coletiva* (12): 25-38.
- Farmer, P. 2004. An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology* (45): 305-325.
- Figueredo, S. 2012. "Intermediación laboral y organización del trabajo en el contexto de expansión agrícola uruguayo". Magister en Ciencias Agrarias opción Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.

- Finkelman, J. 1996. Chemical safety and health in Latin America: An overview. *Science of the total environment* (188): S3–S29.
- Foladori, G. 2001. *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*. México: Universidad de Zacatecas.
- Gainza, P. P. y M. Viera. 2009. Estamos rodeados: agronegocios, derechos humanos y migraciones. El caso uruguayo.
- Galeano, P. 2017a. “Los cultivos transgénicos en Uruguay y en el mundo”. En: *20 años de cultivos transgénicos en Uruguay*. Montevideo: REDES AT.
- _____. 2017b. “Impactos de los cultivos transgénicos en el ambiente y en la salud”. En *20 años de cultivos transgénicos en Uruguay*. Montevideo: REDES AT
- Galeano, P. et al. 2016. Cultivos transgénicos en Uruguay. Aportes para la comprensión de un tema complejo. Cartilla de difusión (available on-line: <http://colectivoogm.blogspot.com>).
- Gamlin, J. 2013. “Pesticides, maternal and child health: experience and the construction of knowledge among the Huichol”. UCL (University College London).
- _____. 2016. Huichol migrant laborers and pesticides: structural violence and cultural confounders. *Medical anthropology quarterly* (30): 303-320.
- García Préchac, F. et al. 2010. *Intensificación agrícola: Oportunidades y Amenazas para un país productivo y natural*. Montevideo: CSIC.
- Gutiérrez Strauss, A. M. et al. 2013. Veneno para plagas: una aproximación desde la antropología cognitiva sobre exposición laboral, efectos en salud y calidad de vida de los aplicadores de plaguicidas del sector informal rural. *Revista Científica Salud Uninorte* (29).
- Gyurkovits, F. 2014a. Brotes de soja. la diaria, 29 July, Nacional (available on-line: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/7/brotes-de-soja/>, accessed 18 June 2018).
- _____. 2014b. Cronología de denuncias. la diaria, 29 July, Nacional (available on-line: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/7/cronologia-de-denuncias/>, accessed 18 June 2018).
- _____. 2014c. Cronología de denuncias (segunda parte). la diaria, 5 August, Nacional (available on-line: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/8/cronologia-de-denuncias-segunda-parte/>, accessed 18 June 2018).
- _____. 2014d. Sorgo amargo. la diaria (available on-line: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/11/sorgo-amargo/>, accessed 4 September 2018).
- Hammersley, M. y P. Atkinson. 1994. *Etnografía: métodos de investigación*. Paidós.
- Haro, J. A. 2000. *Cuidados profanos: una dimensión ambigua en salud*. In *Medicina y Cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina*. Barcelona: Bellaterra.
- _____. 2007. Globalización y salud de los trabajadores: Jornaleros agrícolas y producción de uva en Pesqueira, Sonora. *Tegión y sociedad* (19): 73-105.

- _____. 2011. *Epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Heinzen, J. y N. Rodríguez 2015. "Procesos de trabajo y salud laboral de trabajadores rurales de monocultivos extensivos en el área de influencia de la ciudad de Young". En: *Trabajos completos del III Congreso uruguayo de sociología. Nuevos escenarios sociales, desafíos para la sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR. Montevideo, Uruguay.
- Holmes, S. M. 2011. Structural vulnerability and hierarchies of ethnicity and citizenship on the farm. *Medical Anthropology* (30): 425-449.
- Hyland, C. y O. Laribi 2017. Review of take-home pesticide exposure pathway in children living in agricultural areas. *Environmental Research* (156): 559-570.
- Ingold, T. 2012. *Ambientes para la vida*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Ingold, T. y G. Palsson. 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge University Press.
- Kleinman, A. 1988. *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*. New York: Basic Books.
- Lafferty, Janna 2012. Re-describing Diabetes: Toward A Political Ecology of Health and Bodies. 'anthropologies' A collaborative online project (available on-line: <http://www.anthropologiesproject.org/2012/09/re-describing-diabetes-toward-political.html>, accessed 10 June 2018).
- Lapitz, R., G. Evia y E. Gudynas. 2004. *Soja y carne en el Mercosur. Comercio, ambiente, y desarrollo agropecuario*. Montevideo: Coscoroba.
- Leites Cartagena, V. 2009. Estudios de fauna íctica en salto grande. Comisión técnica mixta de salto grande. Jornadas de actualización, Comisión Administradora del Río Uruguay (CARU).
- Levigard, Y. E. y B. Rozemberg. 2004. A interpretação dos profissionais de saúde acerca das queixas de 'nervos' no meio rural: uma aproximação ao problema das intoxicações por agrotóxicos. *Cadernos de Saúde Pública* 20, 1515-1524.
- Little, P. C. 2016. New Toxics Uncertainty and the Complexity Politics of Emerging Vapor Intrusion Risk. In *A Companion to the Anthropology of Environmental Health*, 281-301. Wiley-Blackwell (available on-line: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118786949.ch14>, accessed 13 June 2018).
- Mañay, N., O. Rampoldi, C. Alvarez. *et al.* 2004. Pesticides in Uruguay. *Reviews of environmental contamination and toxicology*, 111-138. Springer.
- Manta, E., H. Cancela y F. Garcia-Préchac 2013. *Informe sobre la calidad del agua en la cuenca del Río Santa Lucía: estado de situación y recomendaciones*.
- Menasche, R. 2004. Capinar: verbo conjugado no femenino? Notas de pesquisa sobre gênero e percepções de risco na agricultura familiar. *Cuadernos de desarrollo rural*.
- Menéndez, E. L. 1998. Estilos de vida, riesgos y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes. *Estudios Sociológicos* (16): 37-67.

- _____. 2005. El modelo médico y la salud de los trabajadores. *Salud colectiva* (1): 9-32.
- _____. 2008. Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades. *Región y sociedad* (20): 5-50.
- _____. 2009. *De sujetos, saberes y estructuras : introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar Editorial
- _____. 2011. "Modelos, experiencias y otras desventuras". En: *Epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Menéndez, E. L. y H. G. Spinelli. 2006. *Participación social: ¿para qué?* Lugar Editorial.
- MGAP. 2015. Regiones agropecuarias del Uruguay. Uruguay.
- Mora Bayo, M. 2011. Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político. In Luchas "muy otras" (eds) B. Baronnet, M. Mora Bayo & R. Stahler-Sholk. (UAM, CIESAS). México.
- Muñoz, A. 2015. Rodeados. la diaria (available on-line: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/3/rodeados/>, accessed 4 September 2018).
- Narbondó, I. y G. Oyhantcabal. 2011. *Radiografía del agronegocio sojero: descripción de los principales actores y de los impactos socio-económicos en Uruguay*. Edición ampliada y actualizada a 2010. Montevideo: REDES AT.
- Nardo, D. 2011. "Estudio del impacto de plaguicidas utilizados en el cultivo de soja y en otras actividades agrícolas sobre las especies acuáticas de consumo humano en el Área Protegida Laguna de Rocha". Tesis de maestría en nutrición con énfasis en Salud pública., Universidad Católica, Montevideo, Uruguay.
- Nardo, D. *et al.* 2015. Determinación de Glifosato mediante inmunoensayo enzimático (ELISA) en el Paisaje Protegido Laguna de Rocha y su entorno, Uruguay. *INNOTEC* 64-70.
- Nota, C. y M. Ávila (eds.) 2010. Report from the 1st National Meeting Of Physicians In The Crop-Sprayed Towns.
- Oliva, A., R. Biasatti, S. Cloquell, *et al.* 2008. ¿Existen relaciones entre los factores ambientales rurales y la salud reproductiva en la Pampa Húmeda Argentina? *Cadernos de Saúde Pública* (24): 785-792.
- Osorio, R. M. 2001. *Entender y atender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*. México: CIESAS.
- _____. 2011. "Construyendo puentes y abriendo caminos. La cultura médica materna como vía de aproximación a la epidemiología sociocultural". En: *Epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- _____. 2016. "Cultura de atención médica materna en las enfermedades infantiles". En: *Antropología Médica e interculturalidad*. pp. 201-213. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Peterson, J. 2003. "Plaguicidas, efectos en la salud y resistencia ciudadana". En: *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América Latina* San Luis Potosí: Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México.
- Prüss-Üstün, A. *et al.* 2016. *Preventing disease through healthy environments: a global assessment of the burden of disease from environmental risks*. Geneva, Switzerland: World Health Organization.
- Quandt, S. A. *et al.* 1998. Farmworker and farmer perceptions of farmworker agricultural chemical exposure in North Carolina. *Human Organization* 359-368.
- Quandt, S. A. *et al.* 2006. Workplace, Household, and Personal Predictors of Pesticide Exposure for Farmworkers. *Environmental Health Perspectives* (114): 943-952.
- REDES AT 2014. Crecimiento de la Agricultura y el uso de Agrotóxicos en Uruguay (available on-line: <https://www.redes.org.uy/wp-content/uploads/2014/03/Folleto-Agr-y-Agrotoxicos-Redes-WEB.pdf>, accessed).
- Renfrew, D. 2007. Justicia ambiental y contaminación por plomo en Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: UNESCO y Nordan Comunidad.
- _____. 2009. In the margins of contamination: Lead poisoning and the production of neoliberal nature in Uruguay. *Journal of Political Ecology*. (16): 87-103.
- _____. 2011. Uruguay: el plomo y la justicia ambiental. *Ecología Política* 82-89.
- _____. 2013. "We Are Not Marginals" The Cultural Politics of Lead Poisoning in Montevideo, Uruguay. *Latin American Perspectives* (40): 202-217.
- _____. 2016. "We want to Know what we're Breathing": Cement Factories and Contested Environmental Illness in Minas, Uruguay. *Toxic News* (available on-line: <https://toxicnews.org/2016/02/02/we-want-to-know-what-were-breathing-cement-factories-and-contested-environmental-illness-in-minas-uruguay/>, accessed 19 June 2018).
- Rios, M. 2012. "Evaluación participativa de impactos de los plaguicidas utilizados en soja y forestación en un área protegida y su cuenca". Maestría en Ciencias Ambientales, Facultad de Ciencias, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Ríos, M., N. Zaldúa y S. Cupeiro 2010. *Evaluación participativa de plaguicidas en el sitio RAMSAR, Parque Nacional Esteros de Farrapos e Islas del Río Uruguay*. Vida Silvestre Uruguay, Montevideo.
- Ríos-González, A., K. Jansen y H. J. Sánchez-Pérez 2013. Pesticide risk perceptions and the differences between farmers and extensionists: Towards a knowledge-in-context model. *Environmental research* (124): 43-53.
- Rivas, M. 2010. "Valorización y conservación de la biodiversidad en Uruguay". En: *Intensificación agrícola: Oportunidades y Amenazas para un país productivo y natural*. Montevideo: CSIC.

- Rodríguez, N. y J. Heinzen. 2017. Producciones de sentido en torno a la exposición a agroquímicos. El caso de la ciudad de Young. *INNOTEC* 115-124.
- Romero, S. 2010. "Discusión conceptual antropológica en el marco del abordaje ecosistémico". En: *Abordaje ecosistémico para prevenir y controlar al vector del dengue en Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República.
- Santos, C. et al. 2010. "Las temporalidades como desafío para la integración de actividades de extensión en proyectos interdisciplinarios". En: *En clave inter 2010*. Montevideo: Espacio Interdisciplinario, UdelaR.
- Saxton, D. I. 2015a. Ethnographic movement methods: anthropology takes on the pesticide industry. *Journal of Political Ecology* (22) 368.
- _____. 2015b. Strawberry Fields as Extreme Environments: The Ecobiopolitics of Farmworker Health. *Medical Anthropology* (34): 166-183.
- Schwartz, N. A. et al. 2015. "Where they (live, work and) spray": Pesticide exposure, childhood asthma and environmental justice among Mexican-American farmworkers. *Health & Place* (32): 83-92.
- Shapiro, N. 2015. Attuning to the Chemosphere: Domestic Formaldehyde, Bodily Reasoning, and the Chemical Sublime. *Cultural Anthropology* (30): 368-393.
- Singer, M. 2011. Down cancer alley: the lived experience of health and environmental suffering in Louisiana's chemical corridor. *Medical Anthropology Quarterly* (25): 141-163.
- _____. 2016. "Introduction". En: *A Companion to the Anthropology of Environmental Health*. pp. 1-17. Wiley-Blackwell.
- Singer, M. y H. Baer. 2011. *Introducing Medical Anthropology*. Altamira: Paperback.
- Soutullo, A. et al. 2013. Impactos socioambientales de la expansión agrícola en Uruguay: una mirada interdisciplinaria al proceso de "sojización". En: *Evaluación de los cambios de estado en ecosistemas degradados de Iberoamérica*. Buenos Aires: CYTED.
- Taran, L., C. Ortega y A. Laborde 2013. *Intoxicaciones por plaguicidas agrícolas y veterinarios en el Uruguay*. Montevideo: Departamento de Toxicología. Facultad de Medicina. UDELAR.
- Tiscornia, G., M. Achkar y A. Drazeiro. 2014. Efectos de la intensificación agrícola sobre la estructura y diversidad del paisaje en la región sojera de Uruguay. *Ecología austral* (24): 212-219.
- Widger, T. 2014. Pesticides and global health: 'ambivalent objects' in anthropological perspective. *Somatosphere*.
- Yáñez, L. et al. 2002. Overview of human health and chemical mixtures: problems facing developing countries. *Environmental Health Perspectives*, (110): 901-909.
- Ye, M. et al. 2013. Occupational Pesticide Exposures and Respiratory Health. *International Journal of Environmental Research and Public Health* (10): 6442-6471.

Trekking, rafting y kayak: deportistas/activistas, naturaleza y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental¹

BETTY FRANCIA

Sobre la comuna de San José de Maipo, donde conviven naturaleza, activismo ambiental y deporte

La comuna de San José de Maipo (llamada comúnmente Cajón del Maipo), se encuentra al suroriente de la Región Metropolitana, en la zona central de Chile y tiene una superficie de 4.989 km². El Cajón del Maipo, tal como es conocido popularmente, se encuentra a 50 km al sureste de la ciudad de Santiago, en una zona montañosa de la cordillera de Los Andes. Es un valle compuesto por diversos poblados a las orillas del río Maipo, el de mayor densidad es San José de Maipo. Tiene aproximadamente 15.083 habitantes (ine Chile, 2013). Se caracteriza por ser semirrural y por el desarrollo de actividades deportivas vinculadas a la “naturaleza”, entre las que destacan trekking, escalada, rafting, cabalgatas, pesca y kayak. Es una de las tres comunas pertenecientes a la provincia Cordillera (Pladeco 2010).

Para el Cajón del Maipo, el turismo representa un sector productivo que contribuye de manera importante al desarrollo de esta área semirrural y al comercio local. Esto quedó de manifiesto en 2001 cuando el Servicio Nacional de Turismo declaró esta comuna como zona de interés turístico.

Como la ciudad de Santiago está cerca del río Maipo, el sector alto del cauce del río ha sido vastamente aprovechado para proveer de energía a la ciudad. Esta cuenca tiene seis centrales hidroeléctricas. Desde el punto de vista político-administrativo, la cuenca del río Maipo abarca prácticamente la totalidad del territorio de la Región Metropolitana, parte de la quinta región, Valparaíso, y la sexta región, Bernardo

1 Original tomado de: Francia, Betty. Trekking, rafting y kayak. Deportistas/activistas, naturaleza y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental. *Revista Trama*. (10): 26-36.

O'Higgins. En la cuenca existen 163 localidades pobladas, de las cuales 22 son ciudades y el resto corresponde a poblados y asentamientos rurales. En la comuna de San José de Maipo, se está construyendo el Proyecto Hidroeléctrico Alto Maipo (en adelante, pham) de generación de energía hidroeléctrica, que contempla la construcción de dos centrales: Alfafal II y Las Lajas. Estas centrales se ubicarán en la microcuenca del río Colorado; se construirán 70 km de túneles por donde se entubará el agua, lo que tendrá un impacto directo en los ríos Colorado, Yeso y Volcán y, de manera indirecta, en el río Maipo. Esta es la diferencia sustancial con una central de paso, ya que el río será entubado y ese impacto se produciría por la disminución de su caudal entre las localidades de San Gabriel hasta Las Lajas.

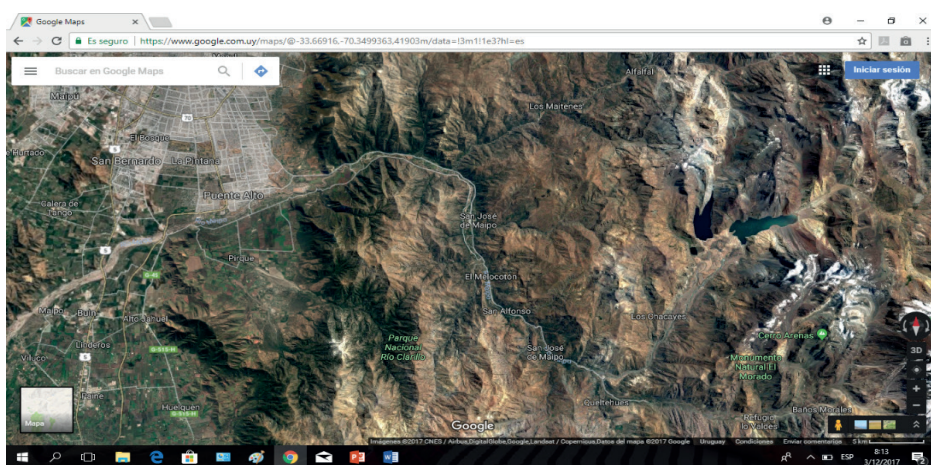


Imagen 1. Territorio de la cuenca del río Maipo y del área metropolitana de la ciudad de Santiago de Chile.

En octubre de 2007, se conformó la agrupación social llamada Coordinadora Ciudadana de los Ríos del Maipo (en adelante, la Coordinadora), integrada por las estas organizaciones: Asociación Gremial de Guías y Operadores Turísticos del Cajón del Maipo, Asociación Gremial de Empresarios Turísticos y Hoteleros del Cajón del Maipo, Cámara de Turismo San José de Maipo, Cámara de Turismo de Pirque, Agrupación Prodefensa del Río Maipo, Sindicatos de Areneros Artesanales, Federación de Trabajadores y Profesionales de Aguas Andinas e Instituto del Río Colorado. Esta agrupación se opone a la instalación del pham, ya que considera que afectará negativamente la calidad de vida y las actividades económicas desarrolladas, en especial aquellas relacionadas al sector turístico, y afectará asimismo la disponibilidad de agua potable y de riego. La Coordinadora se define como una organización que fusiona a hombres y mujeres que se relacionan de manera cercana con el Cajón del Maipo asociados desde el año 2007. Se reúnen de forma periódica en asambleas abiertas a la comunidad; quienes

asisten son mayoritariamente habitantes del Cajón, empresarios y productores de la zona. En la Coordinadora colaboran profesionales de diversas disciplinas, por ejemplo, ingenieros hidráulicos, ingenieros en recursos naturales, geólogos, abogados, contadores, periodistas, artistas y, mayormente, deportistas amateurs y profesionales.

En esta zona y en la Coordinadora, la identidad y la cultura dialogan con la zona rural. Un gran porcentaje de personas de esta área viajan a la ciudad de Santiago a trabajar todos los días, hay familias dedicadas al turismo o a sectores como el de los arrieros, que mantienen sus tradiciones de mover los animales según periodos de invernadas y veranadas.

En el transcurso del trabajo de campo realizado entre 2014 y 2017, se observa un fuerte vínculo con la naturaleza a través de la práctica de deportes extremos, en algunos casos, y de la práctica amateur, en otros, pero siempre en contacto directo con la naturaleza. En el Cajón del Maipo la práctica deportiva extrema en ese ámbito natural es cotidiana. Aquí se pretende conectar la implicancia, la dependencia y la percepción de la naturaleza que tiene la práctica de algunos deportes extremos que practican los activistas ambientales de la Coordinadora. Los deportes que se practican en el Cajón del Maipo están directamente vinculados a la naturaleza: trekking, escalada, rafting y kayak, pero no son los únicos. También un gran número de visitantes practican, de forma no profesional, tirolesa, pesca, caza o cabalgatas. Para enriquecer este análisis, sería interesante que fueran abordados a futuro, puesto que con ellas el deporte se transforma en un atractivo turístico en ese espacio natural que invita a pensar si no se transforma en una forma de resistencia más para el movimiento ambiental #NoAltoMaipo.

De los encuentros con los activistas ambientales en los espacios de militancia como las marchas, las actividades de difusión del conflicto, los actos públicos, surgió de inmediato que todos practicaban alguna actividad deportiva vinculada a la naturaleza, desde caminatas hasta deportes extremos. En las marchas regionales o nacionales que se llevan adelante en Santiago centro, llegan con indumentaria y artículos vinculados a la actividad deportiva, tales como canoas, remos, botes, cascos. Esto genera una escenificación de la marcha, que expresa que las formas de habitar el Cajón del Maipo son muy diferentes a las formas de la ciudad. Esas *performances* del conflicto ambiental hacen que objetos cotidianos en el paisaje del Cajón se transformen en exóticos en la ciudad, pero son conectores de realidades ecodependientes. Ese es el principal objetivo que tiene concurrir a las marchas con indumentaria deportiva de estas características.

En la Coordinadora, entonces, se pueden identificar con claridad tres categorías de integrantes: 1. Los activistas ambientales, conformados por sectores vinculados a la producción, donde se incluye a los areneros, a los arrieros y a quienes se

dedican al turismo y a la hotelería. 2. Los activistas ambientales deportistas no profesionales, que no viven en el Cajón y se vinculan con la Coordinadora por su preocupación por el impacto del proyecto en la calidad del agua y del ambiente. 3. Los activistas ambientales deportistas profesionales.

Son ellos quienes en sus prácticas deportivas de intenso contacto con la naturaleza dan a conocer el movimiento ambiental y el conflicto instalado desde el deporte, pero también presentan impactos negativos, por ejemplo, el económico, la calidad del agua, el riesgo de sequía, el impacto a la biodiversidad, entre otros, a mediano y largo plazo.

Como antropóloga, la aproximación a la percepción de la naturaleza de los activistas ambientales presentó un desafío interesante: para percibir es indispensable involucrar el cuerpo, estar, exponerse, sentir frío, calor, aromas, sabores. Esa condición de involucramiento hace una diferencia importante entre los discursos de los deportistas en contacto intenso con la naturaleza y entre quienes la contemplamos o valoramos por otros servicios ambientales, económicos o políticos.

Una de las actividades con mayor desarrollo es el andinismo. Si bien hay activistas deportistas profesionales involucrados, es una actividad de fácil acceso a quienes no practican el deporte de manera habitual, compuesto por diferentes circuitos asociados a diferentes escalas de complejidad y resistencia física. En cuanto a esta actividad, un activista deportista expresa de la siguiente forma su participación en un club de andinismo:

Ahora ya eres parte de un engranaje, hay compañeros con las mismas metas, estoy en un club de andinismo, un club de montaña, hace veinte años hacíamos trabajos con niños que estaban en situación de riesgo social y queremos retomar eso para niños que no tienen acceso a deportes. Queremos disfrutar de la naturaleza, por eso además tenemos un refugio.

El andinismo es una práctica inclusiva tal como él la describe: permite que desde niños se pueda llevar adelante alimentando ese “disfrute” de la naturaleza.

Tomás (activista y deportista) cuenta que:

Deportistas profesionales y amateurs practican sus disciplinas en alguna de las localidades del Cajón del Maipo, como los cultores de escalada libre que encuentran en El Manzano, El Melocotón, San Alfonso y Boyenar, sitios ideales para su actividad. En el último tiempo han surgido también otros lugares para este deporte, tales como El Hongo y La Mina,

en las inmediaciones de Baños Morales, y el sector de Las Melosas. Otros deportes que se practican en la zona son pesca en lagunas (en el sector de El Canelo), trekking (en El Melocotón, San Alfonso, Boyenar, Baños Morales, Lo Valdés), mountain bike (en Baños Morales, en el sector embalse El Yeso), rafting (en San Alfonso), kayak (en la mayoría de los ríos) y windsurf y kayak de travesía durante el verano (en el área del embalse El Yeso). El andinismo ha encontrado en estas cumbres, paredes y hielos un ambiente ideal para su desarrollo.

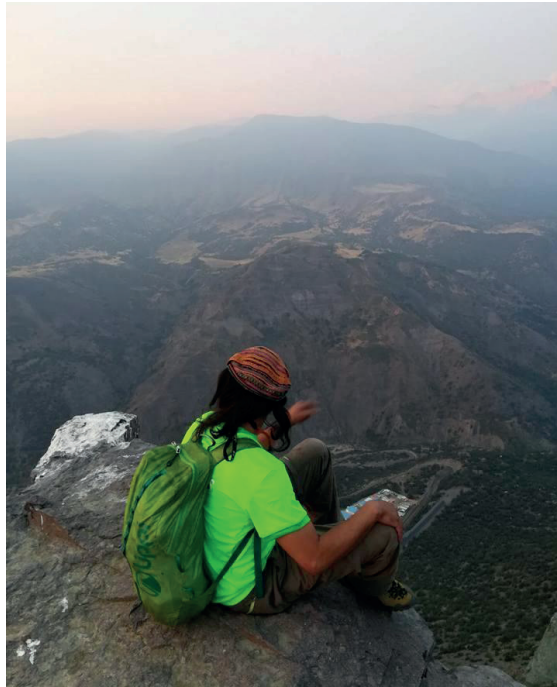


Imagen 2. Imagen de acervo Luis Emilio, andinista y activista ambiental.²

Estrategia metodológica de una antropóloga no deportista

En el marco de la tesis doctoral, la propuesta metodológica de investigación se reubica dentro de las estrategias cualitativas, enfocada en el estudio de caso etnográfico. Se llevaron a cabo observaciones, observación participante y entrevistas en profundidad. Como las conversaciones que el investigador tiene en

² Está bajo licencia de Creative Commons , podés acceder a través de este link: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10214835977002517&set=pb.1519156518.-2207520000..&type=3&theater>

el campo pueden ser tomadas como entrevistas, estas tienen un fuerte componente de cotidianeidad. Así, lograban explicarse con claridad las dinámicas vinculadas al activismo, los cambios vividos en el día a día como resultado de la construcción de la obra de infraestructura del proyecto hidroeléctrico, qué los impulsa a defender un río, una montaña, cómo perciben el paisaje en el que viven y cómo lo visualizan a futuro. Finalmente, la conversación casual aportó elementos muy esclarecedores a entrevistas previas y a la observación misma. De esta manera, esas instancias eran fructíferas para comenzar a entender sobre relaciones, lugares, acontecimientos o motivos. El presente artículo recoge de las entrevistas alusiones al deporte, a la defensa de la biodiversidad del Cajón por los beneficios que genera el deporte en la naturaleza para atraer el turismo local. También, contempla los motivos de oposición al pham, en los que se destaca el impacto negativo a las posibilidades de continuar realizando actividades deportivas en ese entorno natural.

La Escuela de Chicago introdujo la entrevista en profundidad, la historia de vida y la observación participante (Gutiérrez y Delgado 1994: 143). De esta forma, le dieron impulso al método cualitativo, que consiste en la observación directa, en la interacción social con los actores sociales investigados y en entrevistas informales.

La observación no es pura e inmaculada, implica la absorción de lo observado en un marco referencial o fondo, que es el que le dará sentido [...] Los datos en última instancia no pueden dejar de ser una selección de la experiencia en función de los fines y de las expectativas que el observador alimenta, y no pueden evitar ser influidos –y, quizá, determinados– por el marco de referencia con el cual son asimilados, y las teorías asimiladas que preceden a la observación. (Martínez 2008: 22-24).

El trabajo de campo en el Maipo se caracterizó por tiempos de espera y por la calma de la zona rural, donde los ritmos de la naturaleza acompañan el cotidiano. El amanecer da comienzo a las actividades, se pausa para almorzar, hay momentos de reflexión, luego se pone el sol y se cena (Guber 2001). Los tiempos de espera en el Maipo posibilitaban espacios para recorrer el Cajón, tomar mate, contemplar el paisaje, admirar las aguas rápidas del río, que más de una vez me detuvieron para que simplemente escuchara el sonido profundo de sus aguas, observara su vegetación verde intensa y admirara la neblina constante, que durante tres inviernos aprendí a disfrutar. No faltaron las tardes de espera en silencio en la plaza de San José de Maipo, lugar de feria de artesanos, viendo pasar trabajadores, estudiantes, mientras llegaba la hora de encuentro con los integrantes de la Coordinadora.

Kayak, tirolesas, botes y vehículos con equipo de montaña hacen al paisaje del Cajón del Maipo. En mi caso, para nada acostumbrada a practicar deportes –mucho menos, extremos–, todo me generaba curiosidad, los insumos utilizados para practicar deporte daban cuenta de un despliegue físico importante de fuerza


y destreza. El conocimiento que requiere la práctica de deportes extremos es multidimensional, implica conocer el propio cuerpo del deportista, conocer y dominar los insumos utilizados de los que muchas veces dependen sus vidas y, algo no menor, conocer la naturaleza en la cual realizan la práctica, los rápidos, la montaña, los caminos, el viento, las tormentas y más. Según Luis, activista y deportista:

En la montaña todo cambia a los diez segundos, a los diez minutos, puede estar un sol radiante y todo volverse lluvia, nevisca y, quizá va a sonar raro, pero eso nos hace comprender que somos emocionales y que nuestras emociones no las controlamos porque hay cosas heredadas, fortalecemos el carácter y desarrollamos una destreza, habilidades que muchas veces no las tenemos muy claras.

En el trabajo de campo, el vínculo con los activistas deportistas se limitaba a observar, a compartir espacios y a entrevistarlos en relación con los motivos de oposición al pham. Fui incapaz de aceptar una invitación a realizar alguna de esas prácticas deportivas, salvo caminar por la orilla del río que, dependiendo de la intensidad, podría ser una práctica deportiva en sí misma.



Imagen 3. En Santiago de Chile (Centro), los activistas y deportistas trasladan sus botes a marcha por el agua.³

3 Imagen de la Coordinadora Ciudadana de los Ríos del Maipo.2013. Está bajo licencia de Creative Commons , podés acceder a través de este link: <https://www.facebook.com/NoAlProyectoAltoMaipo/photos/a.413929418644894/480966455274523/?type=3&theater>

Un paisaje y una naturaleza absolutamente distinta a la uruguaya ya implicaba un tiempo de adaptación. Más allá de ser una naturaleza habitable, requiere cierta destreza física, que forma parte de la vida de quienes nacen en el Cajón del Maipo.

Naturaleza como espacio deportivo

Los activistas deportistas del movimiento #NoAltoMaipo han nacido en el Cajón del Maipo y en sus vidas cotidianas mantienen un contacto intenso con la naturaleza, tal como lo expresa un activista deportista:

La montaña es un testimonio de vida, tenerlas siempre presente, mirando el patio de su casa, es como al tipo que está sentado a la orilla del mar escuchando romper la ola, el sonido eterno de una ola y otra ola, la montaña está ahí presente y primero fue como un juego, después, un ejercicio, después, una competencia y hoy día es disfrutar la montaña, la soledad si lo hago solo o el silencio, poder escuchar la naturaleza.

Pero allí todo se transforma en oportunidad, con todo disponible en un mismo escenario y según Carles Feixa, todo en un mismo universo simbólico: “El escenario de la naturaleza recuperada, el universo de las emociones controladas; la naturaleza como reclamo, como decorado salvaje, la naturaleza exotizada” (1995: 37).

Tal como plantea Feixa, en las sociedades preindustriales el riesgo físico y el contacto directo con la naturaleza formaban parte de la vida cotidiana, donde las emociones corporales se vivían en contextos como la fiesta, la guerra, la religión o la subsistencia, sin que fuera posible diferenciar bien cada uno de estos ámbitos. El deporte moderno las reglamenta y les otorga un sentido competitivo que trasciende el sentido original de carácter productivo, religioso o festivo.



Imagen 4. Activistas deportistas en el río, previo a la salida con turistas realizan charlas donde comparten la situación del conflicto instalado. Enero 2017, Cajón del Río Maipo.⁴

Asimismo, Giddens (1993) considera que para realizar las nuevas prácticas deportivas la sociedad posmoderna tiene la capacidad de transformar la naturaleza hasta originar sus propios “entornos creados”. Ello refiere a la disponibilidad de lugares donde poder realizar sus prácticas deportivas con mayor o menor intervención como pistas de esquí, escuelas de escalada, canales artificiales de aguas bravas, circuitos arborícolas, circuitos de orientación, etcétera. Más allá de esa capacidad de transformar, en el Cajón del Maipo predominan las ofertas de prácticas deportivas en la naturaleza no intervenida; si bien se encuentran disponibles pistas de esquí, son los deportes en el río sin intervención y en la montaña los que ganan protagonismo.

Para ello se requiere una intensa conexión y conocimiento del paisaje natural. Aquí dialoga con la percepción de la naturaleza de los activistas (la mayoría nacidos en el Cajón) la intervención en la naturaleza para producir “entornos creados”. En términos de Giddens, se refiere a una naturaleza desconocida donde la seguridad para la práctica de deportes debe ser también generada, ya que no proviene del conocimiento de un guía local que se mueva con seguridad en un entorno que le es familiar y propio.

4 Esté bajo licencia de Creative Commons , podés acceder a través de este link: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10211629509762840&set=pb.1519156518.-2207520000.&type=3&theater>



Imagen 5. Acervo de Luis Emilio y Josefa Macarena (padre e hija, activistas y andinistas).⁵

Tal como expresa Luis, activista y deportista:

Subir a una montaña es estar en lo más alto, pero a su vez en lo más profundo de la tierra, cuando subís a un volcán y te conectás con lo más profundo del universo que son las montañas. Hacerlo en compañía, con amigos, estar preocupado por el otro y que el otro te cuide. Ahí el liderazgo es muy generoso, no todos los días uno va a estar bien, uno se cansa, tiene dolores, frío, sueño, hambre y hay que tener buen espíritu, a veces cuando el cuerpo te vence, la mente gana al cuerpo y cuando el cuerpo se cansa, un gran espíritu.

5 Está bajo licencia de Creative Commons , podés acceder a través de este link: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10213434885936116&set=pb.1519156518.-2207520000.&type=3&theater>

En cuanto a la práctica deportiva en la montaña, se hace en distintos formatos, ya sea como una experiencia puntual en una visita turística, recreación o como práctica deportiva con una rutina asociada e incluso con ámbitos de competencia en distintas dimensiones (local, nacional e internacional). El montañismo de gran altura cuenta con una historia rica en protagonistas, que incluye desde poetas del siglo xiv hasta miembros de la expedición de Hernán Cortés (Jiménez, 2010).

En la zona del Cajón se encuentran tres santuarios de la naturaleza. Como plantea Feixa (1995), las actividades físicas de aventura en la naturaleza se han revestido de una compleja escenografía ceremonial. Estos santuarios naturales están rodeados por infraestructuras turísticas, almacenes de reliquias, puntos de encuentro y plegaria, presencia de especialistas (técnicos, monitores, animadores) y una escenografía estética (pósters, vestuario, colores, emblemas). Se delimitan los espacios de aventura, es decir, un entorno físico y simbólico que contribuye a dotar de contenido ceremonial todas las actividades que se realizan. Se genera un ambiente de conexión de aquí y ahora con la naturaleza, donde los sentidos y el cuerpo se involucran, y todo predispone a la persona a vivir una aventura. Las emociones acompañan el trayecto:

Al principio cuando uno llega a la montaña se siente un gurí chico, siente euforia, como si hubiera ganado un partido de fútbol con su equipo. Pero cuando uno va creciendo, es todo el esfuerzo de caminar varios días con su peso físico, con la carga, llega más calmado, contempla de mejor manera tratando de grabar en minutos lo que uno hizo, de agradecer a Dios, a la montaña que nos siga cuidando, la meta siempre es volver sano y salvo, llegar con tu grupo y si vas solo, volver es lo más importante.

El río Maipo le da sentido al paisaje en toda su extensión. El paisaje lo incluye y se moldean mutuamente en montañas, embalses, cascadas. La práctica deportiva de rafting o kayak se encuentra ampliamente difundida y cuenta con guías locales de vasta experiencia en su práctica.

Los deportistas con práctica son quienes, por lo general, cuentan con todos los recursos disponibles para quien va a practicar deporte en instancias de ocio y se encuentran vinculados a emprendimientos en la zona:

Guías, porteadores y cocineros, agencias de viajes, parques naturales, deportistas profesionales, aeropuertos, fabricantes de material deportivo... nuevos proveedores de emociones y aventuras de alquiler, que ven en estos parajes una fuente de ingresos de creciente productividad, cuyo valor al alza se incrementa según la inventiva humana. Es capaz de hacer la gesta más asequible en términos de economía física y sufrimiento, bien

más intensa y variada en sus posibilidades de ocio y disfrute. (Jiménez 2010: 908).

La montaña es un espacio revelador, ante una naturaleza que perciben como incontrolable, cambiante de un instante a otro, al igual que las emociones, como comparte uno de los activistas deportistas al recordar una experiencia de andinismo:

Hace poco subimos unos cerros y un amigo se puso a llorar, pero no fue el primero, muchas veces me dicen que no es solo por lo que están observando, sino por lo que sienten. Somos tan pequeños bajo el cielo, bajo las estrellas, bajo la luna, un pulso tan mínimo de estadía que transitamos, que por todo el poder que hayas logrado en la vida, en ese momento se siente esa vulnerabilidad.

A partir de la perspectiva ambiental de los activistas, en esa relación mediada por los sentidos y el intenso contacto con la naturaleza del Cajón del Maipo por medio del deporte, en algunos casos desde su infancia, surge la reflexión sobre la incidencia del vínculo naturaleza-deporte y el activismo ambiental. A continuación, se comparten percepciones ambientales y cómo construyen estos deportistas su perspectiva ambiental, que contribuyen a la plataforma de los motivos de oposición al pham, asociado directamente a los impactos en biodiversidad y economía (ingresos por turismo).

Percepción y perspectiva ambiental

Con el marco teórico que ofrece la antropología ecológica y ambiental, se presenta un análisis surgido a partir del trabajo de campo, basándome en el concepto de *percepción* para hacer referencia a un nuevo estado que el individuo tiene sobre sí mismo y el ambiente en el que vive. Esta es una forma de situarnos en el mundo, donde se comprende a las personas y a la naturaleza como inseparables tanto en su definición como en su relación (Descola y Pálsson, 1996). El ambiente pasa a ser un componente activo, la naturaleza se transforma en una fuente de significados, posibilitando estudiar los impactos naturales sobre los grupos humanos (Milton 2002).

A partir del concepto *perspectivas culturales* de Milton, Durand propone el concepto de “perspectivas ambientales como el conjunto de normas, supuestos y valores que resultan de la vivencia del entorno natural y permiten comprenderlo y explicarlo” (2000: 86).

De esta manera, se presenta el concepto de *perspectiva ambiental* como nexo entre cultura, percepción e interpretación.

Este concepto presenta algunas ventajas, según Durand:

No todo en cultura se construye socialmente, es decir, existe la percepción directa como un proceso que genera conocimiento y experiencia; los fenómenos que suceden dentro de la esfera individual cobran importancia y se torna más fácil comprender la existencia de diferentes visiones o vivencias del entorno dentro de un mismo grupo cultural. (2000: 86).

Por otro lado, las conceptualizaciones sobre ambiente responden a las diferentes miradas disciplinarias, a intereses económicos o políticos que las determinan. Las diferentes conceptualizaciones coinciden en la complejidad de darle contenido al concepto *ambiente*, desde la totalidad integrada que opera en función del conjunto de las relaciones entre sus elementos como un todo, y donde la contribución de cada elemento o subsistema afecta al funcionamiento de la totalidad. Esta totalidad está conformada por dos dimensiones: una *natural* y otra *social*, vinculadas a través de las actividades productivas y encuadradas en un estilo de desarrollo que define el modo de relacionamiento entre ambas. Una de las definiciones que cuenta con mayor consenso a nivel mundial es aquella que surge de la Declaración firmada en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, celebrada en 1992 en Río de Janeiro, conocida como Cumbre de la Tierra o Río 92. De allí surge este consenso: “El medio ambiente es el conjunto de componentes físicos, químicos, biológicos y sociales capaces de causar efectos directos o indirectos, en un plazo corto o largo, sobre los seres vivos y las actividades humanas”.

Se parte de una relación entre las perspectivas ambientales y las identidades culturales mucho más compleja, donde en algunos casos una identidad cultural implica cierto entendimiento particular del mundo, pero, en otros, una pluralidad de perspectivas (Milton 1996, en Durand 2000).

Con esta mirada, se considera que los individuos son:

Los portadores de las perspectivas ambientales y que estos tienen la posibilidad de moverse dentro de un espectro geográfico en el que el contexto social, cultural y económico se transforma, las perspectivas ambientales se mantienen como un elemento cultural pero sin estar ancladas o pertenecer de manera exclusiva a una identidad o grupo cultural. (Durand 2000: 87).

El estudio de las perspectivas ambientales puede ayudarnos a explicar cómo algunas personas o grupos sociales perciben y actúan en su ambiente, qué es

exactamente lo que aprecian o rechazan y cómo estas experiencias determinan lo que se considera ambientalmente adecuado o permitido. En los discursos de los activistas deportistas se refleja esta conexión entre lo que perciben y lo que podrían aceptar, aquello que se transforma en impulso para la militancia.

La vida cotidiana de los activistas ambientales de la Coordinadora, en especial la de aquellos deportistas que nacieron en el Cajón y que sus vidas transcurrieron en contacto intenso con la naturaleza, se ve amenazada por la instalación del pham, porque entienden que la construcción de la hidroeléctrica cambiaría radicalmente el entorno natural en el que sus identidades se forjaron. Ellos, junto a arrieros, regantes, areneros, el sector turístico y hotelero se oponen y generan así un movimiento que alcanza escalas regionales y nacionales. Por lo tanto, la percepción de la naturaleza desde su valor conservacionista en la práctica de deportes extremos contribuye a otras dimensiones de la plataforma de reivindicación del movimiento, dialoga con sectores productivos y genera, finalmente, una visión común.

Conflicto socioambiental

La manifestación del problema ambiental como conflicto social implica un cruce de lógicas, tensiones, donde se compite y se transforma el vínculo entre lo público y lo privado. Los problemas ambientales se presentan como externos, cuando la sociedad los comunica se constituye como tal (Díaz y Morales 2010, en Aliste y Urquiza 2012). Los problemas ambientales son configurados por múltiples miradas. Una forma de observarlos es contemplar las distintas lógicas en la que los problemas se desenvuelven.

El conflicto [ambiental] es un tipo particular de conflicto social donde la temática en disputa se refiere a aspectos ambientales. [...] El conflicto resulta de diferentes valores, percepciones o significados que los actores otorgan a acciones o circunstancias que afectan, o pueden afectar, el medio ambiente. (Santandreu y Gudynas, en Taks 2013: 22).

Según esta aproximación, el conflicto surge después de una actividad que modificó un estado dado de la naturaleza o que lo hará de forma previsible. El conflicto sería, entonces, por hegemonizar el significado de un cambio real o potencial: “Los conflictos ambientales se distinguen de otros conflictos sociales por el hecho de que sus contenidos sean interpretados como *propia*mente ambientales por el contexto histórico, social y cultural del que forman parte” (Sepúlveda 1997:158).

A pesar del intento del sistema capitalista de reacomodarse para mantener la acumulación, la experiencia de las dos últimas décadas nos muestra que “estamos

ante una crisis de acumulación constante, en la que el sistema requiere la expansión geográfica y la reorganización espacial para mantener e incrementar la acumulación de capital” (Harvey, 2005:100).

Por ende, Panez, Faúndez y Mansilla afirman que estos ajustes socioespaciales del capital, para el agua en Chile:

Tanto en sus fuentes como en su gestión, ha avanzado en su mercantilización más que en cualquier otro país de la región. Su privatización y arrebato a comunidades campesinas e indígenas ha sido una pieza clave para la expansión de la actividad minera, energética, agroexportadora y la inserción de capital transnacional en el servicio de agua potable de las ciudades luego de las transformaciones neoliberales. (2017: 144).

La violencia ha ocupado un lugar central en la forma de acumulación:

En esta dirección, la realidad cada vez más naturalizada de que miles de familias cuenten con dos horas de agua al día, mientras a escasos kilómetros hay cientos de paltos que cubren de verde los cerros de la provincia de Petorca, resulta de una violencia profunda. (Panez, Faúndez y Mansilla 2017: 144).

Según diferentes autores, como Padilla y San Martín (1994), Claude (1997), el surgimiento de los conflictos ambientales o de otra índole, pero que utilizan la retórica ambientalista, se enmarca dentro del contexto de implantación de la economía neoliberal en los distintos países de Latinoamérica, que en el caso chileno ocurre en un escenario de dictadura y posdictadura. Esta situación se debería a que con la implantación de este modelo económico se han presionado fuertemente los recursos naturales y con ello desencadenado importantes procesos de contaminación y degradación ambiental, ante los cuales han surgido respuestas y movilizaciones ciudadanas, con el propósito de defender el medio ambiente. Respecto a esto último, existen discrepancias teóricas fundamentales, puesto que algunos plantean que efectivamente lo que busca defender la ciudadanía a través de la visibilización de conflictos y de las movilizaciones es el medio ambiente, mientras que para otros lo que se pone en juego en los conflictos ambientales o socioambientales es mucho más que la conservación ecológica (Sabatini y Sepúlveda 1997).



Imagen 6. Salida con el Club de Andinismo Universitario CAU. En sus manos lleva la “polera” con el logo del Movimiento #NoAltoMaipo. Acervo de Josefa Macarena (activista y andinista), imagen en Valle las Arenas 2016.

En este contexto, los deportistas que en muchas ocasiones acompañan a visitantes que llegan a realizar trekking o kayak difunden entre ellos el conflicto que están sosteniendo contra el pham, llevan a las actividades banderas, afiches, camisetas con el logo del movimiento, y se convierten en importantes sensibilizadores y difusores de los motivos de oposición. Ya sea transitando por caminos de difícil acceso a la montaña, navegando el río u observando el paisaje en zonas de obra próximas al proyecto, los activistas deportistas comparten con los visitantes valores, vivencias con la naturaleza y con la zona. En esos momentos donde los visitantes tienen un contacto perceptivo intenso e involucran sus cuerpos, los activistas deportistas ponen en relieve el impacto negativo que tendría un megaproyecto de estas características en un ambiente natural que está propiciando ese momento intenso e inolvidable. Los activistas se convierten, de esta manera, en representantes de esa parte más intensa, prístina, conservacionista de la naturaleza.

Reflexiones finales

En este artículo, la interrogante que guio la reflexión refiere a la temporalidad en relación con la práctica deportiva extrema y al activismo ambiental en contexto natural. Además, si ese vínculo con la naturaleza los impulsa a involucrarse en un movimiento ambiental para defenderla, dado que habilita la práctica y lleva escritas sus historias de vida.

Dice Feixa: “Cada sociedad tiene, pues, sus formas características de aventura organizada en la naturaleza; lo que cambia es la percepción sobre las mismas” (1995: 39). La identidad de los activistas se encuentra fuertemente arraigada al río y al paisaje de montaña. El recuerdo de cómo era el Cajón en la infancia y adolescencia de los activistas reafirma la idea del Cajón como pulmón de Santiago. “Todo explotado, todo seco” es la percepción de una naturaleza maltratada, indefensa fluye la voz de los militantes. Las “aguas ocupadas” modifican el paisaje a partir del control de las aguas del río Maipo, que históricamente fueron manipuladas, pero este megaproyecto las va a ocupar, no dejándolas disponibles, afectando el paisaje, los vínculos y, por lo tanto, la identidad.

Como expresa un activista deportista de la Coordinadora:

La experiencia de la montaña es compartir no solamente lo que uno carga, es compartir también lo que uno tiene adentro, lo mejor de uno, uno va soltando cosas en el tránsito de caminar, las va ordenando, uno quizá puede llegar muy cansado arriba, pero llega aliviado. No siempre la meta es llegar a la cumbre, no siempre la meta es tener una meta física, es quizá pensar en uno vencerse a uno.

Entonces los deportistas tienen una percepción de la naturaleza y su conexión con ella la expresan en un discurso donde no prima la lógica del mercado. Eso es lo que comunican, lo que buscan es llevar a la población a un plano consciente esta forma de sentir y de percibir la naturaleza, recordarles “despertar” una experiencia de intercambio y respeto con ella, que se vincula más a las lógicas conservacionistas, pero también al cuidado de la naturaleza y el agua, pretendiendo una mínima intervención y cambio. Las perspectivas ambientales (Durand 2000) de los activistas, aquello que aprecian o rechazan, determina lo que se considera ambientalmente adecuado o permitido dentro de las líneas conservacionistas o de cuidado.

La percepción de la naturaleza y la historia del paisaje que habitan desde pequeños les dan insumos para ser críticos, entender y oponerse a los efectos de las decisiones que toman otros en sus territorios. Comprender estas percepciones permite entender el impacto social que las comunidades estarían dispuestas a

tolerar en sus territorios, desde ahí se paran para difundir el conflicto y después comunicar las amenazas de un megaproyecto en contexto natural.

Con concepciones distintas de las aguas, de la montaña, de los seres que habitan el Cajón, de las representaciones de la naturaleza, las comunidades, las empresas generadoras de megaproyectos y el Estado entran en conflicto.

Agradecimientos

Quiero agradecer a los activistas de la Coordinadora Ciudadana de los Ríos del Maipo, en especial a quienes practican deportes extremos en la cascada de las Ánimas, quienes me mostraron este mundo desconocido como persona y antropóloga. Larga vida para ellos.

Referencias citadas

- Aliste, E. y Urquiza, A. (comps.) 2010. *Medio ambiente y sociedad: conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas*. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. (comps.) 1999. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Descola, P. y Palsson, G. (coords.) 2001. *Antropología de la naturaleza*. Ciudad de México: Editorial Siglo xxi.
- Durand, L. 2000. De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión técnica sobre la antropología y la temática ambiental. *Revista Nueva Antropología*, XXI, (68). Universidad Autónoma de México: redalyc.
- Feixa, C. 1995. La aventura imaginaria. Una visión antropológica de las actividades físicas de aventura en la naturaleza. *Apunts. Educación física y deporte*, 41, 36-43. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=298074>
- Giddens, A. 1993. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guber, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Harvey, D. 2004 [2005]. *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual clacso. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Instituto Nacional de Estadísticas. 2013. *Censo Nacional de Población y Vivienda*. ine: Santiago de Chile.
- Jiménez, J. 2010. Antropología alpina. Etnografía de una experiencia extremeña en alpinismo. *Revista de Estudios Extremeños*, 66 (2), 877-914.

- Martínez, M. 2008. *La investigación cualitativa etnográfica en educación. Manual teórico-práctico*. Ciudad de México: Editorial Trillas.
- Milton, K. 2002. *Ecologías: antropología, cultura y entorno*. Recuperado: 2014, 23 de agosto. Disponible en: http://www.universidad.edu.uy/retema/files/2013/10/Antropologia_Cultura_Entonno_Milton_K.pdf
- Panez, A., Faúndez, R. y Mansilla, C. 2017. Politización de la crisis hídrica en Chile: análisis del conflicto por el agua en la provincia de Petorca. *Agua y territorio*, 10, 131-148. Jaén: Universidad de Jaén. Disponible en: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/atma/article/view/3614>
- Pladeco. 2010. *Plan de Desarrollo Comunal. San José de Maipo, 2010-2014*. San José de Maipo: Secplac.
- Sepúlveda, C. 1997. "Cultura y conflictos ambientales: la formación social de la demanda ambiental en el caso de Golden Spring". En: Sabatini, F. y Sepúlveda, C. (eds.). *Conflictos ambientales* (pp. 157-194). Santiago de Chile: Publicaciones cipma.
- Taks, J. 2013. "Los desafíos de la antropología para la comprensión de los conflictos socioambientales en Sudamérica". En: RS Machado, C., Floriano dos Santos, C., Ferreira Araújo, C. y Valente dos Passos, W. (coords.). *Conflitos ambientais e urbanos: debates, lutas e desafios* (pp. 21-40). Río Grande: Editorial furg.
- Valles, M. 1997, ed. 2003. *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis.

La semilla como símbolo de lucha y resistencia: la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas¹

LETICIA POLIAK

Introducción

“Las semillas, para el campesino, no constituyen únicamente la fuente de futuras plantas y alimentos: son el lugar en el que se almacenan la cultura y la historia. Las semillas son el primer eslabón en la cadena alimentaria. Las semillas son el máximo símbolo de la soberanía alimentaria”.

Vandana Shiva (2003:18).

El siguiente artículo se enmarca en el estudio de caso de un grupo de pequeños productores familiares, realizado entre los años 2011 y 2013, localizados en la ciudad de Treinta y Tres, en la zona urbana y periurbana de la capital, pertenecientes a la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas, que trabaja en casi todo el territorio nacional. Dicha red es articulada por ONG, sociedad civil e instituciones del Estado. A su vez, la mayoría de sus integrantes también participan de otra red local con el nombre de “Barrios Unidos”, en el cual trabajan fomentando el cultivo e intercambio de variedades de semillas entre los vecinos.

Este trabajo abordó de forma etnográfica sobre las formas de resistencia de economía tradicional y alternativa que generan los movimientos sociales, en oposición al modelo económico capitalista dominante. Además, se indagó acerca del aporte socio-económico del trabajo en red, analizando las relaciones y vínculos productivos de los sujetos que componen este grupo, tanto de forma

1 Original tomado de: Poliak, Leticia. 2018. La semilla como símbolo de lucha y resistencia. La red nacional de semillas nativas y criollas. *Revista Trama*. (8): 35-43.

individual como colectiva, considerando sus diferentes posiciones socio-políticas. Tomamos en cuenta el interés común a todos los participantes de la Red, que es el intercambio, la conservación y la socialización de la semilla. Se observó cómo estos elementos influyen en el sistema socio-productivo local y en su relación con la Red.

Para el presente estudio, como dijimos anteriormente, la metodología que se utilizó, está basada en el método etnográfico; el enfoque etnográfico implica un involucramiento con los sujetos de estudio a los efectos de aprender acerca de sus prácticas y de la compleja relación que estas tienen con sus discursos (Freiman *et al.* 2011). Este método requiere una constante interacción entre el trabajo de campo y el material teórico de base, incluyendo técnicas como la observación participante y las entrevistas. Las técnicas que se utilizaron son entrevistas abiertas a los participantes de la Red, a técnicos vinculados a la temática, así como a referentes de instituciones del Estado. En estas, se intenta indagar sobre la vida cotidiana, adquiriendo las características de las conversaciones informales, y además indagamos en los diferentes discursos políticos y posiciones de los distintos actores involucrados. Se realizaron en total seis salidas de campo, además de encuentros aleatorios para la realización de algunas de las entrevistas. Estas salidas se ejecutaron en varias instancias, en el correr de los 11 meses que llevó el trabajo de campo, dado que había que trasladarse desde Montevideo hasta la ciudad de Treinta y Tres, y ello implicaba tiempo y recursos.

La cuestión de las semillas genéticamente modificadas

Las últimas décadas han estado caracterizadas por las innovaciones biotecnológicas; se ha intensificado y mecanizado la producción de la agricultura, generando cambios no solo en la biología de las especies genéticamente modificadas, sino también acarreando intereses económicos y políticos, alterando la estructura social y cultural de las poblaciones. El desarrollo de la agrobiotecnología basada en la manipulación genética permite producir variedades de cultivos agrícolas más resistentes a plagas y enfermedades, y en general, promete incorporar características deseadas, tales como resistencia a sequías y heladas, y mejores cualidades nutritivas.

Varios estudios sugieren que la rápida difusión e implementación de los Organismos Genéticamente Modificados (OGM) o de cultivos transgénicos en la agricultura comercial estaría modificando el mapa de las ventajas comparativas y competitivas de los países de América Latina, pero con efectos diferenciados sobre los productores de acuerdo a su tamaño, grado de capitalización y acceso a las nuevas tecnologías. En efecto, las implicancias de los cultivos transgénicos para la agricultura de la región han sido fuente de debate y de posiciones encontradas en

diferentes foros², asociadas con diversos grados de incertidumbre científica en la evaluación y percepción del riesgo.

En este contexto las variedades criollas y nativas vienen sufriendo un marcado proceso de expulsión de los sistemas productivos, fundamentalmente debido a dos motivos: la sustitución por variedades mejoradas que se adaptan mejor a paquetes tecnológicos dependientes de altas cargas de insumos externos químicos, y la apropiación de los valores fitogenéticos realizadas por los grandes conglomerados económicos, amparados por el sistema de propiedad intelectual e impulsados por la Organización Mundial del Comercio (REDES 2009). Todo esto es motivo de controvertidas posiciones, generando así redes de resistencia, tanto a nivel local y nacional como internacional, a través de colectivos organizados, articulados por sociedad civil, ONG e instituciones del Estado. Los movimientos sociales están percibiendo cambios en las formas que está adoptando la globalización, y más aún están reconociendo y reconociéndose en nuevas formas de hacer, en nuevas formas de intervención política, nuevos discursos y estrategias de alianzas y, sobre todo, una nueva cultura política que se asentaría sobre el paradigma de la democracia radical como sustrato básico capaz de articular una crítica desde la raíz a la globalización económica, social y cultural, y al uso de los recursos naturales. Se entiende a la democracia radical como “una nueva hegemonía dada por la expansión de los derechos democráticos, generada por la articulación de las reivindicaciones de cada colectivo o grupo con las de los otros (Laclau y Mouffe 1985). Esta nueva hegemonía posibilitaría las condiciones para nuevas relaciones, prácticas e instituciones sociales igualitarias (Mouffe 1999:111-113).

La red de semillas como movimiento sociopolítico

Los ciclos de movilización se caracterizan por ser períodos en los que se van transformando en nuevos movimientos globales: en el caso de Europa emprenden una renovación de su sentido de movilización, del decir (símbolos, discursos), de su hacer (sus repertorios de acción y coordinación) e incluso de su forma de pensar (valores, identidades, sustratos epistemológicos). Es a partir de los años noventa cuando surgen los movimientos antiglobalización, que supusieron una renovación de los movimientos sociales tradicionales, los cuales tenían origen en las primeras fases de las sociedades modernas, aunque no significa que hayan perdido vigencia. Se identificaban con una clase social y sus demandas eran económicas o laborales, con una tendencia a la organización rígida y centralizada. Estos fueron adaptándose y actualizándose a la agenda política neoliberal de la globalización, así como también a la agenda política de la izquierda europea. Los nuevos movimientos sociales se dan en el marco de las sociedades posindustriales

2 Disponible en: <http://www.rapaluruaguay.org/multimedia/Transgenicos.htm>

y de consumo, con nuevos intereses o frentes de conflicto. Se incorporan aspectos identitarios, culturales, derechos civiles, etc. No hay identificación con una única clase social y pueden ser, por ejemplo, feministas, pacifistas, ecologistas, etc. Poseen una tendencia a la descentralización. Desbordando un primer análisis de estas redes antiglobalización entendidas únicamente como respuestas públicas y de impugnación social a los efectos sociales, económicos, ecológicos y culturales en lo local y lo global, podemos hablar de nuevos movimientos globales que pueden ser entendidos y vividos como nuevas formas de vida y nuevos estilos que acompañen a los programas tradicionales y a los novedosos (Calle *et al.* 2009:2). Podríamos definir los movimientos globales como redes formales e informales que ponen en marcha procesos disruptivos de solidaridad, cuestionando la actual satisfacción de necesidades básicas, tanto sus formas y herramientas como aquello que es considerado necesidad en sí (Calle 2009).

La Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas es un claro ejemplo de estos nuevos movimientos. Esta está conformada por 210 predios familiares e involucra a más de 300 productores y productoras de todo el país. Se organiza en 27 grupos locales, cada uno con una persona que actúa como referente. El objetivo principal es el rescate y la revalorización de variedades criollas o tradicionales, para aumentar la disponibilidad de semillas para la producción familiar (ya sea para el autoconsumo o el abastecimiento de mercados locales) en el marco del fortalecimiento de la soberanía alimentaria.

En la práctica esto se realiza construyendo un reservorio vivo común de semillas, donde cada familia, grupo o persona integrante de la Red pone a disposición del colectivo su acervo fitogenético y sus conocimientos asociados, por medio del relato de su experiencia, la transmisión de conocimientos y el intercambio de semillas con otros/as integrantes. Existen tres instancias colectivas de intercambio, debate, planificación, evaluación y toma de decisiones: el Encuentro Nacional Bienal de Productores y Productoras, las reuniones de los y las referentes de los grupos locales que se realizan cada cuatro meses y la Coordinación General. Esta última está integrada por representantes de las organizaciones participantes (REDES-Amigos de la Tierra, Facultad de Agronomía de la Universidad de la República y grupos locales de productores y productoras) y el equipo técnico del programa. Recientemente se ha generado un nuevo espacio colectivo que son los Encuentros Regionales, donde los grupos locales de una misma región comparten sus saberes, experiencias y necesidades.

Existen dentro de la Red varios tipos de emprendimientos según la organización del trabajo; algunos del tipo colectivo en el que varias personas se juntan en un lugar para producir, otros en el que toda la familia trabaja en tareas de producción y otros en el que las personas que producen no viven en el lugar, sino que se dirigen hacia él todos los días para trabajar. Según este movimiento político es que: De este modo,

se pone en ejercicio real la conformación de alternativas al sistema dominante en el manejo de las semillas, como elemento esencial para la soberanía alimentaria. El carácter ampliamente participativo del funcionamiento del Programa, ha contribuido al fortalecimiento del mismo y de las redes sociales que lo sustentan. El funcionamiento colectivo es una convicción filosófica, que entendemos necesaria para la concreción de los objetivos del programa, para el fortalecimiento de las redes humanas sin las cuales no habría semillas (REDES 2011: 4). Así lo expresa un técnico de la Universidad de la República en una entrevista: La Red cumple un papel económico, en parte, y para alguna gente en particular más, pero también social, de vínculos, para los productores y, como organización me parece que es importante, y después que cumple un rol político también, porque une a un montón de gente en torno a un tema y entonces eso posiciona al tema diferente en el país, en la opinión pública...

Lo que la Red de Semillas propone no es un “banco de semillas”, sino un sistema de conservación in situ, quiere decir que no es que los productores nos den las semillas y que tengamos a todas las semillas en una pieza guardadas, eso va en contra de la idea y de los principios agroecológicos. La idea es que la semilla la tengan los productores y que la puedan producir y mantener, y que en un proceso gradual y continuo la vayan utilizando y reponiendo, y al ser los productores que tienen las semillas, las mantienen y las conservan; te asegurás de que año a año hay semillas. Si vos las guardás en una pieza, en un banco de semillas, es muy complicado porque la semilla se echa a perder con el tiempo, entonces tenés que sacar muestras periódicamente, hacer multiplicaciones y volver a guardar, pero si vos lo hacés año a año con los productores que la cultivan y la cosechan, te asegurás que esa semilla se va adaptando todos los años. Año a año recibe los estímulos del clima, los cambios que hay y la semilla está en permanente adaptación, un banco sería como algo estático, la semilla queda ahí... El libre intercambio de semillas ha sido la base del mantenimiento de la biodiversidad y la soberanía alimentaria. Este intercambio se basa en la cooperación y la reciprocidad entre agricultores, y se extiende más allá del libre intercambio de semillas, incluyendo intercambio de ideas y de conocimientos, de cultura y de herencia. El mantenimiento, intercambio y la libre reproducción de semillas lleva implícito otros modos de pensar y relacionarse con la naturaleza y otras formas de producir para satisfacer nuestras necesidades.

En el pago “más oriental”

El departamento de Treinta y Tres, “el pago más oriental” según sus pobladores, haciendo alusión a los Treinta y Tres Orientales³, se ubica en el centro este del

3 Los Treinta y Tres Orientales es el nombre con que históricamente se conoce a los hombres liderados por Juan Antonio Lavalleja que, en 1825, emprendieron una insurrección desde

país, limita con Brasil al este por la Laguna Merín, y con los departamentos de Cerro Largo al norte, Durazno y Florida en el oeste, y Lavalleja y Rocha en el sur. Se encuentra en la cuenca de la Laguna Merín, lago de agua dulce de 3004 km², compartido entre Brasil y Uruguay. El río Olimar, baña la ciudad de Treinta y Tres y da nombre a los habitantes del departamento.

La Red de Semillas en Treinta y Tres surge de iniciativas individuales por un grupo de personas preocupadas y vinculadas al rescate e intercambio de las semillas locales. Según uno de los productores emprendedores y referente local, este movimiento comienza por el año 2000, 2001, cuando empieza a viajar al sur de Brasil con un amigo y se vincula con movimientos agroecológicos y con el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST),⁴ viajaron en varias ocasiones a territorio brasileño y comenzaron a establecer redes sociales, de intercambio y políticas con ellos. Allí incursionaron en la agroecología, entre otras cuestiones, ya que en sus épocas de estudiantes de agronomía no estaba como opción formativa la producción orgánica como tal.

La agroecología es según Altieri

una disciplina que provee los principios ecológicos básicos para estudiar, diseñar y manejar agro ecosistemas que sean productivos y conservadores del recurso natural, y que también sean culturalmente sensibles, socialmente justos y económicamente viables. Va más allá de una mirada unidimensional de los agro ecosistemas; ella abarca el entendimiento de los niveles ecológicos y sociales de la co-evolución, la estructura y el funcionamiento de los sistemas (1997: 10).

En las experiencias agroecológicas vinculadas a los movimientos sociales rurales de América Latina la metodología no necesariamente es el centro, tomando peso la resistencia cultural y el empoderamiento de los agricultores como forma de sobrevivencia y resistencia (Holt-Giménez 2008). Así, la agricultura campesina es reivindicada como imprescindible para encarar la crisis ecológica y social que

lo que hoy es la Argentina, para recuperar la independencia de la Provincia Oriental (actual Uruguay), en ese momento bajo dominio brasileño (Castellanos 1998).

4 El Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) es un movimiento político-social brasileño de inspiración marxista que busca la reforma agraria. Se originó en oposición al modelo de reforma agraria impuesto por el régimen militar, principalmente en los años setenta, que priorizaba la colonización de tierras en regiones remotas, con los objetivos de exportar los excedentes poblacionales y de la integración estratégica. Contrariamente a este modelo, el MST busca fundamentalmente la redistribución de las tierras improductivas. El grupo se encuentra entre los movimientos sociales más grandes de Latinoamérica, contando entre sus miembros a 1,5 millones de campesinos sin tierra organizados a lo largo de 23 de los 27 estados de Brasil. Disponible en: <http://www.mst.org.br/>

afecta tanto a la agricultura, a la ruralidad, a la naturaleza como a la propia sociedad en general, concebida sobre un modelo de desarrollo insostenible. Esto coincide con las propuestas académicas de la ecología política, la economía ecológica, la economía solidaria y con la propuesta política generada desde la Vía Campesina de la “soberanía alimentaria” (Cuéllar y Sevilla 2009).

En esas idas a Brasil empezamos a entender toda esa lógica, todo ese vínculo del agricultor con la semilla y con la memoria de la semilla que venía trabajando el MST con respecto al tema, y era prácticamente la bandera, las raíces de las cuales se agarró, justamente por el tema de la soberanía alimentaria y no dependencia a todo el paquete externo. Nosotros en Treinta y Tres ya veníamos trabajando una idea en cómo podíamos trabajar en la revalorización de toda la cultura asociada a la agricultura familiar, con todas sus tradiciones y con todo su bagaje de información, y justo con el tema de las semillas venía bárbaro, porque a través de la semilla era el vínculo por el cual lográbamos interrelacionarnos con los productores familiares, pero además rescatar una cantidad de información a través de la memoria de la semilla, todo el bagaje ese cultural... (Tabaré).

Tabaré hace una reflexión acerca de los modelos agrícolas que se venían y vienen planteando hasta ese y este momento, y la necesidad de encontrar y generar prácticas alternativas a dichos modelos de producción a gran escala y se enfoca en las concepciones del MST: En el sistema productivo, que responde a lógicas globales, se desarrollan unas y las otras incluso quedan totalmente opacadas y desacreditadas, por lo menos se tendría que permitir el desarrollo de la alternativa incipiente que sea, no con una óptica de fundamentalismo y radicalismo con respecto a las corrientes, sino permitir que se desarrollen para después hacer una evaluación y ver cuál es la más beneficiosa desde el punto de vista de la interrelación del hombre con la naturaleza y su entorno, la producción de alimentos vinculado al territorio en el que está viviendo, desde un enfoque holístico que tiene que haber. Esas incursiones a Brasil y la reivindicación del MST con estos principios, hacían que cuando volvíamos nos estimulaba a hacer acciones concretas y empezamos a armar la red de gente a través de la semilla. En estos sistemas, “las motivaciones individuales, definidas y articuladas, surgen como una norma de situaciones determinadas por hechos de orden extra-económicos (familiar, político o religioso). Siguiendo a Polanyi identificamos que el lugar de la pequeña economía familiar es poco más que un punto de intersección entre líneas de actividades llevadas a cabo por grupos de parentesco más amplios en diversas localidades” (Polanyi 1977:117).

El autor divide las pautas principales tradicionales de intercambio económico en tres modalidades: la reciprocidad, que supone movimientos entre puntos

correlativos de agrupaciones simétricas; la redistribución, que consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra vez; y el intercambio, que implica movimientos recíprocos como los que se realizan en un sistema de mercado. Entonces, estas formas de intercambio están relacionadas con una forma concreta de producción, con un modo de producción (con todo lo que ello supone: relaciones sociales, técnicas, propiedad de los medios, etc.), dependiendo de la distribución cada sociedad tendrá una forma de intercambio dominante, por lo que pueden coexistir las diferentes formas de intercambio aunque una de ellas será dominante, esto pasa sobre todo en las sociedades más complejas. En nuestra sociedad se dan los tres tipos de intercambio, pero la predominante es el mercado. Entonces, con base en estos lineamientos teóricos y en los principios de la Red de Semillas, el sistema de intercambio practicado por la Red sería la reciprocidad, ya que es una forma simple de intercambio, que implica un movimiento continuo de dar, recibir y devolver; los bienes circulan continuamente; y se trataría de una reciprocidad generalizada y balanceada, ya que en la Red participan diversos grupos y actores con diferentes características y vínculos entre los sujetos partícipes. Además, también aquí se da la redistribución, que consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro y desde este centro hacia afuera otra vez; en este caso la devolución de un porcentaje de las cosechas por parte de los productores a la Red, no es exclusivamente para el que proveyó las semillas, sino que estas semillas comienzan a circular, y en ocasiones se les da a escuelas que poseen huertas o se distribuyen de otra forma.

El intercambio de semillas entre los agricultores, no solo se produce en las instancias de reuniones de la Red, sino que también muchos de ellos realizan esta práctica o al menos la conocen desde siempre por sus familias, vecinos, etc., dado que la mayoría de los productores de la Red de Treinta y Tres crecieron en el ámbito rural, así como también en la ciudad misma, pero esta es una práctica extendida en este tipo de poblaciones. También intercambian saberes, tales como fórmulas para curar las plantas, cómo preparar abonos naturales, cuál es el momento adecuado para cultivar determinadas especies, etc. A su vez, hacen trueque, por ejemplo, María, una de las agricultoras de la Red local, nos cuenta que tiene un vecino el cual hace escobas de paja; ella le proporciona el material para que él elabore la escoba y María le retribuye con verduras, leche o quesos, dependiendo lo que necesite; también realizan alguna prestación de un servicio como forma de retribución, como ayudar a carpir la quinta, ayudar a alambrear, etcétera. Con este sistema, se produce la “humanización de la semilla”, dadas las relaciones socio-culturales que se entretienen en torno a esta, más allá de que también es un sistema económico tradicional y alternativo al modelo capitalista dominante. Con este sistema alternativo y la articulación del trabajo de la Red de Semillas se pretende la soberanía alimentaria de los sujetos productivos y de las familias uruguayas (en este caso), además del rescate y la conservación de las semillas.

La declaración política del Foro de ONG-OSC para la Soberanía Alimentaria (Roma, junio de 2002) expresa que: “La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos, comunidades y países a definir sus propias políticas agrícolas, pastoriles, laborales, de pesca, alimentarias y culturalmente apropiadas a sus circunstancias exclusivas. Esto incluye el derecho real a la alimentación y a la producción de alimentos, lo que significa que todos los pueblos tienen derecho a tener alimentos y recursos, nutritivos y culturalmente apropiados, así como la capacidad de mantenerse a sí mismos y a sus sociedades” (REDES 2011).

Entonces, hablar de soberanía alimentaria quiere decir alimentarnos a partir de nuestras semillas, recuperando las mejores tradiciones alimentarias, protegiendo la tierra y el agua, y cuidando los recursos que están en el territorio, fomentando la cultura del cuidado de la Pachamama. Esto requiere también recuperar los sistemas de intercambio de alimentos que están basados en los valores de las culturas andinas, como son la reciprocidad, la complementariedad, y no el afán de ganar dinero y acumular riqueza, lógica que es parte fundante de la sociedad capitalista.

Reflexiones finales

Este trabajo tuvo como objetivo general mostrar la articulación de los procesos económico-políticos en las dinámicas culturales, sociales y ecológicas circunscriptas en la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas de Uruguay.

Entendido como un modelo tradicional y alternativo al modo de producción hegemónico global, se permite visualizar basado en el estudio bibliográfico sobre la temática y la experiencia en el campo, la dinámica del trabajo en red a través de la conformación de diferentes movimientos sociales. Estos grupos toman como símbolo de lucha la semilla, que en realidad representa la vida y la lucha por esta, en la que se busca la soberanía alimentaria de los pueblos a través de la reivindicación de saberes, de autonomía, soberanía alimentaria, recuperación de la memoria colectiva, conservación, biodiversidad, intercambio, etc., que conllevan a la “humanización de la semilla”.

Siguiendo las diferentes reflexiones de los autores que se fueron desarrollando a lo largo de este artículo y ante la crisis socio-ecológica a la que asistimos, surge la necesidad de un medio ambiente sano, una alimentación justa y apropiada, y formas de gestión que respondan a relaciones de cooperación y horizontalidad para la equidad social; estas son algunas de las pautas sobre las que se asientan los nuevos movimientos globales agroalimentarios.

La agroecología y la democracia radical serían los dos paradigmas con los que se está construyendo este nuevo movimiento alimentario que tiene en la soberanía alimentaria uno de sus referentes políticos proveniente de los movimientos campesinos, el decrecimiento desde el ecologismo político y otros referentes más próximos a la autogestión de los movimientos urbanos.

El estudio de caso de los productores de Treinta y Tres se puede tomar como ejemplo para que el desarrollo territorial con identidad cultural pueda promover procesos de empoderamiento de las comunidades vulnerables, al fortalecer la conciencia colectiva sobre la propia existencia y especificidad cultural. Las dotaciones de recursos, y los determinantes geográficos, las configuraciones identitarias, se vuelvan tangibles en un conjunto de formas de saber hacer, y en una serie de prácticas culturales, que forman parte del patrimonio colectivo y hoy resultan eje de las estrategias de valorización (Benedetto 2007).

Según Escobar (2009), entonces desde esta perspectiva, aspectos particulares al interior de los debates sobre biodiversidad (control territorial, desarrollo alternativo, derechos de propiedad intelectual, conocimiento local y la conservación misma) cobran nuevas dimensiones. Al situar estos debates en el contexto de la ecología política de los movimientos sociales, se transforma toda la red de la biodiversidad. Localidades marginales tales como las comunidades y los movimientos sociales empiezan a ser vistos como centros de innovación y de mundos alternativos emergentes. Estas son resistidas, subvertidas y re-creadas de maneras alternativas para servir a otros propósitos, por ejemplo, por los movimientos sociales que se vuelven en sí mismos un importante espacio de contra discursos. En este contexto el resultado es la recreación de paradigmas y redes sociales críticas con este sistema agroalimentario global que forjan alianzas (y esta es la gran novedad) entre consumidores críticos, el ecologismo político, productores y redes de protesta “antiglobalización” (Escobar 2009).

Se conforma así un todo que lucha por sobrevivir y por seguir siendo como siempre ha sido: el pulso entre el progreso desmedido y el carácter ancestral de la agricultura se inclina aquí en favor de la tradición, el esfuerzo y la humildad.

Referencias citadas

- Altieri, Miguel. 1997. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: CLADES-CIED.
- Benedetto, A. 2007. “Valorización territorial e identidad. Geografías y prácticas en los oasis mendocinos (Argentina)”. I Encuentro Desarrollo e Identidad. Experiencias en Desarrollo Local, Fundación Centenario, Argentina.
- Calle, Ángel. 2009. Democracia en movimiento. *Relaciones Internacionales* (12).

- Calle, Ángel, Marta Soler y Isabel Vara. 2009. "La desafección al sistema agroalimentario: Ciudadanía y redes sociales". I Congreso español de Sociología de la Alimentación, Gijón, inédito.
- Castellanos, Alfredo R. 1998. *La cisplatina, la independencia y la república caudillesca*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental y La República.
- Cuéllar, Mamen y Eduardo Sevilla. 2009. Aportando a la construcción de la Soberanía Alimentaria desde la Agroecología, *Ecología Política* (38): 43-51.
- Escobar, Arturo. 2009. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" En: *Más allá del Tercer Mundo*. Bogotá: ICANH.
- Freiman, Ricardo y Marcelo Rossal. 2011. *De calles, trancas y botones: Una etnografía sobre la violencia, solidaridad y pobreza urbana*. Montevideo: Ministerio del Interior.
- Holt-Giménez, Eric. 2008. *Campesino a campesino: voces de Latinoamérica, Movimiento Campesino a Campesino para la agricultura sustentable*. Managua: SIMAS, Food First Book.
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Polanyi, Karl. 1977. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- REDES-Amigos de la Tierra. 2009. "La coexistencia excluyente: Transgénicos en el Cono Sur - El caso uruguayo". Recuperado: 2017, 18 de junio. Disponible en: <https://www.redes.org.uy/wp-content/uploads/2010/06/La-coexistencia-excluyente.pdf>
- _____. 2011. "Rescate y Valorización de Semillas Criollas y Soberanía Alimentaria. Balance 2011". Recuperado: 2017, 18 de junio. Disponible en: [http://www.centrosmec.org.uy/innovapor tal / f i le/15974/1/de_ antecedentes _ red_de_ semi l las _balance_2011.pdf](http://www.centrosmec.org.uy/innovapor%20tal%20file/15974/1/de_antecedentes_red_de_semillas_balance_2011.pdf)
- Shiva, Vandana. 2003. *Cosecha robada: El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Paidós.

Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay¹

GREGORIO TABAKIAN

En Uruguay, podemos encontrar importantes antecedentes referidos a plantas útiles en los escritos de cronistas y naturalistas que recorrieron el territorio de la Cuenca del Plata describiendo su entorno natural: Nicolás Monardes (1493- 1588), Pedro Montenegro (1663-1728), Marcos Villodas (1690-1760), Félix de Azara (1742-1821) y Antonio Pineda (1753- 1792), entre otros (Schiaffino 1927, Mañé Garzón 1996, Vera de Flachs y Page 2010).

La transferencia de conocimientos sobre las plantas entre el Viejo y el Nuevo mundo ha estado ligada a continuos flujos de intercambio. Muchos de esos conocimientos fueron introducidos en el actual territorio del Uruguay, pero otros provinieron de los grupos indígenas locales. Tal como lo documentan diferentes cronistas durante la conquista y la época colonial, los distintos grupos originarios poseían conocimiento herbolario local, disponiendo del tiempo y las condiciones necesarias para conocer, clasificar y utilizar la gran variedad florística. Por su parte, los viajeros que cruzaron los océanos, trajeron consigo plantas y sus conocimientos asociados, como los relacionados a la medicina de la época, e intentaron incorporar a sus saberes occidentales los conocimientos que poseían los habitantes originarios de la Cuenca del Plata.

La llegada de los jesuitas en los siglos XVII y XVIII, incidió en el desarrollo del estudio de la historia natural en la región (Furlong 1994). A principios del XIX los textos de los jesuitas fueron la principal fuente de los naturalistas en busca de especies vegetales de uso medicinal (Di Liscia y Prina 2002). Durante este siglo surgen distintos trabajos de naturalistas; como la obra del padre Larrañaga (1771-1848), quien recorrió el territorio uruguayo estudiando su flora y su fauna (Larrañaga 1923). Otro naturalista, Auguste de Saint Hilaire (1799-1853), tiene

1 Original tomado de: Tabakian, Gregorio. 2019. Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay. Bonplandia, *Revista del Instituto de Botánica del Nordeste*, 28. (2): 135-158.

el mérito de haber descrito científicamente por primera vez la yerba mate: *Ilex paraguariensis* A. St.-Hil. (Mañé Garzón 2005).

Entrado el siglo XX, diferentes médicos rurales recorrieron el territorio nacional, relevando diferentes tratamientos de curación mediante el uso de vegetales, animales y minerales. Los registros de la vida campesina rescatados por médicos rurales como Roberto J. Bouton (2014) y Pereda Valdés (1943), dan cuenta, entre tantas otras manifestaciones culturales, de la medicina popular empleada en la zona rural del Uruguay. Otro referente nacional del siglo XX es el profesor Atilio Lombardo, quien aportó de forma significativa al conocimiento de la botánica en el Uruguay desde sus publicaciones centradas en las plantas nativas y en las propiedades medicinales de las mismas (González *et al.* 1940, Lombardo 1964, 1984, Lombardo y Pou Ferrari 1970; entre otros). Así mismo, desde diferentes disciplinas comenzaron a estudiarse los usos medicinales de las plantas (Del Puerto 1969; Del Puerto *et al.* 1990, Arrillaga de Maffei 1969, 1997).

En el siglo XXI, se suma un grupo de jóvenes científicos abocados al desarrollo de la etnobotánica. De esta forma, en el año 2011, la Revista Trama, publica un primer Dossier sobre Etnobotánica, (Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural –AUAS–2011) iniciando esta nueva línea de investigación desde la Antropología. Asimismo, el Anuario de Antropología Social y Cultural, y la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía han publicado diferentes trabajos referentes a la temática. Algunos de ellos pueden verse en Tabakian (2015), Tabakian (2017a, b) y Castiñeira (2017a).

Con el fin de dar continuidad a investigaciones previas en antropología y etnobotánica se propuso estudiar dos zonas geográficas diferenciadas del territorio uruguayo. Estas áreas se encuentran divididas por el río Negro y se diferencian en la composición de su población. Canelones, al sur de dicho río, está caracterizada por una población principalmente descendiente de inmigrantes europeos, mientras que Tacuarembó se ubica al norte y está habitada principalmente por descendientes de pueblos originarios (Fig. 1).

En cuanto a la caracterización ambiental, Uruguay se encuentra en el área biogeográfica denominada pampeana. Si bien, en el territorio confluyen diferentes regiones biogeográficas: paranaense, chaqueña y espinal, se caracteriza por una vegetación con especies herbáceas pampeanas (Achkar *et al.* 2016). Esta provincia pampeana es de clima templado cálido, con lluvias todo el año, que disminuyen de norte a sur y de este a oeste, incidiendo en la vegetación (Cabrera y Willink 1980).



Fig. 1. Mapa de Uruguay y ubicación geográfica de los departamentos de Canelones y Tacuarembó.

Actualmente se reconocen en el territorio cerca de 2.600 especies de herbáceas, helechos, gramíneas, leñosas, tanto nativas como adventicias, que crecen en variados ambientes (Achkar *et al.* 2016). El monte indígena ocupa distintos ámbitos, como montes de galería o ribereño, monte de parque, monte de quebrada y monte serrano (Muñoz *et al.* 2007). Si bien la región sur del territorio, el departamento de Canelones, cuenta con vegetación de la región pampeana, la zona noreste de Uruguay, especialmente los departamentos de Tacuarembó y Rivera, se ven influenciados por especies de la región paranaense. Así mismo, podemos encontrar bosques serranos y bosques parque en esta área (Achkar *et al.* 2016).

El clima de Uruguay es relativamente uniforme, no existiendo diferencias significativas entre los puntos extremos del territorio. Clima templado, subtropical, semi-húmedo, con abundantes precipitaciones. La temperatura anual promedio es de 16°C, aumentando de sur a norte por la disminución de la latitud.

Recorrido etnográfico

A nivel social, en la actualidad, el medio rural uruguayo presenta múltiples pueblos, centros poblados y parajes con una trayectoria histórica, que se caracterizan por presentar un estancamiento demográfico, y en algunos casos, una marcada tendencia a la desaparición. Las comunidades seleccionadas para este estudio están actualmente sometidas a una situación de profundo envejecimiento de la población, como resultado de la constante emigración de sus jóvenes, acarreado con ello la interrupción en la transmisión de conocimientos botánicos locales. El departamento de Tacuarembó (Fig. 2) está ubicado en el centro-norte del territorio uruguayo, es el mayor en superficie del país (15.438 km²).

Su población es de 90.053 habitantes, 44.169 hombres y 45.884 mujeres. El 89,2% de la población de Tacuarembó reside en zonas urbanas, mientras que el 10,8% restante vive en áreas rurales. Su capital, la ciudad de Tacuarembó, nuclea el 60,8% de la población urbana con un total de 54.757 habitantes: 26.332 hombres y 28.425 mujeres (INE 2011).

Tacuarembó fue creado el 14 de junio de 1837, y comprendía también el actual territorio del departamento de Rivera. El nombre Tacuarembó es de origen guaraní (Tacuaremboty, que significa lugar de cañaverales o lugar de tacuarales, en referencia al nombre que reciben distintas especies del género *Merostachys*) y se remonta a fines del siglo XVII, cuando así lo denominaron los indígenas misioneros que realizaban las vaquerías (Barrios Pintos 2000).

En épocas históricas todo el territorio al norte del río Negro formó parte de las estancias misioneras: Yapeyú y San Borja, contando cada una de ellas con varios puestos de estancias y una numerosa población proveniente de los pueblos misioneros (Curbelo 2009). Es justamente la presencia misionera indígena uno de los componentes poblacionales más importantes de la región; la misma los relaciona como pobladores en los puestos de estancias; prófugos, huidos de los pueblos misioneros; mano de obra, traídos para la construcción de obras militares durante la colonia; soldados de la corona, integrando los ejércitos que enfrentaron principalmente a portugueses e indígenas infieles; desplazados sociales luego de la expulsión de los jesuitas y durante el período patrio (Barreto y Curbelo, 2009). También debemos considerar la presencia de indígenas charrúas y minuanes, principalmente durante el siglo XIX, ya que en la región ocurrieron numerosas matanzas desde 1801 (la campaña de exterminio conducida por el capitán del cuerpo de Blandengues, Jorge Pacheco) o la última de estas en 1831 (Salsipuedes y Matajojo), así como la desaparición de uno de sus últimos caciques (Acosta y Lara 1981, 1989, Cabrera Pérez y Barreto 2006).

Otro componente importante en la zona es la población de origen africano (esclava o liberta) traída por estancieros brasileños que se establecieron mayormente desde 1820. Con respecto al aporte brasileño, constituyó una fuerte corriente inmigratoria, instalándose principalmente al norte del país (Vidart y Pi Hugarte 1969). Por último, se deben considerar los aportes de la inmigración ultramarina, principalmente a partir del último tercio del siglo XIX, con la llegada de italianos y vascos. De esta manera, el departamento se fue poblando con la influencia de diferentes grupos culturales, con un importante aporte poblacional indígena en sus orígenes.

El departamento de Canelones (Fig. 3), está situado al sur del territorio uruguayo, posee 520.187 habitantes (253.124 hombres y 297.063 mujeres), concentrando la mayor población del país después de Montevideo (INE 2011). Esta zona se caracteriza por el predominio de la horticultura, la fruticultura y la vitivinicultura (Achkar *et al.* 2016). Su territorio formaba parte de la jurisdicción de Montevideo hasta 1816, momento en que es creado el departamento por José Gervasio Artigas. Su denominación proviene de los arroyos Canelón Chico y Grande, en cuyas orillas abundaba el árbol de igual nombre, *Myrsine laetevirens* (Mez) Arechav (Barrios Pintos 1981). El gentilicio de los habitantes de Canelones no es “canelonenses” sino “canarios”; denominación debida a que la mayor parte de la población descende de naturales de las islas Canarias (Barrios Pintos 1981). Vidart (1969) considera que la zona sur del país, y en especial en el departamento de Canelones, se caracteriza por un “tipo humano campesino” que denomina “chacarero”. Este es el agricultor extensivo, dedicado a los cultivos de trigo, maíz, tubérculos y hortalizas; de ascendencia mayoritariamente canaria y nivel económico bajo; aplica técnicas primitivas en sus labores agrícolas (el empleo de rastras y el arado tirado por bueyes, entre otros ejemplos) y realiza un trabajo generalmente familiar (Vidart 1969, Barrios Pintos 1981, Barreto 2008).

Los inmigrantes transmitieron a las siguientes generaciones no sólo sus conocimientos en relación a las tareas agrícolas, sino también aspectos de la cultura canaria, especialmente los relacionados a la medicina popular (Vidal y Pi-Hugarte 1969, Barreto 2008). Por otra parte, el establecimiento de estos colonos en el siglo XIX produjo cambios en el entorno rural del departamento de Canelones; que pasó de ser una región exclusivamente ganadera (conformaba parte de las estancias repartidas a los primeros pobladores de Montevideo en el siglo XVIII), a una zona exclusivamente agrícola.

Vidart y Pi-Hugarte (1969) mencionan que existen múltiples manifestaciones culturales legadas de la variedad de grupos de inmigrantes llegados en diferentes oleadas al Uruguay (particularmente canarios, vascos e italianos).

A partir del año 2003 comenzó a ejecutarse en amplias zonas de Canelones (Tala, El Santoral y Los Cerrillos) el proyecto Canarios de ayer y de hoy: la presencia canaria en el Uruguay a través de un enfoque biodemográfico. Los principales resultados indican que estos inmigrantes provienen principalmente de dos islas del Archipiélago Canario: Lanzarote y Fuerte Ventura; se constata una amplia red migratoria que atrae a familias enteras, así como un número importante de mujeres canarias que arribaron solas con sus hijos; y presentan valores elevados de endogamia y consanguinidad, lo que contribuyó a reforzar y reafirmar la identidad canaria. En lo que respecta a la población descendiente de estos canarios, se realizaron entrevistas en ámbitos urbanos y rurales, en las cuales se detectaron abuelos/as canarios/as (48%) y bisabuelos/as (46%), determinándose a su vez que el 62% de esta descendencia vive aún en la misma tierra heredada por sus abuelos o bisabuelos canarios. El alcance temporal de la reconstrucción es de cinco generaciones y está acotada por la llegada en el siglo XIX de estos inmigrantes

Dada esta diferenciación en relación al aporte poblacional de ambos departamentos: predominantemente indígena en Tacuarembó y predominantemente europeo en Canelones, este trabajo se propuso conocer si existen particularidades en cuanto al uso de plantas medicinales, y vincular, a su vez, estos conocimientos con los orígenes poblacionales.

Materiales y métodos

Esta investigación se llevó a cabo entre los años 2014 y 2015. Para responder a los objetivos propuestos, se incluyeron en el trabajo de campo, entrevistas semi-estructuradas e informales y observación participante (Taylor y Bogdan 1992, Martín 1995, Guber 2011) en los departamentos de Tacuarembó y Canelones, Uruguay. Se entrevistaron diferentes actores sociales vinculados al uso de plantas medicinales: vendedores y recolectores; herbolarios/os; abuelas/os; curanderos/as, profesionales de la salud y otros profesionales relacionados al uso de plantas con fines medicinales. Se indagó en diferentes espacios de sociabilización, como ferias y herboristerías, así como los conocimientos que poseen los pobladores de mayor edad. Todos los actores entrevistados son personas que conocen y utilizan plantas como medicinas, y a su vez, fueron señalados, en las diferentes localidades, como los portadores de estos conocimientos.

Las poblaciones relevadas en el departamento de Tacuarembó, fueron las ubicadas en el espacio territorial constituido por la ruta 5, de sur a norte: Paso de los Toros (12.985 hab.), Estación Chamberlain (52 hab.), Cuchilla de Peralta (218 hab.), Curtina (1.037 hab.), Paso Bonilla (510 hab.), Ciudad de Tacuarembó (54.757 hab.); la ruta 26 de sur a noroeste: Las Toscas (1.142 hab.), Pueblo del Barro (98

hab.), Ansina (2.712 hab.), Pueblo de Arriba (170hab.), Rincón de la Aldea (S/d), Valle Edén (S/d), y al norte del departamento, Laureles (19 hab.), (INE, 2011).

Se realizaron un total de 34 entrevistas semi- estructuradas (44% mujeres y 56% hombres) y 8 entrevistas informales. La edad promedio de los entrevistados fue de 60 años.

En el departamento de Canelones se estudió la zona noroeste. Las poblaciones seleccionadas fueron: Ciudad de Canelones (19.865 habitantes); sobre ruta 6: Sauce (6.132 hab.); Santa Rosa (3.727 hab.); San Bautista (1.973 hab.); Castellanos (520 hab.) y Paraje Paso la Paloma (S/D) (INE, 2011).

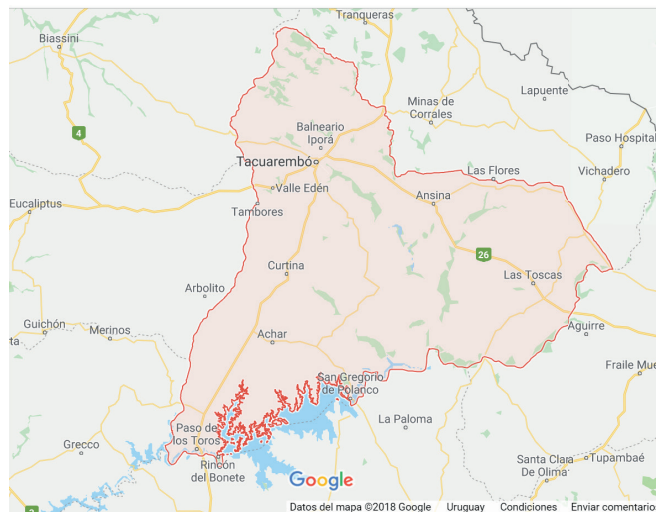


Fig. 2. Departamento de Tacuarembó. Fuente: Google map

Se realizaron 14 entrevistas formales (86% mujeres y 14% hombres). La edad promedio de los entrevistados fue de 67 años.

Varias de las entrevistas fueron documentadas en formato audiovisual con la finalidad de realizar un documental del proceso investigativo (Tabakian, 2016). También se utilizaron registros fotográficos. Las imágenes facilitaron la identificación, sistematización y catalogación de las plantas medicinales nombradas. Se recolectó material botánico de referencia el cual se halla depositado transitoriamente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelAR, y se confeccionó un herbario fotográfico. Así mismo, la mayoría de las plantas pueden verse en diferentes videos realizados, de identificación y colecta de especies (Tabakian 2012).

La identidad botánica fue asignada siguiendo la nomenclatura aceptada por el Catálogo de las Plantas Vasculares del Conosur (IBODA 2019) y The Plant List (2013) en el caso de las especies cultivadas.

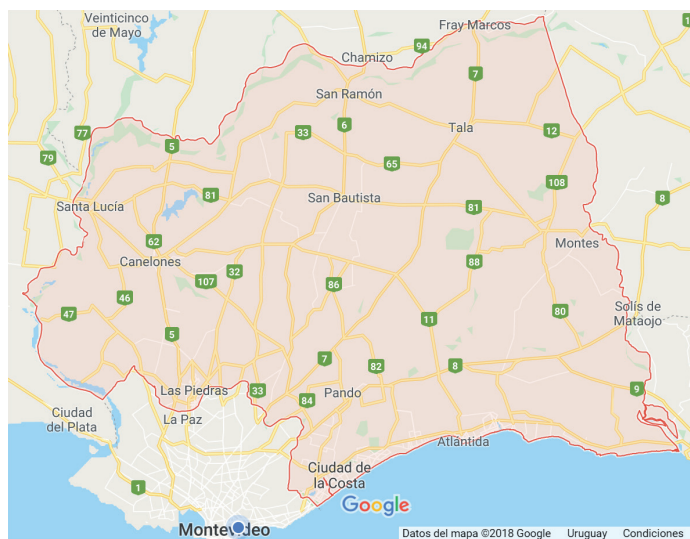


Fig. 3. Departamento de Canelones. Fuente: Google Map.

La identificación de las plantas fue realizada mediante bibliografía especializada (Alonso *et al.* 2008, Del Puerto *et al.* 1990, Lombardo 1964, Muñoz *et al.* 2007, Ratera y Ratera 1980), consultas con especialistas y en particular con Marión Aguilera (herbolaria, ex funcionaria del Jardín Botánico de Montevideo, quien trabajó junto al botánico Atilio Lombardo).

Durante todo el proceso se contemplaron los aspectos éticos, utilizando el consentimiento informado así como la autorización para el uso de imágenes.

Resultados y discusión

Entre ambos departamentos se nombraron en total 183 plantas medicinales, 121 en Tacuarembó y 62 en Canelones. De este total, se identificaron 138 plantas: 74 en Tacuarembó, 17 en Canelones y 47 compartidas. A partir de estos datos se analizaron y sistematizaron sus diferentes usos medicinales. Una de las primeras observaciones refiere a la nomenclatura local, encontrando una gran variedad de nombres populares para una misma planta. A su vez, un mismo nombre popular,

es utilizado para referir a especies diferentes según la zona sur o norte del país, posiblemente vinculados con el origen de su uso, objetivo de este trabajo.

En la Tabla 1 se presentan las 121 especies diferentes de PM registradas en el departamento de Tacuarembó, sus nombres locales e identificación botánica cuando fue posible, usos, formas y partes utilizadas y número de menciones. Tanto en este caso, como en el caso de las PM de Canelones, se consideró una mención por persona, por cada planta mencionada, independientemente de la cantidad de usos que se le atribuyeran. Las plantas medicinales mencionadas con mayor frecuencia (entre 21 y 6 menciones, sobre 34 entrevistados) son: menta/hierba buena, marcela, salvia, carqueja, cedrón, guazatumba, palma imperial, romero, cola de caballo, arrayán, malva, marrubio, mercurio, suelda consuelda/confrey, llantén, naranjo, rompe o quiebra piedra, ruda, yerba carnífera, guaco, zarzaparrilla, aloe, árnica, mburucuyá, bardana, cambará, congrosa, coronilla, uña de gato y anacahuita.

Por su parte, en el departamento de Canelones, se nombraron 62 especies de PM diferentes (Tabla 2). Las plantas medicinales nombradas con mayor frecuencia son (entre 9 y 2 menciones, sobre 14 entrevistados): malva, ortiga, higuera, salvia, llantén, marrubio, ruda, guaco, hierba del pollo, marcela, ajeno, anacahuita, cedrón, eucalipto, palma imperial, aloe, amapola, duraznillo, manzanilla, melisa/toronjil, pata de vaca, santa maría, yerba carnífera, bardana, carqueja, cola de caballo, cuerno del diablo, floripón, granada y guayabo.

Analizando las Tablas 1 y 2, se puede observar que de las treinta principales PM nombradas, hay 13 PM que son compartidas entre ambos departamentos, representando el 43% de las principales PM mencionadas (malva, salvia, llantén, marrubio, ruda, guaco, marcela, anacahuita, cedrón, palma imperial, aloe, carqueja y cola de caballo).

Para el caso de Tacuarembó, las 121 PM nombradas, son utilizadas para tratar 76 afecciones diferentes. En el caso de Canelones, las 62 PM nombradas, son utilizadas para tratar 36 afecciones. Los actores entrevistados al hacer referencia a una PM en particular, nombran varios usos terapéuticos, dando como resultado que cuantas más menciones reciba una planta, mayor es la variabilidad de usos terapéuticos que presenta. Debido a la gran cantidad de usos, se decidió considerar hasta tres dolencias máximo en que actúa la PM sobre un órgano específico.

Tabla 1. Plantas medicinales mencionadas en el departamento de Tacuarembó. Nombre popular, nombre científico, cantidad de veces mencionadas, Sistema Orgánico (SO) donde actúa la planta, Forma de Consumo (FC) y Parte Utilizada (PU) de la planta.

Departamento de Tacuarembó, Uruguay		Total			Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
Nombre Popular	Nombre Científico	Mención	SO 1	SO 2	SO 3	FC 1	FC 2	FC 3	PU 1	PU 2	PU 3		
1 Mental/Herba buena	<i>Mentha piperita</i> L. / <i>M. aquatica</i> L. / <i>M. spicata</i> L.	21	S.N	S.D	S.D	Infusión	Masticación		Hoja				
2 Marceia	<i>Achyrocline satureioides</i> (Lam.) DC.	18	S.D	S.C	S.R	Infusión	Jarabe		Flor	Tallo			
3 Salvia	<i>Salvia officinalis</i> L. / <i>Lippia alba</i> (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson	16	S.R	S.R	S.R	Infusión	Gárgaras/ buches	Masticación	Hoja				
4 Carqueja	<i>Baccharis articulata</i> (Lam.) Pers. / <i>B. trimera</i> (Less.) DC.	15	S.D	S.GU		Infusión	Masticación		Aérea				
5 Cedrón	<i>Aloysia citrodora</i> Paláu	15	S.N	S.D	S.C	Infusión			Hoja	Flor			
6 Guazatumba	<i>Cestrum evanthes</i> Schtidl.	15	S.S	S.M	S.S	Infusión	Maceración		Hoja				
7 Palma imperial	<i>Tanacetum vulgare</i> L.	15	S.S	S.D	S.M	Infusión	Masticación	Cataplasma	Aérea				
8 Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	15	S.GU	S.D	O	Infusión	Decocción		Hoja	Flor			
9 Cola de caballo	<i>Equisetum giganteum</i> L.	14	S.GU	S.GU	S.M	Infusión			Aérea				
10 Arrayán	<i>Blepharocalyx salicifolius</i> (Kunth) O. Berg	13	S.D	S.R		Infusión	Masticación	Quemadillo	Aérea				
11 Malva	<i>Malva sylvestris</i> L.	13	S.	S.D	S.GU	Infusión	Lavados	Decocción	Hoja				
12 Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i> L.	13	S.D	S.D		Infusión	Masticación	Decocción	Aérea				
13 Mercurio	<i>Modiola caroliniana</i> (L.) G. Don	11	S.S	S.S		Masticación	Cataplasma		Hoja				
14 Suelda consueida / Confrey	<i>Symphytum officinale</i> L.	11	S.M	S.S	S.R	Cataplasma	Gárgaras/ buches	Decocción	Hoja	Raiz	Tallo		
15 Llantén	<i>Plantago major</i> L.	10	S.D	S.D	S.R	Infusión	Gárgaras/ buches	Masticación	Aérea				
16 Naranja	<i>Citrus × aurantium</i> L.	10	S.N	S.M	S.R	Infusión	Lavados		Hoja				
17 Rompe o quebra piedra	<i>Phyllanthus niruri</i> L.	10	S.D	S.GU		Infusión			Aérea				
18 Ruda	<i>Ruta chalepensis</i> L.	10	O	S.D	S.N	Infusión	Quemadillo		Aérea				
19 Yerba carniceira	<i>Coryza bonariensis</i> (L.) Cronquist	10	S.D	S.D		Infusión			Hoja	Tallo	Flor		
20 Guaco	<i>Mikania</i> sp.	9	S.R			Infusión	Jarabe		Hoja				
21 Zarzaparrilla	<i>Smilax campestris</i> Griseb.	9	S.D	S.H	S.C	Decocción			Raiz				
22 Aloe	<i>Aloe</i> sp.	8	S.S	S.S	S.GU	Cataplasma	Lavados		Hoja				
23 Ámica	<i>Acmeila bellidoides</i> (Sm.) R. Jansen	8	S.M	S.D	S.S	Masticación	Gárgaras/ buches	Cataplasma	Flor				
24 Mburucuyá	<i>Passiflora caerulea</i> L.	8	S.N	S.C		Infusión			Hoja	Tallo			
25 Bardana	<i>Arctium minus</i> (Hill) Bernh.	7	S.D	S.D	S.S	Masticación	Lavados	Decocción	Hoja				
26 Cambará	<i>Buddleja madagascariensis</i> Lam.	7	S.R	S.R		Infusión			Hoja				

Departamento de Tacuarembó, Uruguay		Total			Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
Nombre Popular	Nombre Científico	Mención	SO 1	SO 2	SO 3	FC 1	FC 2	FC 3	PU 1	PU 2	PU 3		
27 Congorosa	<i>Maytenus ilicifolia</i> Mart. ex Reissek	7	S.D	S.H	S.C	Infusión	Decocción		Hoja	Tallo			
28 Coronilla	<i>Scutia buxifolia</i> Reissek	7	S.S	S.H	S.C	Decocción			Corteza				
29 Uña de gato	<i>Uncaria tomentosa</i> (Willd. ex Schult.) DC.	7	S.GU	S.M	S.GU	Decocción	Maceración		Raíz	Corteza			
30 Anacahuíta	<i>Schinus molle</i> L.	6	S.R	O		Infusión	Jarabe		Hoja				
31 Hinojo	<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	6	S.H	S.D	S.D	Masticación	Decocción		Raíz	Semilla			
32 Manzaniella	<i>Matricaria chamomilla</i> L.	6	S.N	S.D	S.H	Infusión			Flor				
33 Meisa / Toronjil	<i>Melissa officinalis</i> L.	6	S.D	S.N	S.N	Infusión	Masticación		Hoja				
34 Nispero	<i>Eriobotrya japonica</i> (Thunb.) Lindl.	6	S.R	S.R	S.GU	Infusión			Hoja				
35 Tilo	<i>Tilia cordata</i> Mill.	6	S.N			Infusión	Vaho	Lavados	Inflorescencias				
36 Boldo	<i>Peumus boldus</i> Molina	5	S.D	S.D		Infusión			Hoja				
37 Diente de león	<i>Taraxacum officinale</i> F. H. Wigg.	5	S.S	S.D	S.D	Infusión	Decocción		Hoja	Raíz			
38 Ginkgo	<i>Ginkgo biloba</i> L.	5	S.N	S.H	S.N	Infusión			Hoja				
39 Guayabo	<i>Acacia sellowiana</i> (O. Berg) Burret	5	S.D	S.R		Infusión	Fumada		Hoja	Fruto			
40 Lima/Limón	<i>Citrus limon</i> (L.) Osbeck	5	S.R	S.C		Infusión			Hoja				
41 Paratropina/milenrama	<i>Achillea millefolium</i> L.	5	S.D			Infusión	Decocción		Aérea	Raíz			
42 Pata de vaca	<i>Bauhinia forficata</i> Link subsp. <i>pruinosa</i> (Vogel) Fortunato & Wunderlin	5	S.GU	S.GU	S.H	Infusión			Hoja				
43 Sauce	<i>Salix humboldtiana</i> Willd.	5	S.N	S.M		Decocción			Corteza				
44 Yerba del bicho	<i>Polygonum punctatum</i> Elliott	5	S.S	O	S.S	Infusión	Compresas	Decocción	Hoja	Tallo	Raíz		
45 Ajenjo	<i>Artemisia absinthium</i> L.	4	S.D	S.D		Infusión			Hoja	Flor			
46 Barba de choco	<i>Zea mays</i> L.	4	S.R	S.GU	S.GU	Infusión			Estigma				
47 Barba de indio	<i>Tillandsia usneoides</i> (L.) L.	4	S.D	S.D		Infusión			Aérea				
48 Graviola	<i>Annona muricata</i> L.	4	S.D	S.GU	S.N	Infusión	Decocción		Hoja	Fruto	Corteza		
49 Yerba del pollo	<i>Aalternanthera purgens</i> Kunth	4	S.D			Infusión			Hoja				
50 Palco	<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clements	4	S.D	S.D	S.D	Infusión			Aérea				
51 Pitanga	<i>Eugenia uniflora</i> L.	4	S.GU	S.D		Infusión	Masticación		Hoja	Fruto			
52 Quina	<i>Discaria americana</i> Gillies & Hook.	4	S.R	S.	S.GU	Infusión	Masticación	Decocción	Hoja	Raíz			
53 Yerba lucera	<i>Pluchea sagittalis</i> (Lam.) Cabrera	4	S.D			Infusión			Aérea				
54 Anís	<i>Pimpinella anisum</i> L.	3	S.N			Decocción			Semilla				
55 Boldino	No identificada	3	S.D			Masticación			Hoja				
56 Caténdula	<i>Calendula officinalis</i> L.	3	S.S	S.S	S.H	Cataplasma	Tintura		Hoja	Tallo	Flor		
57 Chapéu de couro	<i>Echinodorus grandiflorus</i> (Cham. & Schtdl.) Michell	3	S.M	S.R	S.M	Infusión			Hoja				
58 Culén	<i>Othobolium glandulosum</i> (L.) J.W. Grimes	3	S.D			Infusión			Hoja				
59 Floripón	<i>Brugmansia arborea</i> (L.) Lagerh.	3	S.R			Fumada			Flor				

Departamento de Tacuarembó, Uruguay		Total					Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
Nombre Popular	Nombre Científico	Mención	SO 1	SO 2	SO 3	FC 1	FC 2	FC 3	PU 1	PU 2	PU 3				
60 Nogal	<i>Juglans regia</i> L.	3	S.D	S.H	S.H	Infusión	Decocción		Hoja		Fruto				
61 Rama negra	<i>Senna corymbosa</i> (Lam.) H.S. Irwin & Barneby <i>Thymus vulgaris</i> L.	3	S.S			Lavados			Hoja						
62 Tomillo	<i>Thymus vulgaris</i> L.	3	S.R	S.S		Infusión	Lavados		Aérea						
63 Yerba de la piedra	<i>Usnea</i> sp.	3	S.R	S.GU		Gárgaras/ buches			Aérea						
64 Alcaucil	<i>Cynara scolymus</i> L.	2	S.D			Infusión			Hoja						
65 Borraja	<i>Borego officinalis</i> L.	2	S.	S.N		Infusión			Hoja	Flor					
66 Cataguala	<i>Rumohra adiantiformis</i> (G. Forst.) Ching	2	S.GU			Decocción			Raíz						
67 Camalote	<i>Pontederia crassipes</i> Mart.	2	S.N			Compresas			Hoja						
68 Cardo mariano	<i>Silybum marianum</i> (L.) Gaertn.	2	S.D	S.D		Decocción			Semilla						
69 Chirca	<i>Acanthostyles buniifolius</i> (Hook. ex Arn.) R.M. King & H. Rob.	2	O						Aérea						
70 Envira	<i>Daphnopsis racemosa</i> Griseb.	2	S.H	S.H	S.M	Maceración	Alcohol		Hoja						
71 Eucaliptus	<i>Eucalyptus</i> sp.	2	S.R			Vaho			Hoja						
72 Granada	<i>Punica granatum</i> L.	2	S.D			Infusión			cáscara fruto						
73 Insulina	No identificada	2	S.H			Lavados									
74 Malvisco	No identificada	2	S.S	S.S		Masticación	Lavados		Hoja	Flor					
75 Mio mio de cordero	<i>Baccharis cordifolia</i> DC.	2	S.S			Gárgaras/ buches			Hoja						
76 Ortiga	<i>Urtica dioica</i> L.	2	S.H	S.R	S.S	Infusión			Hoja						
77 Santa Lucía	<i>Commelina erecta</i> L.	2	S.S						Flor						
78 Sietesangrías	<i>Cuphea fruticosa</i> Spreng.	2	S.H	S.C		Infusión			Aérea						
79 Sintuña	No identificada	2	S.S												
80 Sombra de toro	<i>Jodina rhombifolia</i> (Hook. & Arn.) Reissek	2	S.S	S.S		Decocción			Hoja						
81 Transparente	<i>Myoporum laetum</i> G. Forst.	2	S.S	S.S		Decocción	Lavados		Hoja						
82 Vitoco	No identificada	2	S.D	S.M	S.D	Infusión	Decocción		Hoja	Raíz					
83 Yerba de la vida	<i>Heimia salicifolia</i> (Kunth) Link	2	S.GU			Decocción			Raíz						
84 Abrojo	<i>Xanthium spinosum</i> L.	1													
85 Alecrim (verde)	<i>Vernonanthura nudiflora</i> (Less.) H. Rob.	1	O						Aérea						
86 Apio	<i>Apium graveolens</i> L.	1	S.R			Infusión	Masticación		Aérea						
87 Arazá	<i>Psidium cattleianum</i> Sabine	1							Fruto						
88 Boniato	<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	1	S.C						Raíz						
89 Botón de oro	<i>Cotula coronopifolia</i> L.	1	S.D			Infusión			Aérea						
90 Cedrinio	No identificada	1													
91 Celbo	<i>Erythrina crista-galli</i> L.	1													
92 Chirca de monte	<i>Dodonaea viscosa</i> Jacq.	1	O						Aérea						

Departamento de Tacuarembó, Uruguay			Total			Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
Nombre Popular	Nombre Científico	Mención	SO 1	SO 2	SO 3	FC 1	FC 2	FC 3	PU 1	PU 2	PU 3			
93 Cipó	<i>Anchietea pyrifolia</i> (Mart.) G. Don	1							Aérea					
94 Contra	<i>Dorstenia</i> sp.	1	S.D			Infusión	Decocción		Aérea	Raíz				
95 Coral / Pronto alivio	<i>Salvia splendens</i> Sellow ex Wied-Neuw.	1	S.D			Infusión			Hoja					
96 Doradilla del campo	<i>Walteria communis</i> A. St.-Hil.	1	S.R	S.M		Infusión			Hoja					
97 Duraznero	<i>Prunus persica</i> (L.) Batsch	1	S.H			Infusión			Hoja					
98 Epitobio	<i>Epilobium parviflorum</i> Schreb.	1	S.GU			Infusión			Aérea					
99 Frutilla	<i>Fragaria</i> sp.	1	S.GU	S.C		Infusión			Hoja					
100 Geneveva	No identificada	1	S.D			Infusión			Hoja					
101 Jaleo	No identificada	1	S.M											
102 Jengibre	<i>Zingiber officinale</i> Roscoe	1							Raíz					
103 Ligustre	<i>Ligustrum</i> sp.	1				Lavados	Decocción		Hoja					
104 Lichiguana	No identificada	1	S.R											
105 Lirio blanco	<i>Iris x germanica</i> L.	1	S.S	O					Raíz					
106 Macacáhin	<i>Oxalis</i> sp.	1							Raíz					
107 Malvón blanco	<i>Pelargonium</i> sp.	1	O											
108 Mano de Dios	No identificada	1	S.C	S.GU	O				Hoja					
109 Múllita	No identificada	1	S.D	S.GU										
110 Palo de jabón	<i>Quillaja brasiliensis</i> (A. St.-Hil. & Tul.) Mart.	1	S.S			Lavados			Hoja					
111 Paraíso	<i>Melia azedarach</i> L.	1	S.S			Decocción			Corteza					
112 Pata de burro	No identificada	1	S.M											
113 Rosa blanca	<i>Rosa</i> sp.	1	S.S			Lavados			Flor					
114 Sabugueirinho del campo	<i>Sambucus</i> sp.	1	S.R	S.GU	S.H	Vaho	Infusión		Flor	Hoja				
115 Sarandí blanco	<i>Phyllanthus sellowianus</i> (Klotzsch) Müll. Atg.	1	S.H			Decocción			Hoja					
116 Stevia	<i>Stevia rebaudiana</i> (Bertoni) Bertoni	1							Hoja					
117 Verbena	<i>Verbena</i> sp.	1	S.GU			Infusión			Hoja					
118 Yerba de la oveja	<i>Parthenium hysterophorus</i> L.	1	S.GU			Infusión			Aérea					
119 Yerba de la perdiz	<i>Margaricarpus pinnatus</i> (Lam.) Kuntze	1	S.M			Infusión			Aérea					
120 Yerba de los pliques	No identificada	1	S.S											
121 Zapallo	<i>Curcubita</i> sp.	1	S.D			Infusión			Semilla					

Abreviaturas: S.C: Sistema Cardiovascular, S.D: Sistema Digestivo, S.GU: Sistema Genitourinario, S.H: Sistema Hemolinfático, S.M: Sistema Musculosquelético, S.N: Sistema Nervioso, S.R: Sistema Respiratorio, S.S: Sistema Sensorial, S.: Sistemico y O: Otros usos.

Tabla 2. Plantas medicinales mencionadas en el departamento de Canelones. Su nombre popular, nombre científico, cantidad de veces mencionadas, Sistema Orgánico (SO) donde actúa la plantas, Forma de Consumo (FC) y Parte Utilizada (PU) de la planta.

Nombre Popular	Nombre Científico	Veces		Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
		Nomb.	SO 1	SO 2	SO 3	FC. 1	FC. 2	FC. 3	P. U. 1	P. U. 2	P. U. 3	
1 Malva	<i>Malva sylvestris</i> L.	9	S.S	S.D	S.GU	Infusión	Lavados	Decocción	Hoja			
2 Ortiga	<i>Urtica dioica</i> L.	8	S.R	S.R		Infusión			Hoja			
3 Higuera	<i>Ficus carica</i> L.	7	S.R	S.C		Infusión			Hoja			
4 Salvia	<i>Salvia officinalis</i> L. / <i>Lippia alba</i> (Mill.) N.E. Br. ex Britton & P. Wilson	7	S.R	S.R		Infusión	Quemadillo		Hoja			
5 Llantén	<i>Plantago major</i> L.	6	S.D	S.GU	S.R	Infusión	Gárgaras/ buches		Aérea			
6 Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i> L.	6	S.D	S.D		Infusión	Decocción		Aérea			
7 Ruda	<i>Ruta chalepensis</i> L.	6	O	S.M	S.D	Infusión			Aérea			
8 Guaco	<i>Mikania</i> sp.	5	S.R	S.R		Infusión	Jarabe		Hoja			
9 Hierba del pollo	<i>Alternanthera pungens</i> Kunth	5	S.D			Infusión			Hoja			
10 Marcela	<i>Achyrocline satureioides</i> (Lam.) DC.	5	S.D			Infusión	Jarabe		Flor	Tallo		
11 Ajenjo	<i>Artemisia absinthium</i> L.	4	S.D	S.D		Infusión			Hoja	Flor		
12 Anacahuita	<i>Schinus molle</i> L.	4	S.R			Infusión	Jarabe		Hoja			
13 Cedrón	<i>Aloysia citrodora</i> Palau	4	S.D	S.D	S.C	Infusión			Hoja	Flor		
14 Eucaliptus	<i>Eucalyptus</i> sp.	4	S.R			Vaho			Hoja			
15 Palma imperial	<i>Tanacetum vulgare</i> L.	4	S.S	S.D	S.S	Infusión	Cataplasma		Aérea			
16 Aloe	<i>Aloe</i> sp.	3	S.S			Cataplasma	Lavados		Hoja			
17 Amapola	<i>Papaver</i> sp.	3	S.S	S.N		Gárgaras/ buches			Fruto			
18 Duraznillo	No identificada	3	S.			Cataplasma			Hoja			
19 Manzanilla	<i>Matricaria chamomilla</i> L.	3	S.N	S.D	S.S	Infusión			Flor			
20 Melisa / Toronjil	<i>Melissa officinalis</i> L.	3	S.D	S.N		Infusión			hoja			
21 Pata de vaca	<i>Bauhinia forficata</i> Link ssp. <i>pruinosa</i> (Vogel) Fortunato & Wunderlin	3	S.GU	S.H		Infusión			Hoja			
22 Santa María	No identificada	3	S.D			Infusión			Hoja			

Nombre Popular	Nombre Científico	Veces			Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
		Nomb.	SO 1	SO 2	SO 3	F.C. 1	F.C. 2	F.C. 3	P. U. 1	P. U. 2	P. U. 3		
23 Yerba carnicera	<i>Conyza bonariensis</i> (L.) Cronquist	3	S.D	S.D	SO 3	Infusión			Hoja	Tallo	Flor		
24 Bardana	<i>Arctium minus</i> (Hill) Bernh.	2	S.D			Masticación	Lavados		Hoja				
25 Carqueja	<i>Baccharis articulata</i> (Lam.) Pers. / <i>B. trimera</i> (Less.) DC.	2	S.D			Infusión			Aérea				
26 Cola de caballo	<i>Equisetum giganteum</i> L.	2	S.GU	S.M		Infusión			Aérea				
27 Cuerno del diablo	<i>Ibicella lutea</i> (Lindl.) Van Eselt.	2											
28 Floripón	<i>Brugmansia arborea</i> (L.) Legerh.	2	S.R			Fumada			Hoja				
29 Granada	<i>Punica granatum</i> L.	2	S.D			Infusión			cáscara fruto				
30 Guayabo	<i>Acca sellowiana</i> (O. Berg) Burret	2	S.R			Infusión	Fumada		Hoja				
31 Mastuerzo	<i>Coronopus didymus</i> (L.) Sm.	2	S.D	S.D		Infusión			Hoja				
32 Menta/Levante	<i>Mentha x piperita</i> L. / <i>M. aquatica</i> L. / <i>M. sp.</i>	2	S.N	S.D / S.D	S.D	Infusión			Hoja				
33 Mercurio	<i>Modiola caroliniana</i> (L.) G. Don	2	S.S			Masticación	Cataplasma		Hoja				
34 Orégano	<i>Origanum vulgare</i> L.	2	S.R			Infusión	Fumada		Aérea				
35 Paratropina o milenrama	<i>Achillea millefolium</i> L.	2	S.D			Infusión			Aérea				
36 Póleo	No identificada	2	S.D			Infusión			Hoja				
37 Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	2				Infusión	Decocción		Hoja	Flor			
38 Sauce	<i>Salix humboldtiana</i> Willd.	2	S.N			Decocción			Corteza				
39 Sietesangrías	<i>Cuphea fruticosa</i> Spreng.	2	S.H	S.H		Infusión			Aérea				
40 Cina china	<i>Parkinsonia aculeata</i> L.	2	S.D	S.D		Infusión			Flor				
41 Yerba de la piedra	<i>Usnea sp.</i>	2	S.R	S.R		Gárgaras/ buches			Aérea				
42 Yerba lucera	<i>Pluchea sagittalis</i> (Lam.) Cabrera	2	S.D			Infusión			Aérea				
43 Abrojo	<i>Xanthium spinosum</i> L.	1	S.R			Infusión			Fruto				
44 Alcanfor	<i>Cinnamomum camphora</i> (L.) J. Presl	1	S.M			Cataplasma			Hoja				
45 Amambaya	No identificada	1											

Nombre Popular	Nombre Científico	Veces			Sistema Orgánico			Formas de Consumo			Parte Utilizada		
		Nomb.	SO 1	SO 2	SO 3	F.C. 1	F.C. 2	F.C. 3	P. U. 1	P. U. 2	P. U. 3		
46 Amargosa	No identificada	1	S.N			Infusión					Aérea		
47 Anís	<i>Pimpinella anisum</i> L.	1	S.D			Decocción					Semilla		
48 Arazá	<i>Psidium cattleianum</i> Afzel. ex Sabine	1	S.C	S.D		Infusión					Hoja Fruto		
49 Barba de choco	<i>Zea mays</i> L.	1	S.GU			Infusión					Estigma		
50 Brócoli	<i>Brassica oleracea</i> L. var. <i>italica</i> Plenck	1	O			Masticación					Flor		
51 Butía	<i>Butia capitata</i> (Mart.) Becc.	1											
52 Corallito	<i>Salvia splendens</i> Sellow ex Wied-Neuw.	1	S.D			Infusión					Hoja		
53 Eneldo	<i>Anethum graveolens</i> L.	1	S.S	S.D		Infusión					Hoja		
54 Hinojo	<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	1	S.GU			Infusión					Aérea		
55 Lavanda	<i>Lavandula</i> sp.	1	S.N			Infusión	Lavados				Flor		
56 Lirio	<i>Iris x germanica</i> L.	1	S.S	O							Raíz		
57 Nispero	<i>Eriobotrya japonica</i> (Thunb.) Lindl.	1	S.R			Infusión					Hoja		
58 Paico	<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clements	1	S.D			Infusión					Aérea		
59 Rompe o quiebra piedra	<i>Phyllanthus niruri</i> L.	1	S.D			Infusión					Aérea		
60 Stevia	<i>Stevia rebaudiana</i> (Bertoni) Bertoni	1											
61 Tomillo	<i>Thymus vulgaris</i> L.	1	S.R			Infusión	Lavados				Aérea		
62 Zapallo	<i>Curcubita</i> sp.	1	S.D			Infusión					Semilla		

Abreviaturas: S.C: Sistema Cardiovascular, S.D: Sistema Digestivo, S.GU: Sistema Genitourinario, S.H: Sistema Hemolinfático, S.M: Sistema Musculosquelético, S.N: Sistema Nervioso, S.R: Sistema Respiratorio, S.S: Sistema Sensorial, S.: Sistémico y O: Otros usos.

De igual modo, dada la extensión del listado de afecciones tratadas, se organizaron las dolencias referidas, según diferentes Sistemas Orgánicos, tomando como base el Manual Merck de información médica general (Berckow *et al.* 1997). De esta manera, se agruparon las afecciones en diez Sistemas Orgánicos diferentes en donde actúa la PM: Sistema Cardiovascular (SC), Sistema Digestivo (SD), Sistema Genitourinario (SGU), Sistema Hemolinfático (SH), Sistema Musculoesquelético (SM), Sistema Nervioso (SN), Sistema Respiratorio (SR), Sistema Sensorial (SS), Sistémico (S) y Otros usos (O).

Puede determinarse que en ambos departamentos se utilizan PM para tratar afecciones similares; principalmente para tratar órganos de los sistemas: digestivo, sensorial y respiratorio. En estos tres sistemas de órganos, si bien varían los datos porcentuales, se presentan las principales dolencias tratadas con PM en ambos departamentos (Figs. 4 y 5).

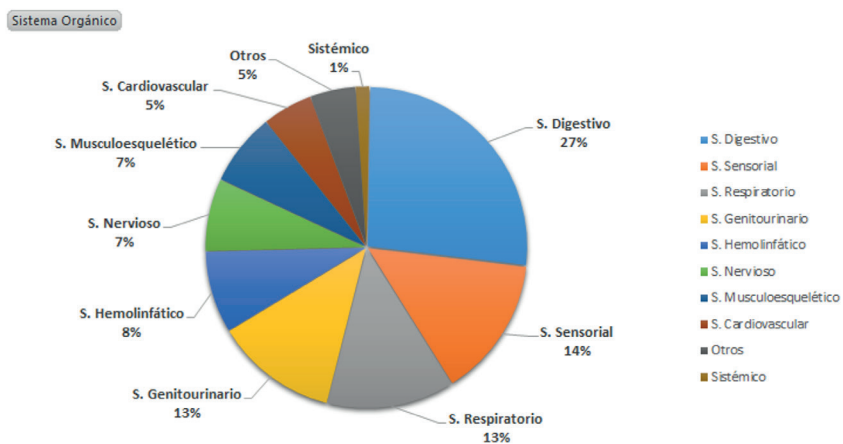


Fig. 4. Sistema orgánico donde actúan las plantas medicinales, Tacuarembó.

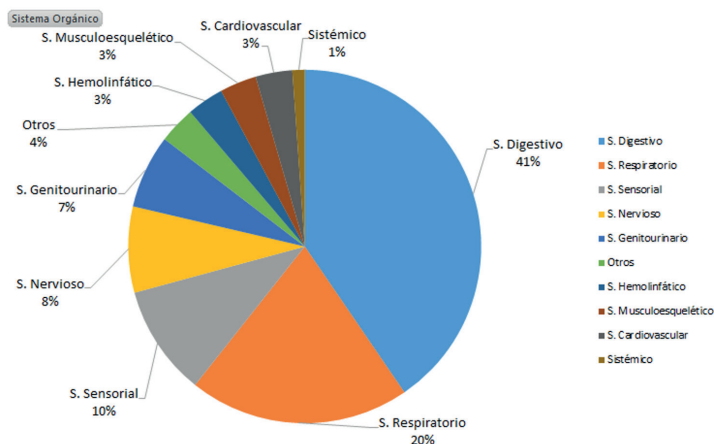


Fig. 5. Sistema orgánico donde actúan las plantas medicinales, Canelones.

Usos terapéuticos y variabilidad de usos

Como ya se mencionó, una de las observaciones realizadas, válida en ambos departamentos, es que cuantas más veces es mencionada una determinada PM, mayor es su variabilidad de usos medicinales. Esto permitió conocer sobre cuántos órganos diferentes puede actuar una misma planta. Es por esta razón que para el análisis de estos datos se consideraron las PM que fueron nombradas en más de tres oportunidades en ambos departamentos. De esta manera, para el caso de Tacuarembó, 70% de las PM actúan sobre dos o más órganos del Sistema Orgánico, sirviendo cada una de estas PM para tratar afecciones en diferentes órganos del cuerpo humano.

En el caso de Canelones, se obtuvo que 43% de las PM nombradas más de tres veces, actúan sobre dos o más órganos del sistema orgánico, mientras que 57% actúa sobre un solo órgano.

Parte utilizada

Las partes utilizadas de la PM son variadas: hoja, parte aérea, cáscara del fruto, corteza (denominada entrecáscara por algunos entrevistados), estigma, flor, fruto, inflorescencias, raíz, semilla y tallo. Las Figs. 6 y 7 muestran que la hoja, la parte aérea y la flor son las principales partes de las PM utilizadas en ambos departamentos. Se destaca en Tacuarembó el uso de la raíz como una de las principales partes utilizadas.

Formas de consumo

La forma de consumo de las PM también son muy variadas: cataplasma, compresa, decocción, fumada, gárgaras/buches, infusión, jarabe, lavado, maceración, masticación, quemadillo, tintura y vaho.

La infusión es la forma de consumo predominante en ambos departamentos. Una particularidad hallada en el departamento de Tacuarembó es la masticación. La práctica de masticar plantas medicinales tiene una significativa ventaja numérica con respecto a Canelones. Al indagar sobre esta forma de aliviar dolencias, varios de los entrevistados en Tacuarembó hicieron referencia a la posible raíz indígena de esta tradición (esta cuestión se desarrolla más adelante, cuando se vincula la ascendencia con el consumo de PM).

Ascendencia de los actores entrevistados y su vinculación al uso de PM

En el departamento de Tacuarembó, de los entrevistados que nombraron PM, sin tener en cuenta médicos y otros profesionales, el 53% tiene al menos un ascendente brasileño (en sentido amplio, puede significar un ascendente indígena, africano, europeo o todos), 27% un ascendente indígena, 20% un ascendente europeo y 16% dice ser nativo de la región (en sentido amplio, puede significar un ascendente indígena, africano, europeo o todos).

Para este análisis se tuvieron en cuenta, para el departamento de Tacuarembó, solo los descendientes de indígenas. De esta manera, el 27% de los actores con ascendencia indígena hicieron referencia a 21 PM que eran utilizadas por los grupos indígenas que habitaron la región: árnica, barba de indio, calaguala, carqueja, chapéu de couro, coronilla, guayabo, guazatumba, llantén, malvavisco, marrubio, mburucuyá, melisa, menta, mercurio, palma imperial, palo de jabón, pitanga, quina, sauce y yerba carnífera (Tabla 3).

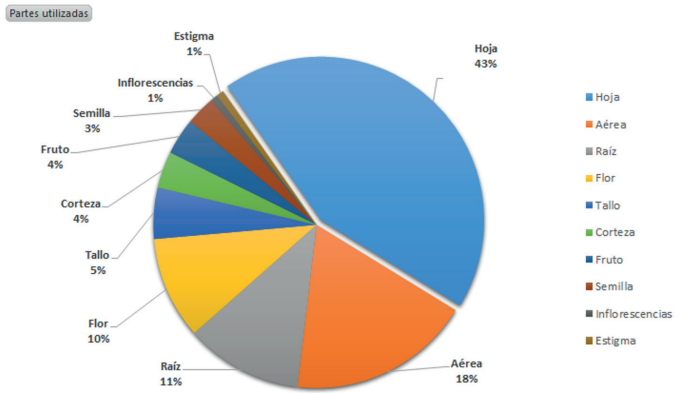


Fig. 6. Parte utilizada de las plantas medicinales en Tacuarembó.

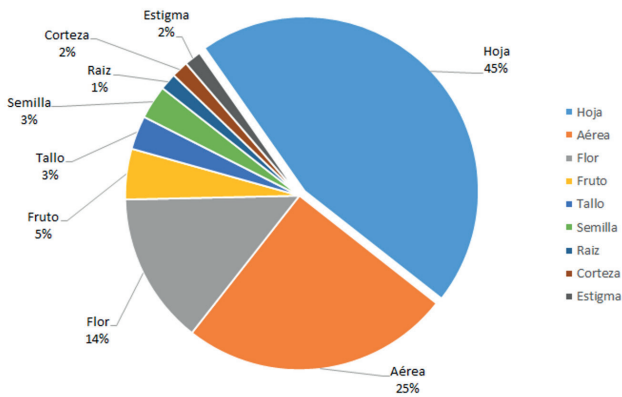


Fig. 7. Parte utilizada de las plantas medicinales en Canelones.

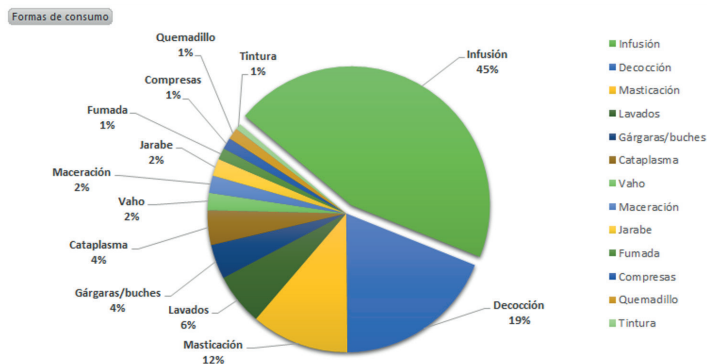


Fig. 8. Formas de consumo de las plantas medicinales en Tacuarembó.

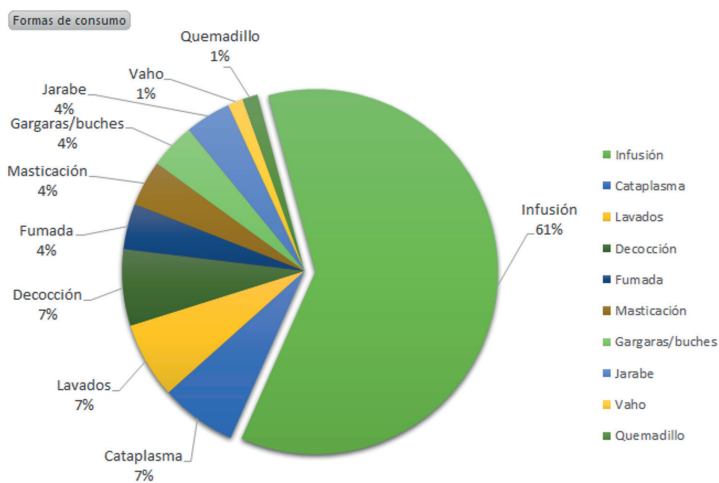


Fig. 9. Formas de consumo de las plantas medicinales en Canelones.

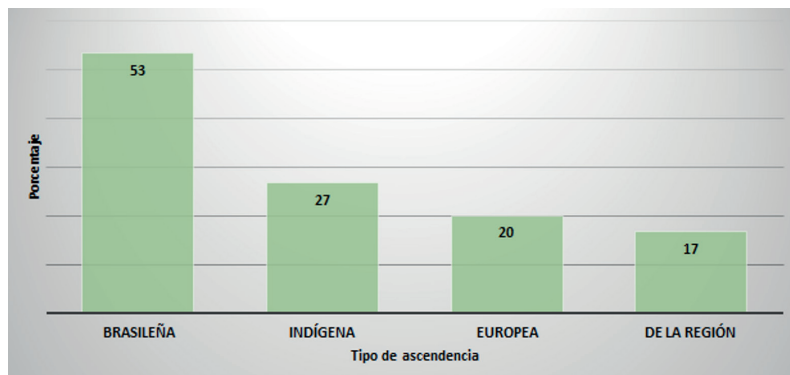


Fig. 10. Ascendencia de los entrevistados en el departamento de Tacuarembó.

Estas PM de uso indígena son utilizadas principalmente para tratar afecciones del Sistema Digestivo (33%), Sistema Sensorial (21%), Sistema Musculoesquelético (12%) y Sistema Nervioso (10%). Para las curaciones utilizan principalmente la hoja/parte aérea: 80% de los casos. Asimismo, 70% de estas plantas tienen dos o más usos medicinales. Lo interesante de observar en estas 21 PM de posible uso indígena, es que 54% de ellas se consumen a través de la masticación. Al indagar sobre la práctica de masticar plantas, varios de los entrevistados en Tacuarembó hacen referencia a que este hábito está vinculado a tradiciones indígenas.

Sí, hay plantas que se mastican que eran usadas por los indígenas, como ser la palma imperial. Si tiene una herida que no sana, usted la hierve, se lava bien lavadito y se cura. Después mastica un gajo de palma imperial y se pone en la herida. Esa que usaban los indios... el marrubio, es amargo, el marrubio se mastica [...] Ellos usaban todo lo que había en el monte, casi todo era medicinal para los indígenas. (Campesino indígena TIB).

La práctica de masticar plantas junto a la saliva para curar ha sido vinculada a tradiciones indígenas a lo largo de la historia. Un claro ejemplo es la masticación de la planta del tabaco por indígenas norteamericanos y la hoja de coca por indígenas andinos. Así mismo, Vidart (2010: 54) hace referencia a que los charrúas “bebían sin bombilla, las tisanas de yerba mate [...] La yerba, que venía entreverada con el agua, se mascaba larga y golosamente: de tal modo se acentuaban sus notorias virtudes psicotónicas y dinamógenas”. También refiere a que los charrúas eran muy afectos a los cogollos de ceibo, cuyas mascaraduras, arrojadas a lo largo del camino, indicaban la ruta seguida por los indios.

Por otra parte, establecer el origen biogeográfico de las PM utilizadas por los grupos indígenas de la región podría contribuir a reafirmar la información recabada. Aunque, tampoco podríamos precisar que una PM introducida no haya

sido utilizada por estos grupos indígenas. Es de destacar que varias de las plantas mencionadas son euroasiáticas (como marrubio, melisa, menta) o especies nativas han recibido el nombre de la euroasiática, reflejando la pronta incorporación de la farmacopea introducida por los pueblos originarios, al igual que ocurre con la farmacopeas locales en otras zonas de Uruguay y países vecinos (Tabakian 2016, Castiñeira 2017a, Stampella *et al.* 2018). De acuerdo con estas reflexiones, el origen de las PM mencionadas por los declarados descendientes de indígenas, como utilizadas por sus antepasados indígenas, representan 70% un origen nativo y 30% introducidas.

Para el caso del departamento de Canelones, 64% de los entrevistado tiene al menos un ascendente canario, 21% un ascendente español peninsular, 14,2% un ascendente vasco, 7,1% un ascendente italiano y 7,1% un ascendente indígena.

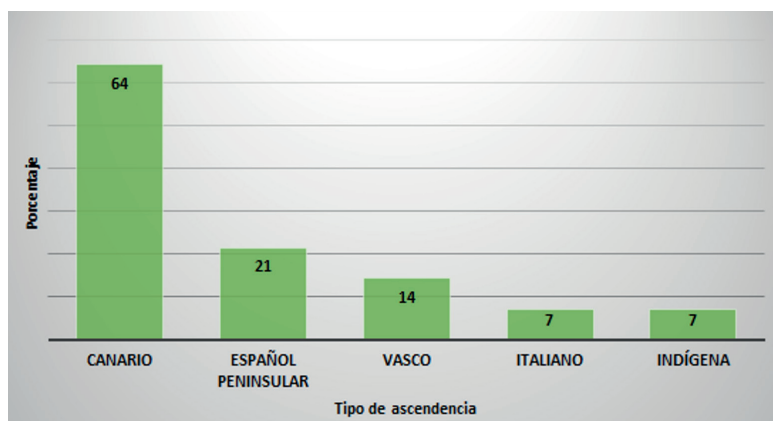


Fig. 11. Ascendencia de los entrevistados en el departamento de Canelones.

Los descendientes de canarios, 64%, hicieron referencia a diez PM que eran utilizadas tradicionalmente por sus familias de origen: amapola, eneldo, granada, hinojo, malva, manzanilla, menta/levante, romero, ruda y tomillo (Tabla 4).

Estas plantas medicinales mencionadas por descendientes de canarios son utilizadas principalmente para tratar afecciones del sistema digestivo (37%), sistema sensorial (21%) y sistema nervioso (16%). La principal forma de consumo de estas plantas es a través de la infusión (65%). Para el caso de Canelones, 100% de las PM nombradas por los descendientes canarios, son introducidas y particularmente de origen europeo.

Tabla 3. Plantas medicinales nombradas por los descendientes de los grupos indígenas como plantas medicinales utilizadas por los grupos nativos que habitaron la región norte del territorio uruguayo, forma de consumo de las plantas medicinales y el origen de las mismas.

Nombre Popular	Nombre Científico	FORMAS DE CONSUMO			ORIGEN
		FC 1	FC 2	FC 3	Nat./Int.
1 Árnica	<i>Acmella bellidioides</i> (Sm.) R.K. Jansen	Masticación	gárgaras/ buches	Cataplasma	Introducida
2 Barba de indio	<i>Tillandsia usneoides</i> (L.) L.	Infusión			Nativa
3 Calaguala	<i>Rumohra adiantiformis</i> (G. Forst.) Ching	Decocción			Nativa
4 Carqueja	<i>Baccharis articulata</i> (Lam.) Pers. / <i>B. trimera</i> (Less.) DC.	Infusión	Masticación		Nativa
5 Chapéu de couro	<i>Echinodorus grandiflorus</i> (Cham. & Schldl.) Micheli	Infusión			Nativa
6 Coronilla	<i>Scutia buxifolia</i> Reissek	Decocción			Nativa
7 Guayabo	<i>Acca sellowiana</i> (O. Berg) Burret	Infusión	Fumada		Nativa
8 Guazatumba	<i>Cestrum euanthes</i> Schldl.	Infusión	Maceración		Nativa
9 Llantén	<i>Plantago major</i> L.	Infusión	gárgaras/ buches	Masticación	Introducida
10 Malvavisco	No identificada	Masticación	Lavados		
11 Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i> L.	Infusión	Masticación	Decocción	Introducida
12 Mburucuyá	<i>Passiflora caerulea</i> L.	Infusión			Nativa
13 Melisa / Toronjil	<i>Melissa officinalis</i> L.	Infusión	Masticación		Introducida
14 Menta/Hierba buena	<i>Mentha piperita</i> L./ <i>M. aquatica</i> L./ <i>M. spicata</i> L.	Infusión	Masticación		Introducida
15 Mercurio	<i>Modiola caroliniana</i> (L.) G. Don	Masticación	Cataplasma		Nativa
16 Palma imperial	<i>Tanacetum vulgare</i> L.	Infusión	Masticación	Cataplasma	Introducida
17 Palo de jabón	<i>Quillaja brasiliensis</i> (A. St.-Hil. & Tul.) Mart.	Lavados			Nativa
18 Pitanga	<i>Eugenia uniflora</i> L.	Infusión	Masticación		Nativa
19 Quina	<i>Discaria americana</i> Gillies & Hook.	Infusión	Masticación	Decocción	Nativa
20 Sauce	<i>Salix humboldtiana</i> Willd.	Decocción			Nativa
21 Yerba carnícera	<i>Conyza bonariensis</i> (L.) Cronquist	Infusión			Nativa

Determinar que una planta haya sido utilizada por un determinado grupo cultural resulta complejo, principalmente por el corte esperable en la transmisión de esta tradición etnobotánica como consecuencia de la exterminación de los grupos indígenas por un lado y por otro, un océano como corte en la transmisión europea. Si bien para confirmar este supuesto son necesarios trabajos futuros sistemáticos referidos a la transmisión del conocimiento en los sectores sociales participantes, los resultados del presente trabajo permiten reconocer la influencia de los diferentes grupos culturales que conforman hoy nuestra identidad en relación al aporte etnobotánico, en este caso los usos medicinales de las plantas. Esto estaría resignificando los beneficios que han tenido a lo largo de la historia el uso medicinal de las plantas en nuestra sociedad.

Tabla 4. Plantas medicinales utilizadas por el grupo cultural europeo, nombradas por los descendientes de españoles canarios, formas de uso de las plantas y el origen de las mismas.

	Nombre Popular	Nombre Científico	FORMAS DE CONSUMO			ORIGEN
			FC 1	FC 2	FC 3	
1	Amapola	<i>Papaver sp.</i>	Gárgaras/ buches			Introducida
2	Eneldo	<i>Anethum graveolens L.</i>	Infusión			Introducida
3	Granada	<i>Punica granatum L.</i>	Infusión			Introducida
4	Hinojo	<i>Foeniculum vulgare Mill.</i>	Infusión			Introducida
5	Malva	<i>Malva sylvestris L.</i>	Infusión	Lavados	Decocción	Introducida
6	Manzanilla	<i>Matricaria chamomilla L.</i>	Infusión			Introducida
7	Menta/ Levante	<i>Mentha x piperita L. / M. aquatica L. / Mentha sp.</i>	Infusión			Introducida
8	Romero	<i>Rosmarinus officinalis L.</i>	Infusión	Decocción		Introducida
9	Ruda	<i>Ruta chalepensis L.</i>	Infusión			Introducida
10	Tomillo	<i>Thymus vulgaris L.</i>	Infusión	Lavados		Introducida

Consideraciones finales

En la actualidad, el uso de plantas medicinales se ha incorporado como una práctica común, cumpliendo un rol fundamental en la salud de la sociedad uruguaya. En cada familia podemos encontrar al menos un integrante que consume plantas medicinales para aliviar diferentes afecciones (Tabakian 2016). Así mismo, actores provenientes de variados ámbitos profesionales han estudiado los usos medicinales de las plantas, destacando la significancia social, cultural y económica de la incorporación de estos conocimientos al sistema de salud.

Las plantas medicinales aquí mencionadas tienen incidencia sobre más de un órgano del cuerpo humano, principalmente en los sistemas: digestivo, sensorial y respiratorio, siendo la hoja la parte más utilizada. La infusión es la forma de consumo predominante en las dos zonas de estudio.

El uso de ciertas plantas, según este trabajo, estaría relacionado a la ascendencia de los entrevistados. Sin embargo, se puede observar que localmente se menciona un quiebre generacional en la transmisión de estos saberes, que era el conocimiento que tenían los abuelos de los abuelos de hoy. La pérdida de esta valiosa información, complejiza en buena medida, determinar si un conocimiento vino en los barcos o fue transmitido en estas tierras. Con la medicalización se dejó de hablar de ciertos temas relacionados a la medicina popular. A su vez, según las personas mayores, los jóvenes no indagaban en su pasado y no intervenían en las conversaciones de los mayores, por tanto, no se preguntaba sobre el uso de PM, simplemente las

usaban. Como proyección de este trabajo se considera importante confirmar estas percepciones a través de trabajos referidos a transmisión del conocimiento entre los distintos actores sociales participantes.

Si bien resulta complejo determinar el origen de estas prácticas, sí se puede conocer biogeográficamente el origen de las especies. De esta manera, se puede concluir que 70% de las 21 PM nombradas por los descendientes indígenas, son de origen nativo, lo que estaría reivindicando el uso histórico de estas PM por los grupos que habitaron nuestra región.

Este origen nativo estaría apoyado también por la forma de consumo, con la notoria preponderancia de la práctica de masticación de plantas medicinales en Tacuarembó, sobre su vigencia en Canelones. El 54% de estas plantas se utilizan mediante la masticación, que según los entrevistados, era habitual entre los indígenas del norte del territorio uruguayo. Así mismo, masticar plantas se vincula a tradiciones indígenas en otras zonas del continente. Para el caso de Canelones, 100% de las 10 PM mencionadas como tradiciones de uso europeo, son introducidas. Por tanto, con esta investigación se pudo establecer una relación entre el origen de las PM mencionadas y sus prácticas, según los aportes poblacionales de ambos departamentos. Más allá de estos datos, lo significativo es que las PM forman parte de nuestro acervo cultural y lo que encontramos hoy es una mezcla de tradiciones etnobotánicas que conforman los actuales saberes locales sobre el uso medicinal de las plantas.

Agradecimientos

A las comunidades y pobladores que participaron de esta investigación y autorizaron su realización. A Marión Aguilera por compartir su sabiduría y conocimientos sobre las plantas medicinales. A las diferentes instituciones académicas que apoyaron y financiaron esta investigación: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Universidad de la República (UdelaR), Centro Universitario de Tacuarembó (CUT), Universidad de la República (UdelaR) y Comisión Sectorial de Investigación e Innovación (CSIC), Universidad de la República (UdelaR), en su programa de Iniciación a la Investigación. A mi orientadora del proyecto, Dra. Isabel Barreto, por su hospitalidad. A mi tutora de Doctorado, Dra. María Lelia Pochettino, por sus pertinentes comentarios e indicaciones. A los revisores que con sus atinadas sugerencias contribuyeron a mejorar este manuscrito.

Referencias citadas

- Achkar, M. *et al.* 2016. *Uruguay: naturaleza, sociedad y economía. Una visión desde la geografía*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Acosta y Lara, E. 1989. *La Guerra de los Charrúas en la Banda Oriental. Período Hispánico*. Montevideo: Linardi y Risso editores.
- _____. 1981. Un linaje Charrúa en Tacuarembó. *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, serie Ciencias Antropológicas* 1: 65-88.
- Arrillaga De Maffei, B. 1969. Plantas Medicinales. *Nuestra Tierra*, vol. 31. Editorial Nuestra Tierra, Montevideo.
- Arrillaga De Maffei, B. 1997. *Plantas usadas en medicina natural*. Montevideo: Editorial Agropecuaria Hemisferio Sur.
- Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS). 2011. *Revista Trama* 3, Dossier Etnobotánica.
- Barreto, I. 2008. *Canarios de Ayer. La inmigración canaria en el Uruguay*. Montevideo: Imprenta Gráfica Don Bosco.
- Barreto, I. y C. Curbelo. 2009. Presencia indígena en el Uruguay: movilidad, estructura demográfica y conformación familiar al norte del Río Negro en el primer tercio del siglo XIX. *Revista Digital Estudios Históricos* (1).
- Barrios Pintos, A. 1981. *Canelones. Su proyección en la Historia Nacional*. Tomo II. Intendencia Municipal de Canelones.
- Barrios Pintos, A. 2000. *Historia de los pueblos orientales*. Tomos I y II. Montevideo: Academia Nacional de Letras.
- Berckow, R., M. H. Beers y A. J. Fletcher (eds.). 1997. *Manual Merck de información médica general*. Barcelona: Grupo editorial Océano,
- Bouton, R. J. [1958] 2014. *La vida rural en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- Cabrera Pérez, L. y I. Barreto. 2006. El ocaso del mundo indígena y las formas de integración a la sociedad urbana montevideana. *Revista Tefros*, 4 (2).
- Cabrera, Á. y A. Willink. [1973] 1980. *Biogeografía de América Latina*. OEA, Programa Regional de Desarrollo Científico y Tecnológico. Serie de Biología. Monografía 13. Washington DC.
- Castiñeira, E. 2017a. La etnobotánica en Uruguay y una nueva herramienta para la investigación: La colección etnobotánica. Disponible: <http://www.auas.org.uy/trama/index.php/Trama/article/view/142/80> (Consulta: 16-X-2018).
- _____. 2017b. "Etnobotánica aplicada a la conservación en el Parque Regional Quebradas del Norte, Rivera, Uruguay". Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- Curbelo, C. 2009. "Lengua y poder en San Borja del Yi (1833-1862). Ensayo para un análisis sociolingüístico". En: *Herencia indígena en el Uruguay*, pp. 117-135. Montevideo: Linardi y Risso.

- Del Puerto, O. 1969. Hierbas del Uruguay. *Nuestra Tierra*, (19).
- Del Puerto, O., P. Davies y E. Sequeira. 1990. *Los nombres comunes de las plantas de la región platense*. Montevideo: Departamento de Publicaciones y Ediciones de la Universidad de la República.
- DI Liscia, M. S. y A. Prina. 2002. Los saberes indígenas y la ciencia de la Ilustración. *Revista Española de Antropología Americana* (32): 295-319.
- Furlong, G. 1994. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- González, M., A. Lombardo y A. Vallarino. 1940. *Plantas de la medicina vulgar del Uruguay: obra del más alto mérito científico, analítico y descriptivo, en la relación y aplicación de las plantas medicinales indígenas y exóticas cultivadas en el país*. Montevideo: Editor Talleres Gráficos.
- Guber, R. 2011. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- IBODA. 2019. Instituto de Botánica Darwinion. Flora del Conosur Catálogo de Plantas Vasculares. Disponible: <http://www2.darwin.edu.ar/Proyectos/FloraArgentina> (Consulta: V-2019).
- INE (Instituto Nacional De Estadísticas). 2011. Departamento de Canelones. Disponible: <http://www5.ine.gub.uy/censos2011/resultadosfinales/canelones.html> (Consulta: 2-XI-2018).
- _____. 2011. Departamento de Tacuarembó. Disponible: <http://www5.ine.gub.uy/censos2011/resultadosfinales/tacuarembó.html>. (Consulta: 2-XI-2018).
- Larrañaga, D. A. 1923. *Escritos de Don Dámaso Antonio Larrañaga*. Tomo II. Instituto Histórico y Geográfico (ed.). Montevideo: Imprenta Nacional,
- Lombardo, A. 1984. Plantas medicinales de la flora indígena. Banco de Seguros del Estado. Almanaque 1985. Gráficos Barreiro y Ramos, Montevideo.
- _____. [1946] 1964. *Flora arbórea y arborescente del Uruguay*. Montevideo: Consejo departamental de Montevideo, Dirección de Paseos Públicos.
- Lombardo, A. y R. Pou Ferrari. 1970. Sistemática. Editor Universidad de la República, Facultad de Agronomía, Montevideo.
- Mañé Garzón, F. 2005. *Historia de la ciencia en el Uruguay. Primera mitad del siglo XIX* Tomo III. Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Publicaciones.
- _____. 1996. *Historia de la ciencia en el Uruguay: Del descubrimiento al fin de las Misiones Jesuíticas*. Tomo I. Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Publicaciones.
- Martin, G. J. 1995. *Etnobotánica: manual de métodos*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Muñoz, J., P. Ross y P. Cracco. 2007. *Flora indígena del Uruguay, árboles y arbustos ornamentales*. Montevideo: Editorial Hemisferio Sur.
- Pereda Valdés, I. 1943. *Medicina popular y folklore mágico del Uruguay*. Montevideo: Talleres Gráficos Galien.

- Schiaffino, R. 1927. Historia de la medicina en el Uruguay. Tomo I. Talleres de la Imprenta Nacional, Montevideo.
- Stampella, P., N. I. Hilgert y M. L. Pochettino. 2018. Usos medicinales de los cítricos (Citrus L., Rutaceae) entre los criollos del sur de Misiones (Argentina). *Gaia Scientia* (12): 90-108.
- Tabakian, G. 2017a. Etnomedicina y Etnobotánica en el departamento de Tacuarembó, Uruguay. *Revista Uruguaya Antropología y Etnografía*. 2 (2): 61-72.
- _____. 2017b. Plantas medicinales vinculadas a tradiciones indígenas en el norte uruguayo. *Revista Trama*. (8): 44-56.
- _____. 2016. Documental etnográfico: Etnobotánica de plantas medicinales en el departamento de Tacuarembó, Uruguay.
- _____. 2015. "La ruta de las plantas medicinales por el sudeste asiático". En: Romero Gorski, S. (ed.), *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, pp. 243-259. Editorial Nordan-Comunidad. Instituto de Antropología, FHUCE, Montevideo.
- _____. 2012. Plantas medicinales: transmisión de saberes populares. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=Z4IQZyDy3iUyt=1s..>
- Taylor, S. J. y R. Bogdan. 1992. *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Madrid: Paidós.
- The Plant List. 2013. Version 1.1. Disponible: <http://www.theplantlist.org/> (Consulta: IV-2019).
- Vidart, D. 1969. *Tipos humanos del campo y la ciudad*. Colección Montevideo: Nuestra Tierra.
- Vidart, D. y R. PI Hugarte. 1969. *El legado de los inmigrantes II*. Colección Nuestra Tierra, vol. 39. Montevideo.
- Vera de Flachs, M. y C. Page. 2010. Textos clásicos de medicina en la Botica Jesuítica del Paraguay. *Revista CIAN de Historia de las Universidades* 13(1).

Los desafíos de la antropología para la comprensión de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica¹

JAVIER TAKS

Introducción

Este texto responde a una invitación a responder acerca de por qué la antropología como disciplina académica es interpelada por los conflictos del desarrollo rural y ambiental. Es decir, por qué crece la demanda social para pedirle explicaciones a la antropología acerca de las luchas en torno a la transformación material del entorno. Es cierto que la ciencia social es siempre interpelada por la realidad, lo quieran o no los científicos, pero en estos momentos son crecientes las demandas de diferentes agentes sociales, más o menos explicitadas, por una mejor teoría antropológica y su aplicación, que mejore la comprensión de las causas y dinámicas de crecientes conflictos socio-ambientales.

Para poder responder a esta exigencia de explicaciones, es necesario, por un lado, preguntarse acerca de las transformaciones en el ambiente y la sociedad que provocan la demanda. Por otro lado, qué antropología social es la que enfrenta estas demandas y qué precisa para responderlas científicamente. Existen dos grandes posiciones en la antropología ecológica: la que enfatiza la virtud de la etnografía para dar visibilidad a todos los actores, sus prácticas y discursos enfrentados en situaciones conflictivas por acceso a territorios, recursos o modos de vida; la otra, que no reniega de la etnografía u otros métodos de recolección e interpretación de información, pero insiste que la antropología debe ser una crítica de las formas del saber dominante pues oscurecen nuestro entendimiento de la

1 Original tomado de: Taks, Javier. 2013. *Los desafíos de la antropología para la comprensión de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica*. Observatório dos conflitos do Extremo Sul do Brasil, pp. 21-40. Brasil. Una primera versión de este texto, fue presentada como ponencia en la mesa redonda "Conflictos actuales del desarrollo rural y ambiental: una interpelación a la Antropología" durante la Reunión de Antropología del MERCOSUR en la ciudad de Buenos Aires en 2009.

compleja realidad, comenzando quizá con los conceptos de ambiente, desarrollo y sustentabilidad.

Los actuales conflictos socio-ambientales tendrán implicancias distintas sobre cada una de estas perspectivas. La antropología como etnografía parece más resiliente ante estos conflictos y transformaciones, reforzando su especificidad en la división de funciones de las ciencias, como experta en el buen registro de casos, sean estos anclados en un territorio o multi-situados. Menos preparada aparece la antropología como visión crítica del estado de las cosas, frente a la ausencia de una más radical “antropología de la crisis (ambiental)”. Aunque esto parece ser una necesidad imperiosa.

¿Qué son los conflictos socioambientales?

La delimitación de qué es un conflicto socioambiental no es unánime, sino que a su vez refleja las posturas políticas, epistemológicas y, por qué no, ontológicas, de sus proponentes en la academia acerca de las relaciones ecológicas y el cambio social.

El conflicto [ambiental] es un tipo particular de conflicto social donde la temática en disputa se refiere a aspectos ambientales [...] El conflicto resulta de diferentes valores, percepciones o significados que los actores otorgan a acciones o circunstancias que afectan, o pueden afectar, el medio ambiente. (Santandreu y Gudynas 1998: 32).

Según esta aproximación, el conflicto surge después que ya ha habido una actividad que modificó un estado dado de la naturaleza o que lo hará de forma previsible. El conflicto sería, entonces, por hegemonizar el significado de un cambio real o potencial. Esta definición, indica que podría haber transformaciones rurales y urbanas que no generen conflictos si hubiera consensos en cuanto a sus significados (positivos o negativos) y se pudiera actuar en coherencia a dicho consenso en detener o mitigar el efecto de la transformación. En este caso, estaríamos ante un problema ambiental pero no un conflicto, pues “el conflicto conlleva acciones de los potencialmente afectados, siendo que el objetivo es evitar un daño ambiental o lograr su reparación” (Geary 2006).

En este tipo de delimitación metodológica del conflicto socio-ambiental, las ciencias sociales en general y la antropología están llamadas a jugar un papel de registro de la diversidad de opinión, percepción y actitud hacia una modificación de la realidad material o institucional y, si fuera necesario, de mediación entre visiones encontradas. Se asocia fuertemente esta visión con la propuesta de “gobernanza ambiental” (Piñeiro 2005, Graña 2007).

En una visión más amplia, Acsehrad (2004) ubica el conflicto socio-ambiental en la naturaleza misma de la reproducción social:

En el proceso de su reproducción, las sociedades se enfrentan a diferentes proyectos de uso y significación de sus recursos ambientales [...] Visto desde esta perspectiva, la cuestión ambiental es intrínsecamente conflictiva, aunque no siempre este carácter sea reconocido en el debate público. (Acsehrad 2004: 8).

La mundialización del capital y los procesos de la globalización, cambian la escala espacial y temporal de la reproducción social y hacen que los conflictos sociales se vuelvan planetarios. El avance del capital sobre nuevos recursos o la intensificación de la explotación de los ya conocidos, reabre a nivel nacional pero también internacional un nuevo proceso conflictivo de acumulación quasi primitiva (Foladori 2007). A diferencia de la primera aproximación a los conflictos socioambientales, no es un problema de falta de institucionalidad ambiental la que provoca la tensión entre formas distintas de entender la transformación de la naturaleza, sino que el problema surge, principalmente, por la apropiación privada y monopólica de los bienes naturales comunes o la desposesión de bienes naturales en control de grupos relativamente débiles, procesos que provocan serias resistencias.

En vista de la complejidad del cuadro que se prevé en la reordenación contemporánea de los mecanismos de regulación de los recursos ambientales a nivel mundial, se coloca, tanto para investigadores como para los formuladores de políticas, el desafío de encontrar los instrumentos de análisis apropiados al entendimiento de esta intrincada red de procesos socio-ecológicos y políticos que ponen, ineluctablemente, “la Naturaleza al interior del campo de los conflictos sociales”. (Acsehrad 2004: 9).

Los conflictos socio-ambientales involucran entonces una esfera material relacionada con la depredación y la contaminación del entorno y una esfera discursiva, “lo ambiental”, que sirve para comunicar (y reivindicar) las luchas por acceso a los territorios, pero también manifiestan otras luchas políticas y económicas particulares de cada lugar (Harvey 1996). La dificultad de analizar estos conflictos es que además de estas dimensiones de distribución de la riqueza y el poder, incorporan elementos rituales, identitarios, cosmologías y cuestiones morales que en general no son abordados (Little 2006: 91-92).

Luego de esta aproximación teórica, en las siguientes secciones quiero presentar algunos contextos donde se han manifestado la gran mayoría de los conflictos socio-ambientales en la región, que interpelan con más fuerza a la antropología y los antropólogos.

La construcción de la escasez de los bienes comunes

En el Cono Sur se viven procesos de apropiación privada de los bienes naturales comunes como el agua, la energía hidráulica, minerales, bosques y la fertilidad de la tierra, avanzando más recientemente sobre la propia información genética (Helfrich 2008). Procesos promovidos por agentes nacionales y transnacionales que cultivaron las políticas neoliberales. La disminución de los bienes naturales comunes es anterior a las décadas del ochenta y noventa, sin embargo en los últimos treinta años ha habido una extensión, profundización y aceleramiento de la separación de las personas (indígenas, campesinos, trabajadores) de la posesión y/o control de sus ambientes, que pasan a ser gestionados por corporaciones motivadas por el lucro y el poder político. Esto genera concentración de la riqueza, desplazamientos de población y degradación ambiental. A nivel de la conciencia, se extiende la idea de “escasez” al tiempo que se mercantilizan elementos del entorno que por razones técnicas o sociopolíticas continuaban siendo accesibles, no sin conflictos claro, a la mayoría de las personas por ser parte de comunidades, naciones o simplemente estar en los lugares. La nueva apropiación generó resistencias transescalares de distintas intensidades

El caso del agua es paradigmático. La década de los noventa del siglo XX, asistió al rápido avance del capital privado sobre los sistemas de agua potable y saneamiento. En algunos países hasta los ríos, los arroyos y las lluvias fueron objeto de privatización. En América Latina, se privatizaron empresas públicas de agua y saneamiento (a través de su venta o por concesiones de servicios) y se generalizó la idea de que el agua es un bien económico escaso y que gracias a los mecanismos de libre mercado se alcanzarían equilibrios ecológicos (pues, nadie despilfarra el agua si le “duele en el bolsillo”) y equidad en el acceso (la competencia en el mercado rebajaría las tarifas y los pobres podrían entonces, pagar un precio justo por su agua).

La realidad de los últimos veinte años mostró que todo era un falso mantra proveniente de las corporaciones privadas y en algunos casos públicas del mundo desarrollado, que vieron en el agua un nuevo negocio, uno de los más lucrativos en el planeta. Trajo consecuencias totalmente contrarias a las de sus inventores: menos agua limpia, mercantilización del recurso y menor acceso para la gran mayoría de los pobres del mundo. Y, por el contrario, significó el enriquecimiento de las grandes empresas del cártel del agua: Suez, Vivendi-Veolia, RWE Thames Water y empresas más pequeñas asociadas.

Las resistencias surgieron, aunque no en todos los países de la región. Las experiencias de Cochabamba (La guerra del agua en 2000) y Uruguay (Plebiscito del Agua en 2004) comenzaron a replicarse y permitieron conformar una red de organizaciones, movimientos y también gobiernos, para enfrentar y proponer

alternativas basadas en la cooperación y la solidaridad en la gestión del agua potable, el saneamiento y los recursos hídricos. Frente a esta realidad los impulsores de la privatización han tenido que buscar nuevas modalidades, o transformar formalmente las antiguas, para llevar adelante su proyecto: asociaciones público-privadas; privatización de la cooperación internacional; monopolización del conocimiento técnico; aumento de la exportación de agua “virtual”; entre otros.

La antropología está llamada a comprender y relativizar el concepto de escasez en relación a los bienes comunes. La escasez es la forma particular en el capitalismo de hablar de la no coincidencia entre ritmos naturales, ritmos de la producción y ritmos de la vida social, provocada por la necesidad de una circulación de capital más acelerado. Por lo tanto tiene que ver más con límites sociales que con límites naturales.

Cambio climático global y la subsunción del conflicto local

La pérdida de biodiversidad y el cambio climático han sido, a partir de la Cumbre de Río en 1992, los dos grandes paraguas de escala planetaria para incluir a múltiples procesos de degradación, contaminación e injusticia ambiental de escala relativamente local o regional (Tomassino *et al.* 2005). Luego del informe de 2007 del Panel Intergubernamental para el Cambio Climático, la antropología y otras ciencias sociales están interpeladas en dos grandes aspectos. Por un lado, que la discusión globalizada no esconda los conflictos territoriales localizados, que en última instancia son los que en una compleja interconexión provocan el conflicto global. En este sentido, la antropología debe afinar sus métodos de investigación multiescalares (Little 2006: 94-96). Partir de lo concreto para seguir líneas de investigación de niveles espaciales y temporales más amplios, para volver a lo concreto con respuestas del cómo y por qué. Aquí el obstáculo mayor puede ser las fuentes de información, además de nuevas guías teóricas para buscar la información relevante. Pero es necesario contrarrestar el efecto de los medios masivos que hablan de “ambiente” cuando se trata de campañas globales, pero no cuando se trata de reclamos cotidianos, más cercanos a las preocupaciones de vecinos, trabajadores y algunos académicos, que históricamente fueron el origen del ambientalismo contestatario del orden establecido (Renfrew 2007). La “militancia particularista” (Harvey 2005) puede y debe ser analizada en conexión con los espacios, lugares y tiempos de la mundialización.

He aquí el segundo aspecto. Necesitamos mejores teorías que nos permitan ordenar los fragmentos de realidad con los que nos encontramos en nuestras investigaciones de campo. No podemos perdernos en las descripciones densas. Seguramente tendremos que construir nuevos marcos teóricos: grandes narrativas teóricas pero no “desconectadas de las perspectivas relativizadoras de las

vocaciones étnicas y de las relaciones de sentido singulares de grupos e individuos” (Carvalho De Rocha *et al.* 2006:10).

Mientras algunos antropólogos buscan estas nuevas narrativas teóricas en las elaboraciones de movimientos sociales, otros se mantienen dentro del marco universitario o académico, revisitando los viejos fundadores, haciendo muchas veces un ejercicio que dice: ¿quiénes produjeron teoría en contextos análogos a los presentes? ¿Quién hizo teoría en el marco de una crisis ecológica? ¿O en el marco de una transformación radical del espacio rural? En este sentido, creo que la teoría de la acumulación originaria de capital de Rosa Luxemburgo, criticada y complementada por autores como June Nash (1994) o Harvey (2007), nos brindan herramientas teóricas para entender la actual desposesión de trabajadores y pobladores del medio rural, la separación de su tierra o el descontrol de su producción, así como la alienación del conocimiento social objetivado en semillas, genes, prácticas de producción y consumo.

Esto último nos permitirá relativizar y criticar la “ambientalización” de la economía, la política y la cultura, como forma de consensuar de que todos compartimos los mismos niveles de responsabilidad en la generación de la crisis socio-ambiental (Leite Lopes 2006) y que entonces el peso en la resolución de los conflictos debería distribuirse “per cápita”. La antropología siempre ha tenido cuidado de señalar la apropiación diferencial del conocimiento, de los medios de transformación de la naturaleza y del derecho a hacerlo, siguiendo el interés particular de clases y grupos sociales más poderosos y no el bien común en abstracto.

Hoy día, frente a los argumentos de enverdecimiento de empresas, corporaciones y estados en torno a la “economía verde”, experimentada inicialmente en torno a las propuestas de mercado para enfrentar al cambio climático, no deberíamos dejar de entenderlo en el marco de las estrategias de competencia intra-ramo. Coincido con Leite Lopes cuando escribe:

Se puede hacer una analogía de lo que está ocurriendo con la competencia empresarial en torno a los controles ambientales con lo que pasó en el siglo XIX en relación a la jornada de trabajo descrita por Marx en *El Capital*. Una parte del empresariado vio ventajas en una jornada menor con procesos productivos más eficaces y se alió con el Estado en la reglamentación contra los sectores que usaban la explotación a través de la jornada mayor. De la misma forma, dentro de los grupos empresariales actuales algunos atienden más las cuestiones ambientales como cuestión de eficiencia productiva, de sello y legitimidad en el mercado y en la sociedad. (2006: 47).

Por lo anterior, una nueva implicación para la antropología: frente al discurso único del cambio climático (Segnit y Ereaud 2007) quizá debamos analizar las distintas formas de entender las causas, responsabilidades y efectos del calentamiento global y la variabilidad climática, sin olvidar, no obstante, que su presentación institucional y mediática como el gran desafío que afecta a toda la humanidad debe acompañarse con una visión crítica sobre las divisiones existentes entre los humanos, que hace que el cambio climático, los problemas y conflictos socio-ambientales no tengan los mismos sentidos y efectos para todos. La contradicción expresada “todos los humanos vs. Naturaleza” no se puede resolver en las sociedades de clase, pues tanto uno como otro polo de la contradicción esconden la diversidad de situaciones. No todos los humanos somos iguales ni determinantes en nuestra relación con la naturaleza; la naturaleza no es una sola, sino que se van desarrollando diferentes naturalezas según las prácticas sociales.

Giro a la izquierda: ambientalización con degradación

Continúa siendo válido contextualizar la reflexión de la antropología acerca de los conflictos socio-ambientales en la globalización (cfr. Ribeiro 2006). Sin embargo, en la región hay un nuevo fenómeno geopolítico a considerar: el llamado “giro a la izquierda”, directamente relacionado con la llegada al gobierno por voto popular de fuerzas progresistas de centro izquierda en varios países de América Latina y especialmente en Sudamérica.

En estos comienzos del siglo XXI en América Latina, el neo-liberalismo como modelo de crecimiento económico ha entrado en crisis de hegemonía y los estados del Cono Sur se encuentran en un cruce de camino en la construcción de una alternativa post-neoliberal de reproducción social, lo cual ha devuelto al debate público la idea de “desarrollo”. Desarrollo entendido no sólo como crecimiento económico, sino como los procesos de transformación material e ideológicos que buscan mejorar las condiciones de vida de las personas en un determinado lugar, tomando en cuenta las herencias históricas y culturales que definen qué es necesario y las formas posibles de satisfacerlo, sin aislarlo de procesos universales que se van conformando conflictivamente a partir de esas experiencias locales, regionales, nacionales e internacionales.

El retorno del debate sobre los modelos de desarrollo incluye la discusión sobre economía y ambiente que había quedado adormecida con la hegemonía del concepto de desarrollo sustentable de principios de los noventa. Pero no es sólo por una cuestión de ideas que retorna esta discusión, sino que existen claras tendencias a que una nueva inserción internacional de nuestros países se basa en una creciente transformación y uso de sus recursos naturales (fertilidad del suelo, agua, minerales, maderas, petróleo). Regresan las preguntas clave de si

el desarrollo de nuestros países significa necesariamente degradar el ambiente con el objetivo de aumentar la productividad y rentabilidad. O dicho de otra manera: ¿La dimensión ambiental entrará o no en la matriz de información para la toma de decisiones sobre qué tipo de procesos productivos, distributivos y de consumo se impulsarán para satisfacer las necesidades sociales? Incluso más radicalmente: ¿No es la crisis ambiental contemporánea la expresión de la crisis del paradigma del desarrollo (sustentable)? Entonces, ¿cómo responder desde otras formas de pensar a los viejos dilemas de la relación entre producción y preservación ambiental? ¿Quiénes deberían participar en la búsqueda de estas respuestas o quizá distintas preguntas?

El proceso de ambientalización, entendido como la internalización del discurso de la preservación y cuidado de la naturaleza externa, convive con el proceso de devastación (Leite Lopes 2006: 51). Nuestros capitalismos han producido espacios artificiales de mejoría ambiental (por ejemplo en parte de las ciudades y en áreas protegidas) y espacios de profunda degradación socioambiental (barrios pobres y buena parte del medio rural). Los modelos de desarrollo en la región, con su tendencia a la primarización y conexión con el mercado global a través de la exportación de *commodities*, mantienen esta ambigüedad o paradoja, entre la presentación pública de proyectos de protección ambiental por un lado y, por otro, una modernización predatoria.

He aquí una nueva interpelación para la antropología. Estudiar y brindar argumentos para la defensa de la diversidad en las formas de transformación socio-ambiental frente al embate neoliberal y post-neoliberal en la acumulación capitalista. La antropología siendo parte comprometida de un proyecto resistente y limitante de la crisis socio-ambiental. Pero no es suficiente. ¿Cómo puede nuestra disciplina, nuestra especialidad, contribuir a la imaginación de modelos alternativos por parte de los grupos organizados en nuestras sociedades que pueden en definitiva presionar a las instituciones estatales y a las empresas hacia otras formas de organización del trabajo, la producción y una transformación menos destructora de los ciclos de renovación social y natural?

En busca de los sujetos ambientales

Roy Ellen, luego de intentar desmitificar el concepto del noble salvaje ecológico en el movimiento ambientalista mundial y en algunas visiones antropológicas, concluía: “Ninguna cultura humana detenta el monopolio de la sabiduría ambiental y [...] parece improbable que podamos algún día escapar de algunos de los más profundos dilemas de la vida humana” (Ellen 1986: 10). Esos dilemas se relacionan al carácter dialéctico de destrucción y creación que acompaña la vida en su conjunto y la humana en particular. Pero entonces, si no hay grupos

humanos intrínsecamente “ambientalistas” ¿cómo identificar y señalar los sujetos colectivos que llevan o llevarán adelante modos de transformación del entorno y de sí mismos menos destructivos de los ciclos de renovación social y natural, en comparación con los actualmente existentes?

En muchos países de la región se señala, a veces de forma acrítica, que poblaciones indígenas y campesinas son las que mantienen patrones más sustentables de relaciones sociales y con la “naturaleza”. En Uruguay, que no presenta experiencias identitarias de este tipo, la discusión sobre los sujetos ambientales para la transformación de, por ejemplo, el medio rural se focaliza en el análisis de los empresarios capitalistas, los trabajadores asalariados y/o los productores familiares. La destrucción de la agropecuaria familiar en los últimos diez años se ha acelerado; para muchos autores llamados “críticos del crecimiento + conservación” (Tomassino 2005: 161) se asocia esta destrucción con la pérdida de una cierta agroecología y formas de vida mucho más proclives a adaptar y constituir valores y prácticas preservacionistas social y ecológicamente hablando. El gobierno uruguayo ha llevado adelante algunas modestas políticas de asentamiento rural, distribución de tierras y seguros contra la crisis financiera, a favor de la empresa agrícola familiar; sin embargo no satisfacen las demandas de protección y promoción de este tipo de modo de ser y producir como herramienta hacia la soberanía alimentaria y el desarrollo sustentable. Por otro lado, están quienes sostienen que los trabajadores rurales asalariados son quienes por las características de sus prácticas laborales, su conexión con el movimiento obrero nacional y su vinculación directa con los nuevos agentes del capital transnacional, están en mejor condición de exigir en las negociaciones con las patronales mayores estándares de cuidado a la salud de los trabajadores, las comunidades y el ambiente.²

Finalmente, también hay quienes proponen que los empresarios, imbuidos de emprendedurismo y responsabilidad social y ambiental empresarial, son quienes pueden llevar adelante las verdaderas reformas tecnológicas y de gestión hacia la sustentabilidad. Para aquella antropología, que ha hecho un culto del relativismo cultural, es un desafío teórico importante, frente a una creciente demanda externa, definir qué cultura (y que sujetos la producen) es más propensa a una práctica sustentable. Una forma de descentrarse de esta responsabilidad es señalar que los sujetos ambientales son una construcción política discursiva, de donde lo importante no es “definir” sino entender cómo lo ambiental penetra en las prácticas sociales de forma siempre ambigua. La cuestión aquí es que difícilmente sepamos cómo se podría utilizar ese conocimiento en las políticas públicas ambientales, más allá de decir que se deberían implementar políticas particulares o focalizadas

2 Esta visión “proletarista” fue defendida, por ejemplo, por el entonces subsecretario del Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca de Uruguay, Ing. Agr. Andrés Berterreche en un panel durante la Jornada Ambiental 2008 organizado por la Red Temática de Medio Ambiente, Universidad de la República. (www.universidad.edu.uy/retema)

según el sujeto social en cuestión (Foladori y Taks 2004). Es que la sustentabilidad social, supuestamente el campo de experticia de los antropólogos sociales y culturales, es la dimensión menos clara de definir y alcanzar, en comparación a la sustentabilidad económica y ecológica, en el marco del capitalismo (Foladori 2005). Nos queda entonces: la etnografía o una crítica epistemológica del capitalismo.

La antropología y los conflictos socio-ambientales: entre la etnografía ambiental y la crítica epistemológica

La llamada crisis ambiental contemporánea, como problema teórico, ya cumple casi medio siglo si tomamos como punto de arranque el clásico escrito en 1962 por Raquel Carson, *Silent Spring*, acerca de los efectos tóxicos del uso de agroquímicos sobre las aves (Pierri 2005: 33). Es común escuchar que las ciencias sociales llegaron tarde al debate sobre la crisis ambiental, en relación a las ciencias naturales e ingenieriles. Aunque quizá hubo un desplazamiento de las primeras, especialmente en sus vertientes más críticas, a medida que la alianza entre conservacionistas y desarrollistas consolidaba la noción de desarrollo sustentable como una nueva teoría –y al mismo tiempo programa de acción– sobre las formas ideales de relación entre la sociedad humana y su naturaleza externa (Pierri 2005). La antropología general, sin embargo, fue desde fines de los años sesenta del siglo XX una disciplina que se involucró en las discusiones académicas y también de políticas públicas, tomando en consideración los avances de las ciencias naturales, dando lugar al campo de la antropología ecológica.

La globalización de la economía capitalista, el surgimiento y desarrollo de los varios movimientos sociales ambientalistas en los países centrales pero también de “ultramar” donde los antropólogos hacían su trabajo de campo, así como el aumento de la conciencia sobre la contribución antrópica a la degradación y contaminación del planeta, fue el marco para la aparición de la Antropología Ambiental, más preocupada que la Antropología Ecológica por las relaciones de poder entre las personas y los grupos sociales (Brosius 1999). Obligatoriamente, ésta es una antropología en y de la globalización (Milton 1997), pero que al mismo tiempo revalorizó los estudios de caso y la observación participante para desnaturalizar las visiones dualistas propias del modernismo y hacer emerger las formas híbridas y contradictorias entre práctica y representaciones en y sobre la naturaleza (Descola 2001).

Decíamos en la introducción del capítulo que se puede encontrar dos grandes conjuntos de antropologías sobre la cuestión ambiental. Por un lado, una antropología que focaliza en las posibilidades de la disciplina de realizar una crítica conceptual profunda de las categorías que la ciencia normal ha desarrollado y promovido como empleada del estado y el poder corporativo. Según Ingold,

[el] objetivo último de la investigación ambiental en antropología social debe ser, con certeza, la de desestabilizar esta jerarquía de poder y control [de la ciencia]. Los recursos que el antropólogo debería traer a este proyecto no son tanto técnicos y metodológicos como políticos y epistemológicos. (2000: 222).

La otra versión, que no necesariamente excluye la crítica de categorías y modelos de análisis, hace énfasis sin embargo en las virtudes de los métodos de investigación antropológicos, i.e. observación participante y etnografía (Pálssons 2004), indicando que debemos tomar los avances de otras disciplinas en la definición de los modos de vida más sustentables y contribuir, mediante buenas etnografías, a que las políticas ambientales se acerquen en sus resultados a las metas previstas, identificando los obstáculos culturales para su realización. Dice Milton al respecto,

Lo que la antropología aporta a través de sus análisis de la diversidad cultural son la comprensión de la relación entre el modo en que la gente ve el mundo (su cultura) y el modo en que actúan sobre él [...] Mientras los estudios ecológicos pueden determinar qué prácticas humanas son ambientalmente benignas y cuáles perjudiciales, los análisis antropológicos pueden revelar qué formas de ver el mundo fomentan prácticas benignas o perjudiciales a la vez que son fomentadas por ellas. (1997).

¿Cuál es, entonces, la antropología que mejor puede abordar las implicaciones de los conflictos socio-ambientales?

Uno. Una antropología ecológica que incorpore las fuerzas naturales como agentes de transformación (Little 2006). Por lo tanto que estudia las sociedades y las culturas, pero también y al mismo tiempo, la biología, la geología, la meteorología con las que se constituyen mutuamente. Para ello es necesario intentar al menos manejar con prudencia la dicotomía naturaleza/ cultura tan central para el proyecto antropológico clásico.

Dos. Una antropología que trabaje con base y sobre la ambigüedad como signo de nuestro tiempo. Que logre sacar conclusiones de situaciones paradójicas, que permitan hablar de devenir más que de ser en relación a los problemas y conflictos socio-ambientales. Por ejemplo, en Uruguay, en menos de un año casi las mismas fuerzas sociales y políticas que promovieron un plebiscito por el dominio público y una gestión sustentable del agua, aceptaron sin mayores cuestionamientos la posibilidad de la contaminación de las aguas de uno de los principales ríos por la instalación de una planta de pasta de celulosa, a cambio de la esperanza en el desarrollo, el crecimiento económico y la generación de empleos (Renfrew 2007: 300).

Tres. Una antropología que se comprometa con los sectores populares, con los más frágiles en la estructura social existente. Se necesitan, siguiendo a Acselrad (2004 p. 10), científicos críticos que “den visibilidad, en el debate sobre la gestión del agua, de los suelos, de la biodiversidad y de las infraestructuras urbanas, a los distintos actores sociales que resisten los procesos de monopolización de los recursos ambientales en manos de los grandes monopolios económicos.”. Pero aún reconociendo las asimetrías de poder se debería mantener un razonable extrañamiento para desnaturalizar discursos y categorías de análisis. De esa manera poder incluir, también, a los poderosos en el mapa socio-ambiental a estudiar. Como dice Ribeiro: “Como la hegemonía es el arte de ejercer el poder silenciosamente, dejemos no sólo a los subalternos hablar, sino que hagamos a los poderosos hablar!” (2006: 376).

Cuatro. Una antropología como forma de educación ambiental que descubra, investigue y denuncie las contradicciones del capitalismo. Es decir que incorpore con mayor énfasis los efectos destructivos de la lógica del capital, señalando que las causas de los impactos sobre las poblaciones y sobre la tierra, en su sentido general, son análogas y convergentes: la sobreproducción de desempleados y mercancías, por lo tanto la acelerada utilización de recursos naturales, es intrínseca a la competencia mercantil capitalista.

Cinco. Una antropología de la crisis, que logre neutralizar en la interpretación y explicación científica, la fragmentación que Geertz (2002) auguró para el mundo después del fin de la Guerra Fría. Pero en ese intento de nuevas visiones integrales, no volver a un mundo conceptual de negro o blanco, reduccionista, sino que transforme las fuerzas que construyen diversidad en una oportunidad para la “heteroglosia” del conocimiento (Ribeiro 2006: 376).

Referencias citadas

- Acselrad, Henri. 2004. “Conflitos ambientais: a atualidade do objeto”. En: Henri Acselrad (org.), *Conflitos ambientais no Brasil, Rio de Janeiro*: Relume Dumará-Fundacao Heinrich Boll.
- Brosius, Peter. 1999. Analyses and interventions. Anthropological engagements with environmentalism. *Current Anthropology*. 40 (3): 277- 309.
- Carvalho de Rocha, Ana Luiza, Cornelia Eckert y Isabel Cristina de Moura Carvalho. 2006. Apre-sentação. *Horizontes Antropológicos*. 12 (25): 9-12.
- Descola, Philippe. 2001. “Construyendo naturaleza. Ecología simbólica y práctica social”. En: *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Ellen, Roy. 1986. What Black Elk left unsaid: the illusory images of Green primitivism. *Anthropology Today* 2(6): pp 8-12.

- Foladori, Guillermo. 2007. La reedición capitalista de las crisis ambientales. *Polis* 5(17).
- _____. 2005. *Por una sustentabilidad alternativa*. Montevideo: UAZ-Rel-UITA.
- Foladori, Guillermo y Javier Taks. 2004. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana* 10 (2): 323-348.
- Geary, Mirta. 2006. El conflicto de las papeleras. *Revista Otro Sur* (5): 30-34.
- Geertz, Clifford. 2002. An inconstant profesion: the anthropological life in interesting times, *Annu. Rev. Anthropology* (31):1-19.
- Graña, François. 2007. “Botnia, actores sociales y gobernanza”. En: V. Palermo y C. Reboratti (eds.) *Del otro lado del río. Ambientalismo y política entre uruguayos y argentinos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Harvey, David. [2003] 2007. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- _____. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Helfrich, Silke. 2008. “Commons: ámbitos o bienes comunes, procomún o ‘lo nuestro’”. Las complejidades de la traducción de un término”. En: Silke. Helfrich (comp.) *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*. México: Fundación Heinrich Böll.
- Ingold, Tim. 2000. “Concluding commentary”. En: A. Hornborg y G. Pálsson (eds.), *Negotiating nature: culture, power, and environmental argument*. Lund: Lund University Press.
- Leite Lopes, José Sérgio. 2006. Sobre Processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos* (25): 31-64.
- Little, Paul. 2006. Ecología política como etnografía: um guia teórico e metodológico. *Horizontes antropológicos* 12(25) :85-104.
- Milton, Kay. 1997. Ecologías: antropología, cultura y entorno. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. (154): 86-115.
- Nash, June. 1994. Global integration and subsistence insecurity. *American Anthropologist* 96 (1): 7-30.
- Palssons, Gísli. 2004. “Nature and society in the age of postmodernity”. En: A. Biersack, y J. Greenberg (eds.) *Imagining political ecology*. Duke: University Press.
- Pierri, Naína. 2005. “Historia del concepto de desarrollo sustentable”. En: Guillermo Foladori y Naína Pierri (coords.), *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. México: UAZ-Miguel Ángel Porrúa.
- Piñeiro, Diego. 2005. “El concepto de gobernanza en los conflictos ambientales”. En: E. Mazzei (comp.), *El Uruguay desde la Sociología III*. Montevideo: Departamento de Sociología, FCS, Universidad de la República.
- Renfrew, Daniel. 2007. “We are all contaminated. Lead poisoning and urban environmental politics in Uruguay”. Tesis doctoral. Binghamton University, New York.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2006. World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology. *Critique of Anthropology*. (26): 363-386.
- Santandreu, Alain y Eduardo Gudynas. 1998. *Ciudadanía en Movimiento. Participación y conflictos ambientales*. Montevideo: Trilce.

- Segnit, N. y G. Ereat. 2007. *Warm Words II: How the climate story is evolving and the lessons we can learn for encouraging public action*. London: IPPR-Energy Saving Trust.
- Tomassino, Humberto. 2005. "Sustentabilidad rural: desacuerdos y controversias". En: Guillermo Foladori y Naína Pierri (coords.), *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. México: UAZ-Miguel Ángel Porrúa.
- Tomassino, Humberto, Guillermo Foladori y Javier Taks. 2005. "La crisis ambiental contemporánea". En: Guillermo Foladori y Naína Pierri (coords.), *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. México: UAZ-Miguel Ángel Porrúa.

El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente: etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay¹

EDUARDO GÓMEZ HAEDO

Introducción

Este trabajo se referencia dentro de una investigación etnográfica en curso, realizada desde hace ya cinco años, en el grupo budista Zen² “Zendo de la Flor Dorada”. En dicha investigación se indaga en las representaciones de los practicantes del Zendo de la Flor Dorada, así como en el sentido de sus prácticas, y tecnologías espirituales, asociadas a las concepciones metafísicas y soteriológicas propias de este grupo Zen, brindando especial atención al lugar que ocupa la dimensión corporal dentro de tales prácticas y concepciones. Basado en dicha investigación, se presentará aquí uno de los aspectos abordados en tal etnografía: se trata de un problema antiguo para la filosofía occidental: el de la relación entre cuerpo y mente o punto muerto cartesiano (Vesey 1965).³

1 Original tomado de: Gómez Haedo, Eduardo. 2018. El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente. Etnografía de una escuela de Budismo Zen en Montevideo, Uruguay. *Scripta ethnologica*, Vol. XL, pp. 115-138. Bueno Aires.

2 Se sugiere al lector a que se remita de aquí en más al glosario que se encuentra al final de este trabajo, para conocer el significado de toda palabra que esté en japonés y/o esté asociado al lenguaje nativo de los practicantes del Zendo de la Flor Dorada.

3 Cómo el cuerpo espacial puede afectar o ser afectado por la mente no extensa no puede ser comprendido, para Descartes, ni en términos espaciales ni no espaciales. Está más allá de nuestra capacidad de comprender cómo el cuerpo y la mente están unidos, o, en el mejor de los casos, estamos forzados a regresar a la concepción de sentido común de su mutua interacción. Vesey (1965) se refiere a este dilema como el “punto muerto cartesiano” (Wozniak, 1992: 6) En síntesis se trata del planteamiento de dos tesis filosóficas contradictorias: En primer lugar que existen dos sustancias distintas e irreconciliables, la *res extensa*, y la *res cogitans*. Para Descartes la mente es distinta del cuerpo, es la sustancia que piensa, y el cuerpo es extensión. Dos sustancias que no se relacionan la una con la otra. En segundo lugar, se plantea que existen relaciones causales entre los estados mentales: pensamientos, y los estados corpóreos, tanto en la dirección de lo mental hacia lo corpóreo, como en la dirección de lo físico hacia lo mental. El abordaje de este problema tiene una

Se pretendió abordar tal problema desde un diálogo con un saber distinto al conocimiento empírico-racional occidental: el budismo Zen japonés.

El estudio de prácticas de base experiencial, en las que prima un tipo de conocimiento estético basado en la vivencia (relacionadas a una fenomenología, y yendo más lejos, a una fenomenología del cuerpo, que hace eco en el rechazo enfático de Merleau Ponty, a la idea de “un *cogito* aespacial y atemporal, del cual Descartes sería el representante máximo” (Citro 2011: 132)) representa un campo de posibilidades fructífero, para el abordaje del punto muerto cartesiano, dado que abordan el problema desde una perspectiva, y una aproximación diferente al tipo de conocimiento teórico especulativo, en el que tal problema filosófico se generó.

En los inicios de esta investigación etnográfica en el Zendo de la Flor Dorada, todo parecía mostrar que la práctica del budismo Zen problematizaría la relación cuerpo-mente. Los antecedentes de tal presunción eran variados y numerosos. Sólo a modo de ejemplo, si antes de ir al campo, “a vivir el Zen”, leía la bibliografía relacionada a referentes del budismo Zen internacionales, como por ejemplo Deshimaru, me encontraba con textos como el que sigue: “El *Zazen* hace real la condición justa del cuerpo-espíritu. Si volvéis al cuerpo original, es el *satori*, la condición más evidente del espíritu humano” (Deshimaru y Ikemi 2007: 92).

En “Zen y cerebro”, el profesor Chauchard destaca que el cuerpo y el espíritu en unidad interactúan el uno con el otro creando relaciones directas o indirectas entre el córtex cerebral y el sistema nervioso autónomo. Ahora que la fisiología del cerebro ha mostrado claramente las relaciones entre el córtex y los órganos internos, la medicina psicósomática va a poder progresar a paso de gigante. Por tanto, importa, para contrapesar el método dualista de Descartes expresar en términos de psicósomática este “método del cuerpo pensante” que es la práctica del *Zazen*. En el Zen de Dogen, la concentración viene del cuerpo e influye en el espíritu (Deshimaru y Ikemi 2007:145).

Por su parte, Carini, haciendo referencia al habitus psicofísico que promueve la meditación, hace referencia también a Deshimaru: “Por ejemplo, veamos como el maestro Taisen Deshimaru transmite, en su estilo informal, la disciplina por la cual se produce en el Zen el habitus religioso del que habla Weber: ‘En el budismo y sobre todo en el Zen, controlamos el espíritu a través del cuerpo. Si queremos controlar el espíritu se vuelve complicado, querer controlar el espíritu con la voluntad es como apagar fuego con fuego. No hacemos más que aumentarlo y eso es peligroso.’” (Deshimaru en Carini 2011: 267).

tradición filosófica de por lo menos, quinientos años - desde que lo esbozara como tal, en forma sistemática, Descartes - pero existe desde mucho tiempo antes aún. Por lo que no es posible presentar aquí la diversidad de planteos asociados al mismo.

Este tipo de material, leído antes de ingresar al campo, me llevaba cada vez más a considerar al Zen como una práctica en la que la relación cuerpo-mente estaba muy presente. Empero, fue Yuasa Yuaso el autor más persuasivo para mí en lo referente al problema a la integración cuerpo-mente en el Zen.

Yuasa (1987) plantea la centralidad del cuerpo en la soteriología del budismo Zen, por tanto va a tener una sección particular en este texto en virtud de su centralidad para mi trabajo. Con tales antecedentes, inicié la investigación etnográfica en el Zendo de la Flor Dorada, en el marco de la cual fueron surgiendo diferentes ideas. Por un lado, si me centraba en lo que observaba en el campo, en las prácticas (desde la teoría de Yuasa –entre otras -) así como en mis experiencias con las prácticas del Zen, la importancia del cuerpo dentro de la práctica Zen era evidente. Del mismo modo, podría considerarse con solidez la integración cuerpo-mente como un campo de posibilidades fértil.

Por otro lado, si me centraba en lo que surgía en las entrevistas estructuradas y en los diálogos informales con los practicantes del Zendo de la Flor Dorada, que a lo largo del tiempo fueron ocurriendo, la situación era distinta. En ese caso, lo evidente era una ruptura con lo esperado: el lugar del cuerpo en la práctica y en las representaciones Zen, así como la inter-relación cuerpo-mente o cuerpo-espíritu, o cuerpo-mente-espíritu, estaba lejos de lo que aparecía en los antecedentes teóricos, en mis observaciones y en experiencias personales de práctica. Esto se debía a que el cuerpo y la relación cuerpo-mente eran, para la mayor parte de los practicantes, algo sin importancia en una primera instancia. Lo que había era una pluralidad de discursos en función de las trayectorias vitales anteriores a su llegada al Zen, para el caso de cada practicante. ¿Se estaba en una situación en la que si se tomaba un camino que iba desde la teoría a la observación, así como las interpretaciones que iba sacando de mi participación en las prácticas del Zen, se obtenía un resultado, y de que si se iba directamente a las entrevistas y a los diálogos con los practicantes de una manera menos sesgada por la teoría, se obtenía otro resultado?

¿Se estaba entonces en franca aporía? Quizás sea muy temprano para saberlo, quizás dado que esta investigación sigue en curso, con sus preguntas abiertas, emerjan posibilidades hasta ahora insospechadas. Lo que si he de confesar es que como investigador, tuve mis momentos de desconcierto.

Pero antes de abordar este tema, vamos a analizar algunos conceptos básicos sobre qué es el budismo, y sobre en qué se cree en el budismo Zen. También intentaremos dejar una base mínima de contextualización histórica del budismo Zen en Uruguay. El objeto de esto es volver lo más cercano posible al lector las problemáticas presentadas en este trabajo. Se recomienda al lector que quiera profundizar en cuestiones relacionadas a la cosmovisión del budismo Zen y el

sentido de sus prácticas, remitirse a la tesis de doctorado de Catón Carini (2011), la cual aborda estas cuestiones en forma amplia y desarrollada.

Haciendo sentido del Zen y breve contextualización del budismo Zen en Uruguay

Conceptos básicos sobre budismo y sobre budismo Zen

Según Sangharakshita, un erudito sobre budismo, el laberinto de escuelas y tradiciones del budismo lleva a creer que nunca se va a encontrar un hilo común para asirlo:

Hay, no obstante, una pista para este laberinto, un interruptor que una vez pulsado nos alumbrará todo el recinto, un principio de unidad que nos permitirá ver en las escuelas las partes de esa tremenda totalidad que es el budismo [...] la unidad del budismo consiste en que, por medio de doctrinas diferentes y divergentes, todas las escuelas aspiran a la Iluminación, a reproducir la experiencia espiritual de Buda. (Sangharakshita 2008: 19).

Carini, haciendo referencia a la línea de budismo a la que pertenece el Zen, el mahayana, dice:

En el *mahayana* no se habla tanto de Nirvana (como la dimensión sagrada trascendente) y *samsara* (como la dimensión profana ilusoria), sino que se emplean los términos de “vacío” y “forma”. Así, la totalidad del cosmos es “vacía”, en el sentido de no tener realidad absoluta, sólo una realidad fenoménica aparente, algo así como una ilusión o un espejismo –llamado “forma”. (Carini 2011:150).

Villalba (2012), por su parte (uno de estos maestros Zen internacionales, cuyo discurso puede ser reconocido como válido por los practicantes del Zendo de la Flor Dorada) dice en una conferencia que da en España:

“Para el budismo este yo que creemos ser, es una autoimagen mental. Este es un punto muy importante, es el punto central de la enseñanza del Buda. Y el punto en que se diferencia la enseñanza del Buda, de la tradición hinduista anterior. El yo como autoimagen, es decir, como una imagen mental, construida en un proceso de culturalización, en un proceso de educación, en un proceso de socialización, en el que el niño es iniciado a los valores de la cultura y la cosmovisión en la que nace, y

en la que se le enseña a construir una imagen de sí, que es una imagen mental, pero a la que va asociada todo un cúmulo de emociones. Una imagen mental con la que el individuo maduro se identifica [...] y por eso podemos decir “Yo”. Ese “Yo”, pues, no tiene desde el punto de vista del budismo, existencia real, como entidad separada distinta, de los demás seres vivientes. (Villalba, 2012).

De esta manera, el ser humano, no queriendo darse cuenta de que, en realidad, su identidad no existe, que el “Yo” es una ilusión, vive en la angustia, haciendo cualquier cosa con tal de lograr una satisfacción que nunca va a ser posible lograr. Para Villalba, si la angustia, y la búsqueda de compensarla inconscientemente, de una manera imposible de saciar, viene de la represión sexual según Freud, y de la represión y del miedo a la muerte según la psicología existencialista, para el budismo la represión (cuya negación, lleva al hombre a una angustia y a una búsqueda insaciable de “ser alguien”) es de tipo óptico. Más adelante en la conferencia Villalba dice:

“Así que el miedo a no ser, el miedo a volver a no ser, el miedo a reconocer que en realidad nunca hemos sido en tanto que entidades individuales, el miedo a descubrir que lo que llamamos ‘Yo’ o existencia individual no es más que una construcción cultural y mental, y al mismo tiempo la intuición de que es así, esto para el budismo, es la causa más profunda de la angustia, ansiedad, y malestar existencial. Es decir, lo que realmente nos angustia, es descubrir que en el fondo no somos nada, no somos nadie, es decir no somos “alguien”. (Villalba 2012).

De ese sufrimiento es del que habla Carini al presentar el óctuple noble sendero del budismo, como la vía para alcanzar la iluminación y la salida del sufrimiento del mundo. “Se trata de la *Cuarta Noble Verdad*. Las cuatro nobles verdades, expresado en forma escueta son: la *Primer Noble Verdad* según la cual la vida está signada por el sufrimiento, dada la impermanencia y la insustancialidad de las cosas (y la existencia de la enfermedad, la vejez y la muerte) y la intuición de que el ser humano sabe que esto es así, a pesar de todo lo que quiera negarlo. La *Segunda Noble Verdad* tiene que ver con la causa de este sufrimiento, que es el apego a lo impermanente y lo insustancial, a un yo que es ilusorio. La *Tercera Noble Verdad* plantea que existe una manera de ponerle fin a ese sufrimiento, y esa manera tiene que ver con la extinción del deseo, que surge del apego a ese yo ilusorio. Por último, la *Cuarta Noble Verdad* que:

indica el camino para liberarse del deseo y por lo tanto del sufrimiento. Este se denomina Noble Óctuple Sendero, integrado por la recta comprensión, el recto pensamiento, la recta palabra, la recta conducta, el recto modo de vida, el recto esfuerzo o intención, la recta atención y la

recta concentración. Resumiendo el *dbharma* budista en pocas palabras, podemos decir que su ontología establece que todos los seres tienen tres cualidades básicas: la impermanencia (*anicca*), el dolor (*dukkha*) y la insustancialidad (*anatman*). Y su soteriología apunta [...] mediante el Noble Óctuple Sendero [...] a poder alcanzar el estado de nirvana. (Carini 2011:146).

Breve contextualización histórica del Zen uruguayo

En el proceso de globalización y glocalización del budismo en el siglo XX [...] se puede distinguir tres fases:

- 1) Desde 1900 a 1950, su difusión como “texto sin contexto”, reservado a la interpretación intelectual por parte de los eruditos, cuyo atención recaería especialmente en las cualidades empiristas anti-dogmáticas del Zen.
- 2) Desde 1950 a 1980, su institucionalización en Occidente, precipitada por la llegada a Estados Unidos y Europa de maestros Zen entrenados en Asia.
- 3) Desde 1980 hasta la actualidad, su estabilización en tanto “oferta” en el mercado de bienes simbólicos, el surgimiento de maestros occidentales y el arribo oficial del Zen en el tercer mundo (destacándose su buena acogida en Sudamérica). (Apud 2005: 23).

El Zen uruguayo se inscribe en la tercera fase del proceso.

En general, una de las cuestiones importantes en el budismo Zen es estar conectado a un linaje, que tenga al menos su raíz original en Japón. Esta idea del linaje está asociada, entre otras cosas, a la importancia que se le da en el Zen al grupo de pertenencia, la *sangha*, y por sobre todas las cosas a la relación maestro-discípulo, elemento que fue traído en varias ocasiones por los entrevistados, sobre todo los que tenían más años de práctica. Esto, junto a la necesidad de acceder al conocimiento del Zen desde una fuente directa, hicieron que a mediados de los noventa, los practicantes uruguayos salieran a buscar grupos Zen en el extranjero (más en concreto, Argentina y Brasil) para salir de la “orfandad” de maestro y filiación de linaje que se estaba teniendo. Es así que surgen dos de los grupos centrales en la escena del Zen uruguayo, el Centro Zen Uruguayo y el Zendo de la Flor Dorada.

Disonancias entre la teoría, la observación y la participación, y los discursos de los practicantes

Luego de contextualizar conceptual e históricamente el budismo, y el budismo Zen en particular, podemos volver al tema central de este texto. La aparente disonancia entre los resultados obtenidos al observar el campo desde la teoría (en particular, la teoría de Yuasa), junto a mi participación como etnógrafo en las prácticas del Zen por un lado, que mostraban con cierta claridad cómo la práctica del Zen cuestionaban la separación cuerpo-mente. Y por otro lado, las entrevistas y los diálogos con los practicantes, que mostraban un discurso predominantemente dualista (si bien había diversidad).

Se desarrollarán estas cuestiones, para dejar planteadas más adelante una serie de problemáticas e ideas a tener en cuenta para ser exploradas en futuras discusiones, con el objeto de seguir indagando y comprendiendo el problema cuerpo-mente en la práctica del Zen, en el contexto de sociedades de la Cuenca del Plata.

Interpretaciones desde la teoría, la observación de las prácticas, y la participación como etnógrafo en éstas

Llegados a este punto, se presentará primero lo que emergió en la etnografía a través de la teorización, la observación y mi participación como etnógrafo en las prácticas del Zen, del Zendo de la Flor Dorada.

Como se dijo con anterioridad, Yuasa resultó ser para mí, desde el comienzo uno de los teóricos para trabajar la relación cuerpo-mente en el Zen más promisorios (en particular por la idea de cultivo, que se desarrollará a continuación). La carga teórica utilizada en la etnografía fue mucho más amplia, pero para el objeto de este texto se seleccionó Yuasa por los motivos ya dados.

Yuasa es un filósofo japonés, erudito en fenomenología francesa y en la filosofía japonesa de la escuela de *Kyoto* de comienzos del siglo XX. Su interés por el tema del cuerpo surge desde el momento en que se dio cuenta de la “perspectiva única que la filosofía japonesa tenía sobre el cuerpo” (Yuasa 1987:17). Para los intelectuales japoneses la concepción del cuerpo no derivaba de la filosofía occidental y estaba conectada, no sólo con la filosofía japonesa en general, sino también con otras expresiones culturales de Japón como el arte y la teoría de la labor. Yuasa se preguntó si acaso el cuerpo no le permitiría abordar varios temas “bajo el tema pivote único del cuerpo” (Yuasa 1987:17).

A diferencia de una parte significativa de la tradición filosófica “occidental”, Yuasa propone que no tiene sentido plantear el tema de la integración entre lo corporal y lo mental para el caso de individuos que no cultiven una práctica que implique el cuerpo y la mente. Es para Yuasa, en el proceso de cultivo, en el que se va desarrollando la integración. Es desde la idea de cultivo que Yuasa plantea que “los pensadores japoneses modernos mantienen una perspectiva del cuerpo diferente a las categorías filosóficas occidentales” (Kasulis, 1987: 1). Los pensadores orientales (especialmente los de la Escuela de Kyoto) no separan en forma tajante el cuerpo de la mente. En palabras de Yuasa para estas tradiciones orientales cuerpo y mente “...no son asumidos como ontológicamente distintos...” (Kasulis 1987:1).

Es cierto que algunas formas de abordar el punto muerto cartesiano, por parte de filósofos occidentales, no está lejos de la filosofía japonesa en este sentido. Este puede ser el caso de Spinoza, quien con su teoría de los modos de la misma sustancia sería afín a este tipo de tesis de conmensurabilidad entre cuerpo y mente. Pero, como venimos sosteniendo, la originalidad de la filosofía japonesa deriva en que parte de las prácticas, es decir, constituye una filosofía que especula sobre la base de lo que sucede en la práctica.

Bajo esa capa de sentido, la filosofía japonesa presenta un tratamiento de la relación cuerpo-mente que “no es fácilmente digerible en la tradición occidental: las filosofías orientales tratan generalmente la unidad cuerpo-mente como un *achievement*⁴ en vez de una relación esencial” (Kasulis 1987: 1). El filósofo y educador somático norteamericano Don Hanlon Johnson señala al respecto:

El filósofo japonés Yasuo Yuasa ha escrito en forma extensa acerca del diferente tipo de sensibilidad que es evocada en las prácticas transformadoras (artes marciales, meditación, caligrafía, música, etc.) de China, India, Korea, y Japón. El eje de su trabajo es el argumento de que una atención sostenida a lo largo de una vida, hacia el refinamiento de estas prácticas y sus resultados experienciales, son esenciales la evolución de la conciencia en sí misma del adulto maduro (Don Hanlon Johnson 2013: 3).⁵

4 *Achievement*, palabra que fue traducida antes del japonés al inglés, no es fácil de traducir al español manteniendo la acepción adecuada. En español podría ser traducida como logro, pero tal expresión no hace justicia a la idea de cultivo y de proceso que subyace a lo que la palabra *achievement* en este contexto pretende resaltar.

5 Todas las citas de Hanlon Johnson, Yasua y Kasulis, fueron traducidas para este texto del inglés al español.

Kasulis en su introducción al libro de Yuasa consigna:

En breve, lo que más distingue las teorías cuerpo-mente orientales de las occidentales, es una decisión metodológica, acerca del fenómeno a ser analizado. Para la tradición occidental moderna, una teoría cuerpo-mente ha de abordar, en forma primaria, las correlaciones empíricamente observables entre los fenómenos mentales y somáticos. En la tradición japonesa, sin embargo, las teorías cuerpo-mente generalmente se enfocan en cómo una práctica disciplinada le permite a uno obtener la unidad cuerpo-mente (Kasulis 1987: 4).

Para Kasulis, disciplinas occidentales como el psicoanálisis, la fenomenología, y la neurofisiología, tienen la posibilidad de concebir, la idea “*the achieved body-mind unity*” (la unidad cuerpo-mente alcanzada). Pero al poner el foco en lo “enfermo” o en lo “anormal”, dejan de lado la discusión sobre “el ser humano perfeccionado”.

Una situación similar se aplica según Kasulis, para el caso de las investigaciones filosóficas occidentales, diciendo al respecto:

En el reconocimiento del existencialismo contemporáneo de “*embodiment*”, autenticidad, de unidad de pensamiento y acción, y del ideal de libertad, uno encuentra al menos el cuadro teórico para un fenómeno tal como la “unidad cuerpo-mente alcanzada” pero aun así, el énfasis recae en la condición humana universal, en vez del estado perfeccionado. El existencialismo enfatiza, por ejemplo, dos opciones: podemos ser auténticos con nuestra situación, reconociendo nuestra libertad inherente, o podemos estar inmersos en mala fe, negando lo que somos. Poca discusión se otorga, sin embargo, al proceso a través del cual podemos cambiar gradualmente lo que somos existencialmente, a través del ir abriendo nuevas opciones que previamente no estaban disponibles para nosotros. (Kasulis 1987: 3).

Es aquí donde se vuelve fundamental traer a colación la cuestión del cultivo según Yuasa, basados en la idea de que para este autor, el pensamiento oriental tradicional tiende a enfatizar la inseparabilidad entre cuerpo y mente. “Por tanto, el cultivo personal en el Este, toma el significado de un proyecto práctico, tendente al perfeccionamiento de la personalidad y al entrenamiento del espíritu a través del cuerpo” (Yuasa 1987: 85).

¿Pero de qué cultivo y de qué prácticas estamos hablando en el Zen? Muchos practicantes pueden decir que en el Zen uno siempre está practicando, siendo la práctica mucho más rica que la clasificación de prácticas que se va a realizar a continuación, pero la haremos igual con motivos didácticos. Se va a hacer un

corte en las siguientes prácticas: el *Samu* (ver glosario), la práctica del *Tenzo* (Ver glosario), y por supuesto el *Zazen* (ver glosario). A continuación pasaremos a abordar cada una de estas prácticas, exponiéndolas desde la perspectiva del cultivo de Yuasa, y su relación con la unidad cuerpo-mente que se obtiene a través de éste. Para Yuasa, el cultivo personal en el Zen:

contiene tanto los preceptos como la meditación. En nuestra terminología, los preceptos son las prácticas orientadas externamente en la experiencia ordinaria, y la meditación refiere a las prácticas de observación interna de experiencia extraordinaria. En ambos casos, lo primero que es requerido es colocar el cuerpo en una forma definida. (Yuasa 1987: 119).

En 2017, me encontré con uno de los practicantes del Zendo de la Flor Dorada, que recién volvía de un retiro en Vía Zen (Porto Alegre). Él estaba al tanto de mi interés por el tema del cuerpo y había leído mi trabajo, por lo que ya conocía las ideas de Yuasa: Me dijo en esa oportunidad:

En el retiro me acordé de vos Eduardo, el retiro fue guiado por los japoneses y mirando los cuerpos moviéndose, haciendo las prácticas, me acordé de un maestro Zen australiano que decía en relación a la experiencia de retiro, que nunca se había estado tan reprimido, nunca se había sentido tan libre. (Extracto de diálogo informal con practicante del Zendo de la Flor Dorada, 2017).

Se trata de regulaciones monásticas, sean orientadas externamente como el *Samu* y la práctica del *Tenzo*, o internamente como el caso de la meditación *Zazen*. La relación cuerpo-mente se va dando en la medida en que el practicante se coloca de acuerdo a tales regulaciones monásticas, dándose ahí el cultivo. Tales proyectos prácticos van entrenando al practicante, cultivando el espíritu, entregándoselo al cuerpo. Yuasa indica:

En la escuela Zen, uno debe obrar de acuerdo con regulaciones monásticas y comprometerse en las rutinas diarias de lavar, trabajar, limpiar. Dogen tenía estas tareas cotidianas en tal alta estima, que hay fascículos de su obra *Shobogenzo* con el título “Lavándose la cara y las manos” y “Limpiando”. En la conversación con un cocinero anciano [...] Dogen descubre el espíritu fundamental del Zen, del budismo en general, que es vivir como ese monje cocinero *Tenzo*. Colocarse a uno mismo en esa forma, es entrenar el cuerpo de uno de acuerdo a regulaciones establecidas, y por tanto, corregir el modo mental de uno mismo (Yuasa 1987: 119).

Volver inteligible el Zen desde su dimensión corporal, tiene que ver con “poner el cuerpo” en el Zen, lo que es colocarse a uno mismo en determinada forma, que podría llamarse “regulaciones monásticas”. Veamos cómo se da esto en las prácticas que observé y practiqué en mi trabajo de campo. A continuación traeremos experiencias y testimonios, para las prácticas de *Samu*, la práctica del *Tenzo* y la de meditación *Zazen*. Cabe aclarar que, en lo referente al *Samu*, voy a traer a colación mis notas de campo en mi primer retiro Zen.

El *Samu*, como se mencionó en las definiciones anteriores, implica trabajar. En una experiencia de retiro, estábamos haciendo la mudanza de gran parte del centro Zen que quedaba en Montevideo, al lugar de retiro que quedaba en Canelones (un departamento de Uruguay vecino de Montevideo). Había mucho trabajo, y yo no había dormido bien, por tanto mis notas de campo consisten muchas veces en una serie de lamentos y de expresiones de sorpresa. En un momento del retiro escribo las palabras: “*Zazen*, *Samu*, cansancio, traspasar” (Extracto de Diario de campo, octubre de 2013). En el comienzo del retiro había anotado: “Me siento mal, es duro esto, tanta regla, tanto tiempo sin saber qué hacer, nunca sé si estoy metiendo la pata” (Extracto del diario de campo, octubre de 2013). En sentidos paralelos, al intencionar mi cuerpo a acatar regulaciones monásticas establecidas en el entrenamiento Zen, estaba dejando el espacio para que mi “ser en el mundo” participara de un modo mental particular, al menos, que tuviera una experiencia del mismo.

En una entrevista que realicé, en setiembre de 2015, comenté a mi entrevistado que la experiencia de retiro Zen para mí era muy dura, a lo que me contestó que para todos era dura. De forma que no se trata de una simple cuestión de “acostumbramiento”. Cabe preguntarse por el sentido de tales prácticas. En relación con eso, una de las practicantes con las que interactué, me contaba que el *Samu* es para la atención, para llevar la atención a las tareas de la vida diaria. No puedo evitar de pensar en el cuerpo, en una de las prácticas espirituales principales de los practicantes Zen: en el *Samu* el cuerpo puede ser llevado si bien no al límite, sí a un alto nivel de resistencia.

Por otra parte, en el retiro en cuestión, todo estaba reglamentado hasta en el más mínimo detalle: cómo se entra al Zendo, dónde tiene uno su lugar asignado para meditar en éste, el ritmo con que se come. Todo está pautado y en función de una jerarquía. Marcela, una practicante Zen señala en relación con el ritmo del retiro: “La firmeza te despierta, te mantiene más alerta” (Extracto de diario de campo, octubre de 2013).

La maestra *Coen Roshi* (la maestra Zen principal que venía al retiro desde San Pablo) lo puso así:

Todo está dispuesto para que la atención no se derrame, cuando en un retiro Zen se entra al comedor, o a la sala de meditación se tiene muy claro en función de la jerarquía que uno tiene en el grupo, el lugar en que se va a sentar a la mesa, o el lugar en que a uno le toca meditar [...] Todo el orden y la jerarquía es para mantener la atención y bajar el bullicio. Eso te trae libertad. Entrás al salón y no tenés que estar pensando “dónde me siento”, “cuál es mi lugar”. Ese orden trae libertad pues uno deja la mente libre para otra cosa. (Extracto de diario de campo, octubre de 2013).

De esta manera es en la práctica, en el cultivo del Samu y de la labor del Tenzo (que veremos a continuación) que la persona va integrando mente y cuerpo, y realiza los fines espirituales del Zen.

A medida que avanzaba en mi trabajo de campo, el concepto de “*the achieved body-mind unity*” emergía con claridad para mí. Veamos ahora el cultivo para el caso de la práctica del *Tenzo* para terminar luego con la práctica del *Zazen*. Se podría, por supuesto como se comentó con anterioridad traer muchas otras prácticas, pero se dejan éstas a modo de ejemplo, por la centralidad que tienen en el Zen.

Yuasa se refiere al cocinero *Tenzo* que aparece en la película “Zen” que relata la vida de Dogen. En la película, Dogen buscando la iluminación, decepcionado con la enseñanza de los maestros que había encontrado hasta entonces, estaba en peregrinaje por China, buscando el conocimiento, y se encuentra con un cocinero de un templo de budismo Chan (rama de budismo chino que simplificando un proceso histórico complejo, puede decirse que precede al Zen japonés). El cocinero no sólo era viejo, sino que venía muy cargado de provisiones para cocinar, en el medio de un territorio bastante desértico. Dogen se le acerca y acontece el siguiente diálogo aproximado:

Dogen: Maestro, por favor disculpe, pero
¿puedo llevar su carga?

Cocinero: Gracias por tus amables palabras, pero es parte de mi tarea esencial como Maestro de Cocina, que me asignó Buda, y a pesar de mi edad, no puedo traspasar ese trabajo a nadie más

Dogen: ¿Así que su trabajo es preparar los alimentos del templo?

Cocinero: Ciertamente. Voy al pueblo a comprar lo necesario...para una sopa de fideos para los monjes.

Dogen: ¿Por qué aún es su tarea? A su edad debería pasar su tiempo sentado en meditación Zen, o trabajando en su koan Zen Acto seguido,

el cocinero se acerca a Dogen, y se lo queda mirando en silencio, escrutándolo. Luego le dice: Te ves como un hombre sabio...pero pareces no saber nada acerca de la práctica. Ni tampoco de las enseñanzas.

Dogen: ¿Cuál es la práctica? ¿Cuáles son las enseñanzas?

Cocinero: Los monjes de Japón están siempre buscando esas respuestas. Ese será su sendero para comprender la práctica y las enseñanzas. (Se ríe, y se va caminando con su carga pesada, siguiendo su camino).

Dogen (ya a la distancia) grita: Anciano monje ¿volveré a verte?

Cocinero: Si aún estoy vivo, soy cocinero

del templo Zen Ayu wanshan Kuang-li.

El cocinero se volvió uno de los maestros más importantes de Dogen. (Extracto con comentarios, de diálogo de la película Zen, vista en actividad social del Zendo de la Flor Dorada, a fines de 2014).

En este diálogo, puede verse la importancia del cocinero, el *Tenzo*, en la práctica Zen, así como la importancia de que el cocinero, asuma sus tareas en la cocina como su práctica. En la conversación con un cocinero anciano [...] Dogen descubre el espíritu fundamental del Zen, del budismo en general, que es vivir como ese monje cocinero *Tenzo*. Colocarse a uno mismo en esa forma, es entrenar el cuerpo de uno de acuerdo a regulaciones establecidas, y por tanto, corregir el modo mental de uno mismo” (Yuasa 1987: 119).

En mi trabajo de campo interactué mucho con el Tenzo del Zendo de la Flor Dorada. En una entrevista, aprovechando mi experiencia de campo, observándolo en su papel de cocinero, le pregunté sobre el sentido que tenía para él tal práctica. A continuación algunos extractos de entrevista:

Eduardo: A Dogen lo inicia un *Tenzo*

Sebastián: Un *Tenzo*, sí

Eduardo: ¿El *Tenzo* es algo importante? Sebastián ¡Ojo! No, no, es una práctica, es una práctica diferente, no sé si importante o no importante, pero es una práctica diferente.

¿Sí? Y es una práctica genial para aquellos que no nos podemos quedar quietos (se ríe). No te puedes quedar quieto, es una práctica para los demás, básicamente es una práctica para los demás, es una práctica muy solitaria porque cuando está la maestra dando enseñanza vos estás cortando cebolla.

Eduardo: Sí, mucho amor

Sebastián: No sé si la palabra es mucho amor, es sostener la práctica, la palabra es sostener la práctica. Sostener la práctica de los demás. Mi práctica es sostener, mientras todos están sentados haciendo *Zazen* y yo les estoy cocinando. Porque cuando salen tienen que comer, y tiene que ver con la práctica de la atención [...] porque no es cocinar cualquier cosa... Se cocina de determinada forma, tú lo viste, se da azúcar, dulce, si uno ve que la atención empieza a bajar, y es un día muy fuerte, se dan comidas fuertes al principio, muy livianas en la noche, para que puedan descansar. Entonces son una cantidad de cosas que uno tiene que estar observando constantemente, y si vos no observas bien, es la maestra que te dice: “shh, shh, *Shuzen*”. (*Shuzen* es el nombre espiritual del entrevistado). Por el resto del retiro me dio dos recomendaciones geniales, primero las tacitas tenían que estar dadas vuelta para que no le entre polvo. Tienen que estar todas boca abajo. Entonces me dijo: “*Shuzen*” y me dio vuelta una. Nada más que eso, ¿sí? Y después se me acercó una tarde y me dice: “levantar la energía”, está diciendo hacé algo dulce. Fue ahí que hubo chocolate y cosas con dulce de leche. Porque había mucho *Zazen*, necesitábamos más fuerza, para llegar a la noche.

Y ahí está también la práctica. La práctica del *Tenzo*, una práctica maravillosa. Quizás yo me enojo un poquito, porque: “bueno quién quiere cocinar” (dice alguien) y yo me paro y digo, no, el que cocina soy yo [...] y no lo digo desde mi lugar, lo digo desde mi lugar de *Tenzo*, desde mi lugar de cocina, porque la cocina si es un templo, en el Zen funciona así. Cuando el *Tenzo* no está se cruzan las maderas, y no entra nadie, el maestro pide permiso, para entrar a la cocina [...] la cocina funciona como templo, la cocina tiene su propio Buda, su propio altar, que se decora, con flores con lechuga, con un montón de cosas, porque es el altar de la cocina, es una práctica en sí, y es una práctica maravillosa, yo practico en mi cocina [...] yo cuando cocino apago todo y cocino a la usanza Zen. Eduardo: Dedicado completamente Sebastián: Total

Eduardo: ¡No estás con otra tarea! Sebastián: No, no, y la delicadeza del emplatado, no es emplatado por emplatado, no es poner una cuchara de arroz, es poner un timbal de arroz con algo verde para darle color arriba, ¿sí? Una hojita de perejil, si tenés una flor, lo que sea, y eso es para vos. (Extracto de entrevista, diciembre de 2014).

Como puede apreciarse, estamos frente a otra forma de practicar del Zen, muy valorada por los practicantes, y que mantiene la cualidad de cultivo. Podría decirse que se trata de otra manera de vivir la práctica, al igual que el *Samu*, y el *Zazen*, y que tiene un lugar de importancia, diría legendaria desde tiempos antiguos en el Zen. Es así que pude observar en los retiros a los que asistí, a Sebastián

tomando el lugar de Tenzo, y haciendo su mejor esfuerzo en realizar la tarea. En mis cuadernos de campo del retiro de octubre de 2013 marcaba la impresión que me causaba el observar al *Tenzo* (Sebastián) y sus ayudantes en un estado de entrega total a la tarea: cocinar y mantener alimentados durante tres días aproximadamente a sesenta personas, de una manera que podría calificarse de impecable. En un momento me llamó la atención el que estando los practicantes comiendo, los *Tenzos* se mantenían sin alimentarse esperando del otro lado de la mesa, parados, alertas, como con la mirada en un punto, esperando el momento de servir la segunda ronda. Para mí encarnaban el *Samu*, pero de una manera más intensa aún. En una oportunidad, Sebastián le contó al grupo en un pequeño retiro realizado en Montevideo, sólo para uruguayos, que siendo el *Tenzo* en uno de los retiros internacionales, en los que estaban los monjes extranjeros, que uno de los ayudantes del cocinero le preguntó, cómo quería cortada la cebolla, en pluma o en juliana. Y Sebastián en su rol de *Tenzo*, respondió que como él quisiera. Un monje brasileño de más experiencia que estaba escuchando, le dice entonces a Sebastián en tono firme: “¡Sebastián! ¿en pluma o en juliana?” Con eso Sebastián se tenía que dar cuenta que se espera que el *Tenzo* esté siempre a cargo de la cocina, con una dirección clara de hacia dónde va la práctica por decirlo de algún modo. Pero las indicaciones son mínimas. (Extracto de diario de campo, octubre de 2013).

En otra versión de la historia del encuentro de Dogen y el *Tenzo*, la versión dada por Yuasa, el *Tenzo* le da otra respuesta a la pregunta de Dogen: ¿Cuál es la enseñanza? ¿Cuál es la práctica? y el *Tenzo* responde: “Si uno no da un paso en falso en manejar una pregunta, cómo puede uno no ser una persona de conocimiento” (Yuasa 1987).

Es una forma de aprendizaje en la que uno debe estar atento, dándose cuenta de lo que está pasando y de lo que hay que hacer. Las cosas no se te dicen tan directamente. Por traer un ejemplo personal de mis notas de campo:

cuando yo llegaba a los encuentros de práctica de los viernes, yo saludaba a todo el mundo, con cierta efusividad moderada, lo que no es la idea porque cuando se llega al *Zendo*, ha de hacerse el saludo en reverencia a los compañeros, y manteniendo el más impecable silencio, uno se posiciona a un costado de la sala con la postura derecha, digna. De esta manera se mantiene una atmósfera que apacigua los sentidos. Evidentemente en dicha ocasión, no estaba muy atento a que el grueso de los practicantes se comportaba de esa manera. El que dirigía, dijo recién al final de la práctica que: ¡cuando se llega se hace silencio! (Extracto de diario de campo, setiembre de 2013).

Si por otra parte “colocar el cuerpo en el Zen” es adaptarlo a regulaciones monásticas, el Zazen es el locus en el que el “cultivo” se expresa en su máxima dimensión. Yuasa refiriéndose a la meditación Zazen y a las regulaciones monásticas que están en la base del cultivo de la relación cuerpo-mente dice: “Sentarse a meditar es llevar adelante esta actitud más a fondo de lo que uno puede en los estadios de práctica orientados hacia afuera” (Yuasa 1987:119).

Como se ha comentado antes, la práctica central del Zen es el *Zazen*, que es sentarse de frente a una pared, sobre un almohadón llamado *zafu*, con una postura particular (espalda recta, mentón recogido, mano izquierda sobre derecha a la altura del ombligo, y con las dedos pulgares tocándose en las puntas con la presión justa y necesaria para sostener una hoja de papel). Cuando uno se coloca en *Zazen*, por decirlo de una manera coloquial, “sucede lo que sucede”, y lo que sucede es la experiencia de uno y del entorno.

En mi caso, sobre todo al principio, una constante era el dolor físico. Las rodillas eran un clásico, después de estar tanto tiempo sentado con las rodillas cruzadas sin moverme, además de que se me dormían las piernas, sentía ese dolor punzante en la rodilla. Los viernes de práctica para mí fueron muy corporales, es decir, del orden de la vivencia, de la sensación y de la experimentación de emociones de varios tipos asociadas a no poder a mantenerme tanto tiempo en “quietud y en silencio”. Mariana, una practicante del Zendo que trabajaba en una librería, me decía en una charla: “La gente lee libros de auto-ayuda y todo eso, y no sirve para nada, acá no te podés escapar de ti mismo, no te podés evadir” (Diálogo informal con practicante, noviembre de 2013). Luego pasaba por varios estados, me aburría, y otros en que la lucha era contra el sueño. Luego el cuerpo, porque la postura sea como sea había que mantenerla: columna erguida, pelvis debajo de la columna, levemente hacia adelante, manos en “*mudra* cósmico” (palma derecha hacia arriba y dorso de la mano izquierda sobre la derecha, y los dedos pulgares que se tocan en la punta, con la presión justa y necesaria para sostener un hoja de papel, no más, pues expresaría tensión, ni menos, pues nos estaríamos durmiendo, o estaríamos con la mente divagando). Luego, mentón levemente recogido y la mirada hacia la pared, con los ojos entrecerrados.

Dice Dogen sobre la preeminencia de la práctica de *Zazen* respecto de las prácticas que están dirigidas hacia afuera como el *Samu*: “en el punto de partida del cultivo, se asume más que la mente dominando el cuerpo, el cuerpo dominando a la mente. Sentarse en meditación es llevar a cabo esta actitud más directamente de lo que uno lo hace en las prácticas orientadas hacia la exterioridad” (Yuasa 1987: 119). En cualquier caso lo que es requerido es colocar el cuerpo en una forma delimitada (Yuasa 1987: 119). Para Yuasa, en el proceso de cultivo de la meditación se va pasando de la “*bright consciousness*” (la conciencia clara) a la “*dark consciousness*” (a la conciencia oscura). La “conciencia clara”, es la

conciencia de todos los días, la conciencia ordinaria de pensamiento y percepción. Pero para Yuasa:

debajo de la capa superficial está velada el “cogito oscuro”, íntimamente ligado por la corporalidad [...] Hablando de forma genérica la meditación coloca al cuerpo previo a la mente, a través de dejar a esta última, atenerse a una forma determinada. Estableciendo tal situación artificial, uno realiza que el entendimiento del día a día del ser es inauténtico. Somos llevados a experimentar que el cuerpo, como una determinación del sujeto humano, es un objeto que no necesariamente pertenece a la soberanía de la conciencia racional. En forma consecuente con eso, reconocemos que es el cuerpo el que domina al espíritu, incluso en el modo cotidiano del ser (1987: 122).

Tratándose de un cultivo, Yuasa consideraba que el practicante estaría en un proceso que lo llevaría de menor a mayor integración psicofísica. Observando las prácticas, practicándolas y viendo los comportamientos y las formas de instruirse de los practicantes, me parecía evidente que las teorías de Yuasa, cerraban muy bien con lo observado. Pero el campo, como tantas veces pasa en una etnografía, iba a revelarse disruptivo frente a tales ideas, como se verá a continuación.

Entrevistar y dialogar con los practicantes

Hasta ahora, se presentaron lo que las observaciones desde las teorías manejadas (especialmente la de Yuasa, aunque se haya trabajado con otras), y mi propia práctica en el Zen (como etnógrafo) hacían emerger en relación al problema de la relación cuerpo-mente para el caso del Zen, del Zendo de la Flor Dorada. Como ya se ha dicho con anterioridad, toda la experiencia y la observación me llevaba a pensar que las prácticas Zen de los miembros del Zendo de la Flor Dorada, podían interpretarse como el proceso por el cual el practicante va obteniendo los fines espirituales, desde el cultivo de la unidad cuerpo-mente, al someterla a regulaciones monásticas.

Al día de hoy no tengo razones para dejar de pensar que eso es así, pero también tengo razones para pensar otras cosas. Antes de entrar en tales consideraciones (que dejaremos para el final del trabajo), voy a exponer lo que emergió de las entrevistas, y los diálogos con los practicantes.

En las entrevistas, en los diálogos con los practicantes, y en mi proceso reflexivo (emergente de mi interacción con los budistas Zen, y traspasado por una carga teórica y vital a objetivar) surgía de una manera clara (al menos para mí) que el cuerpo no era un tema importante para la mayoría de los practicantes, y la relación

cuerpo-mente, no era algo en lo que estuvieran pensando. Dados los antecedentes que mencioné en este texto, como por ejemplo los de Deshimaru (junto con tantos otros que existen) que presentan para el Zen, elementos de una *embodied spirituality* (espiritualidad corporalizada) y los análisis que Yuasa exponía, había elementos para esperar, sobre todo en los practicantes más experimentados, que cuando se les preguntara por el lugar del cuerpo en los fines y las prácticas del Zen, iban a reconocer con facilidad en su historial de práctica, la importancia que el cuerpo tuvo en ésta, así como lo intrincado que éste estaba con la mente. En suma, esperaba una cierta resonancia con mis interpretaciones, y lo que emergía de mis experiencias del Zen. Esperaba encontrar que el Zen problematizara la relación cuerpo-mente, también en el discurso de los budistas Zen uruguayos. En cambio, en los diálogos informales y en las entrevistas con los budistas Zen, lo que encontraba (en ellos) era consternación por el hecho de estarles trayendo una pregunta sobre el cuerpo, cómo si con todo su cuerpo, me dijeran, qué tiene que ver el cuerpo con el Zen. Esto queda patente en las entrevistas. Por ejemplo, un entrevistado, cuando le pregunté por el lugar del cuerpo en el Zen me responde:

Ahora cuando estás en el Zazen, el cuerpo, de nuevo, volvemos a la forma, o sea cuando estás sentado en el Zazen, el cuerpo es la forma, ¿qué pasa cuando estás sentado en esa forma? No tiene nada que ver con el cuerpo. Yo creo que hay algo que a medida que uno practica se va volviendo más palpable, más tangible, ¿no? que no es ninguna de esas cosas, y es, vamos a decir como el telón de fondo donde todas esas cosas suceden, ahí el cuerpo es una cosa más de esas cosas que suceden en un telón de fondo. (Extracto de entrevista, fines de 2014).

Otra entrevistada me decía frente a la misma pregunta:

Es un vehículo. Ya está es, a mí me gusta decir traje. Es un espíritu encerrado en un traje y lo vamos cambiando. Porque lo vamos cambiando, no sos el mismo de hace 10 años, tenías otro cuerpo, eras más flaco, más gordo como fuera. Es un vehículo nada más, tengo que cuidarlo, como un vehículo, cada pieza para que funcione pero tengo que cuidarlo, nada más. (Extracto de entrevista, setiembre de 2015).

Por otra parte, en lo concerniente a la relación cuerpo-mente, considero que concebir al cuerpo como vehículo es una concepción dualista. Además esta practicante, estaba particularmente perpleja por mis preguntas por el cuerpo. Me decía que el cuerpo no era importante y que, una vez meditando en Zazen, estando muy cansada porque venía de trabajar, casi se cayó dormida del almohadón de meditación, por prestarle demasiada atención a la postura.

El testimonio de esta practicante fue especialmente importante para mí, pues me sirvió para comprender algo que fui elaborando después a lo largo del tiempo: el cuerpo es un significativo sin límites de significado, y cuando preguntaba a mis entrevistados o interlocutores por el cuerpo, ellos y yo estábamos hablando de cosas diferentes. En el caso de esta practicante, mi interpretación fue que el significativo cuerpo, significaba para ella, hacerse cargo del “cuerpo vehículo”, alimentarlo para poder practicar, hacer bien la postura para poder meditar, algo que para ella no tenía importancia para los fines espirituales del Zen.

Por supuesto que no esperaba que la practicante conocieran estos conceptos de la filosofía japonesa, y en última instancia son mis interpretaciones, pero si esperaba un tipo de resonancia más favorable. Debo decir que esa resonancia se dio en forma más clara, con Dengaku Sensei, el maestro Zen que dirige la comunidad Zen de Porto Alegre (Via Zen) y en la que estoy empezando a hacer trabajo campo.

En un retiro a fines de 2017, cuando me presenté a Dengaku Sensei para hacer campo en su comunidad, le comenté mi interés por el tema del cuerpo en el Zen. En ese mismo momento me dijo que, para él, el cuerpo era muy importante porque le hacía recordar lo que tuvo que vivir en su entrenamiento como practicante Zen y cómo sufrió al principio el entrenamiento en el cuerpo hasta que este se fue adaptando, junto con todo su ser. Cabe mencionar que Dengaku Sensei es un practicante de los más experimentados que yo conocí.

Por último, como muestra de la diversidad de discursos que emergían de los practicantes en torno al tema del cuerpo traigo un extracto de entrevista de un practicante, que es psicólogo, drama-terapeuta y clown (y vaya casualidad, con el discurso más holista de todos) lo que da para pensar, como las trayectorias previas, hacen a cómo viven la práctica y el cuerpo los practicantes:

El cuerpo ocupa un lugar importante en la práctica, fundamental, en el Zazen, cuando tú perdés la concentración o perdés tu Zazen, ¿sí? es porque perdiste la postura. Entonces como que empezás de nuevo, te rearmas, (inhala hondo) tomás postura y empezamos de nuevo. ¿Sí? Pero empezamos no solamente desde la cabeza, no hay cabeza, es todo lo mismo, ¿sí? El Zazen casi que, la postura es fundamental ¡No rompan la postura! ¡No rompan la postura! y es una, te da una referencia, es eso. (Extracto de entrevista, diciembre de 2014).

De todas maneras, si de lo que se trata es de interpretar interpretaciones (siendo esa una de las posibilidades de la etnografía) son elementos diferentes (aunque relacionados) las interpretaciones que yo hago desde mi experiencia y desde

la teoría, que las interpretaciones que hago de las interpretaciones de mis interlocutores en el campo.

Me viene a la memoria una anécdota de Don Hanlon Johnson, que haciendo un taller de educación somática en Moscú, observó de lejos a los monjes cristianos ortodoxos rusos cortando el pasto. Se quedó perplejo por cómo coordinaban el gesto de cortar el pasto, con la respiración, con la atención, de manera sincrónica. Se dijo entonces a sí mismo, que estaba frente a una forma de espiritualidad corporalizada. Acto seguido, se acercó a unos de los monjes y lo invitó al taller, explicándole que le podría interesar, pues era un taller de educación somática sobre “el cuerpo vivenciado en primera persona”, y que podrían intercambiar reflexiones y experiencias.

Hanlon Johnson se quedó perplejo frente a la respuesta del monje, que dijo: “¿El cuerpo? ¡El cuerpo no, el cuerpo es la fuente del pecado, el cuerpo y la mujer son la fuente del pecado!” (Hanlon Johnson 2014).

Consideraciones finales

Si bien, la problemática de la relación entre lo corporal y lo mental ha sido un tema de preocupación en mí desde hace mucho tiempo, cabe mencionar, que el tema está imbricado a un nivel más macro, con un discurso presente en una parte de las ciencias humanas, que se dedica al tema del cuerpo tanto a nivel internacional como regional.

En concreto, y en su aspecto central, la reacción al dualismo entre mente y cuerpo podría resonar a modo de “caricatura reduccionista” en la siguiente expresión de uno de los autores más renombrados de la antropología del cuerpo, André Le Breton:

La axiología cartesiana eleva el pensamiento al mismo tiempo que denigra el cuerpo. En este sentido, esta filosofía es un eco del acto anatómico, distingue en el hombre entre alma y cuerpo y le otorga a la primera el único privilegio del valor. La afirmación del cogito como toma de conciencia del individuo está basada, paralelamente en la depreciación del cuerpo y denota la creciente autonomía de los sujetos pertenecientes a ciertos grupos sociales respecto de los valores tradicionales que los vinculaban solidariamente con el cosmos y el resto de los hombres. Al plantear el cogito más que el cogitamus, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en el que el individuo prima sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro. Después de todo, el cuerpo es sólo un resto (1990: 57).

Este fragmento de texto del libro: *Antropología del cuerpo y modernidad* refleja entonces la preocupación en ciertos sectores de la academia y de la sociedad contemporánea, por el tema del dualismo entre mente y cuerpo en la modernidad. En parte, una de las cuestiones que se plantea es que, en lo que respecta al problema del cuerpo, si bien se está viviendo la post-posmodernidad, en lo que respecta a cómo se vive el cuerpo en nuestra sociedad, y en lo que respecta al dualismo entre mente y cuerpo en la misma, se mantiene un habitus moderno, en el que mente y cuerpo están separados. En este sentido, muchas de las etnografías, pueden tener como una de sus preocupaciones, el problema del dualismo y su superación en nuestras sociedades post-modernas.

Mi pregunta por “el lugar del cuerpo en el Zen del Zendo de la Flor Dorada”, no escapa a esa preocupación, diría más bien que está atravesada por la misma.

En la “XI Reunión de Antropología del Mercosur”, un estudiante de doctorado de antropología argentina (no recuerdo su nombre) presentó en el GT79, “Cuerpo y subjetivización”, su estudio sobre un grupo de teatro under argentino, indagando en la lucha y el proceso de estos actores de superar el dualismo mente cuerpo, en un tipo de teatro que “renegaba” de la palabra para darle lugar al cuerpo en la performatividad.

Este expositor planteó a modo de provocación en el GT79, que la antropología del cuerpo se estaba dedicando a estudiar tradiciones que tuvieran “superado” el dualismo, “como saliendo a descubrirlas por ahí”, cuando su trabajo (el que presentaba en el GT79) se centraba en el proceso de un grupo de personas de clase media argentina luchando con tal dualismo mente-cuerpo.

En una conversación con este investigador, después de su presentación me comentaba que los grupos de “prácticas orientales” que aparentemente tendrían “superado” tal dualismo, presentaban una problemática particular, que es, que quizás esas técnicas en su contexto cultural original tuvieran ese dualismo “superado”, pero los practicantes del Río de la Plata, traspasados por habitus de clase media de nuestros países, no. Estos planteos hay que tomarlos con extrema precaución, y no se pretende aquí analizar la obra de ninguno de los antropólogos del cuerpo. Mucha investigación me queda por hacer para opinar al respecto.

Lo que me interesa aquí, es llevar la reflexión del estudiante en cuestión a mi trabajo, pues mi práctica del Zen en mi trabajo de campo, fue desde mi punto de vista sumamente corporal y tendiente en mi propia experiencia a la integración mente cuerpo. Pero los marcos por los que estoy traspasado como sujeto cognoscente (facilitador de técnicas somáticas preocupado y comprometido con el problema de la relación entre cuerpo y mente) me llevó quizás a interpretar y vivir la práctica así. Por otro lado una parte de la literatura especializada planteaba

lo mismo (Yuasa 1987, Deshimaru, Hanlon y Johnson 2014), en un discurso que en principio está alejado de la práctica de los uruguayos budistas Zen que conocí.

Como ya se dijo, uno de mis desconciertos fue que después de experimentar en el campo lo que experimenté, y de leer lo que leí, esperaba al momento de preguntar en las entrevistas sobre el lugar del cuerpo y su relación con la mente en el Zen, una respuesta monista, o holista, y no fue precisamente lo que encontré. Por tanto mi experiencia en el campo, de una práctica que es muy física, de una corporalidad intensa, de una relación entre mente y cuerpo muy holista, en la experiencia del “momento presente”, se dio por momentos de bruces con el discurso de algunos practicantes, y de otros no. Desde que cerré mi primera etapa en el campo a fines del dos mil quince (ahora estoy en una segunda etapa), he presentado mi trabajo en congresos, he conversado con diversos académicos sobre el tema, he dado mis devoluciones del trabajo a los practicantes del Zendo de la Flor Dorada (recogiendo sus apreciaciones), y he seguido trabajando sobre el problema en cuestión buscando nuevas perspectivas, y formas de abordaje.

Quedan para más adelante los diferentes debates que se puedan plantear desde aquí. Sólo dejaré a modo de cierre algunas ideas, y problemáticas que fui elaborando desde que cerré la primera etapa de campo a fines del dos mil quince.

La idea básica aquí es dejar abierto el artículo en forma de preguntas, pues cómo el lector puede darse cuenta, no se pretende aquí aprehender en su complejidad el problema del cuerpo. Será por algo que Heidegger al ser preguntado sobre porqué no abordó el tema del cuerpo en *Ser y Tiempo*”, respondió: “El tema del cuerpo es muy complicado, y por el momento ya dije todo lo que tenía para decir” (Felipe Johnson en conferencia en FHCE UdelaR Uruguay 2017).

Es posible, por supuesto, que haya cuestiones que no esté pudiendo ver, pero creo que esa es una de las cualidades más valiosas de volver público el estado del arte de una investigación, sea en un congreso, o en un artículo: Hacer posible el debate, y estar disponible a la crítica. Una cuestión en la que estuve reflexionado en los últimos tiempos, es si se me permite la expresión “mandar el cuerpo a paseo”, es decir, dejar de lado el tema del cuerpo por un tiempo, y abordar el problema cuerpo-mente, desde otros ángulos. Esta idea vino a mí cuando a mediados del dos mil diecisiete, estaba conversando –mi interpretación y énfasis de la conversación– en un intervalo de un curso, con el antropólogo brasileño Felipe Vander Velden, especializado en la relación humano-animal y con su trabajo de campo realizado con lo Karitiana (Yjxa) en el estado de Rondonia, en Brasil.

En dicha ocasión, me comenta su interés por estudiar el tema del cuerpo y la mente en el animal. Su interés pasaba por el estudio de la mente, lo humano y lo animal, pero también por el estudio del cuerpo (tanto para el caso de los

animales, como para el caso de los Karitiana). Para Vander Velden, el cuerpo para los Karitiana, rompe con las representaciones hegemónicas cartesianas modernas de cuerpo. El Karitiana aprende con todo el cuerpo, no separa, no aprende con la mente (dice Felipe mientras se toma con la mano la cabeza como haciendo referencia a la mente), sino con el cuerpo-mente.

En ese preciso momento, me surgió interrumpir a Vander Velden, para decirle que quizás habría que tener cuidado con traer conceptos tan cargados de modernidad, conceptualmente, como cuerpo y mente. Una vez que traes al cuerpo como problema, la mente está ahí como un fantasma conceptual. Vander Velden compartió la opinión, sugiriendo luego que quizás la mejor manera para abordar el problema de la cognición en los Karitiana, sea haciéndoles preguntas más cercanas a la cotidianidad del Karitiana, del tipo: ¿Cómo aprenden a cortar el árbol?, dejando de lado por un momento conceptos como cuerpo y mente. Otra de las vías con las que experimenté para abandonar momentáneamente el tema del cuerpo, es retomar las entrevistas que había realizado (especialmente aquellas en las que preguntaba por el cuerpo) y re-codificarlas desde el abordaje de la “teoría fundamentada en datos” según la perspectiva constructivista de Charmaz.

La “teoría fundamentada en datos”, no inicia la investigación con base en una teoría, o en una hipótesis previa a los datos, sino que parte de los datos. No va al campo a testear una hipótesis, sino que pretende la emergencia, y la construcción de teoría desde los datos mismos. Por supuesto que dentro de la “*Grounded theory*” hay diversidad de escuelas y criterios. Los referentes que destacan son Glaser, con su enfoque más inductivista o emergentista, Strauss y Corbin con el énfasis puesto en criterios de validación sistemáticos, y por último la línea más constructivista, que tiene como referencia a Charmaz, y considera que la teoría no se descubre, sino que se construye en interacción con los participantes en el campo. En dicho trabajo me sorprendió como emergían categorías (de extractos de entrevistas que ya estaban para mí “saturadas”) que nada tenían que ver con el cuerpo, como “interdependencia”, o “un recipiente más amplio”, cuestiones todas que hacían a lo que era importante para los practicantes.

Se puede seguir trayendo ideas, preguntas y críticas en torno a la problemática planteada, de todas maneras no estoy proponiendo dejar el cuerpo como categoría de análisis, sino experimentar con otras formas de acercarse a cuestiones que tienen que ver con el cuerpo y su relación con la mente.

Glosario

Algunas de estas definiciones se extrajeron del glosario de la tesis de doctorado de Carini (2011)

Mabayana: literalmente “gran vehículo”, forma de budismo que se esparció por China, Corea, Japón y el Tíbet. Es junto con el *theravada*, una de las dos grandes subdivisiones del budismo. A diferencia de aquel, que tiene como ideal al *arhat* (sabio iluminado pero solitario), se considera como el héroe espiritual máximo al *bodhisatva*, que busca ante todo salvar a los demás.

Koan: problema paradójico planteado por el maestro que no tiene solución desde la perspectiva desde la perspectiva racional.

Sangha: comunidad de discípulos, tanto monjes como laicos, que seguían al Buda

Shakyamuni. También se emplea para designar el conjunto de practicantes que siguen las enseñanzas de un determinado maestro actual.

Samu: trabajo voluntario realizado en el marco de la vida comunitaria Zen, que puede incluir desde hacer la comida, lavar los platos o construir un mueble, hasta diseñar una página web o levantar un nuevo edificio. Se dice que es “la energía del *Zazen* puesta al servicio de los demás”. El mismo es considerado como parte esencial del entrenamiento, y debe hacerse con plena atención y sin “espíritu de provecho”. Por ejemplo, el templo *Shobogenji* fue construido y se sigue construyendo y manteniendo en base a la aplicación práctica de la noción de *samu*, el “trabajo para los demás” y “para el bien de la *sangha*”.

Satori: percepción de la naturaleza de la realidad como vacía (*ku*), de la forma (*samsara*) como ilusión, y de la no-dualidad entre forma y vacío.

Sesshin: práctica intensiva de meditación Zen cuya duración varía entre día y medio y una semana. La “jornada” dura sólo un día.

Soto: una de las escuelas más importantes del Zen japonés, junto a la *rinzai*. Las diferencias principales entre el Zen soto y el *rinzai* radican en que en el primero no se emplea en forma extensiva como técnica de meditación los *koan* y se medita mirando la pared. Por el contrario, en el *rinzai* se medita mirando hacia el centro del salón y se utilizan sistemáticamente los *koan*. Además, cada una de estas líneas se vincula a diferentes linajes históricos de maestros o patriarcas Zen. Además en el soto se hace mucho más hincapié en el *Zazen*.

Sotosbu: institución o iglesia oficial del Zen soto en Japón. *Tenzo*: cocinero de un templo Zen, o bien, cocinero en un dojo durante un período de convivencia y práctica de meditación (*sesshin*). *Zazen*: práctica principal del budismo Zen, una meditación basada en el acto de sentarse sobre un *zafu*, con las rodillas bien apoyadas en el piso, en postura de loto o medio loto, con las manos unidas formando el *mudra okajobin*, la cabeza erguida, la nuca estirada y el mentón entrado. Los ojos, semicerrados, miran a cuarenta y cinco grados hacia el suelo. La lengua toca el paladar, los antebrazos se encuentran ligeramente separados del tronco, la pelvis está basculada hacia delante a nivel de la quinta vértebra lumbar. La respiración es lenta y profunda, y la inhalación más corta que la exhalación.

Zen: literalmente “meditación”, en sánscrito se escribe “*dhyana*”, y en chino “*chan*”. Se denomina así a la rama del budismo que se centra básicamente en la práctica de la meditación.

Referencias citadas

- Apud, Ismael. 2005. *Las tradiciones budistas en el Uruguay*. Montevideo: Espacio Latino.
- Carini, Catón. 2011. “Etnografía del Budismo Zen Argentino: Rituales, Cosmovisión e Identidad”. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. La Plata. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo.
- Citro, Silvia. 2011. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Deshimaru, Taisen y Yujiro Ikem. 2007. *Zen y autocontrol*. Barcelona. Kairós
- Hanlon Johnson, Don. 2014 Entrevista realizada a Hanlon Johnson. ADV FILMX. En: <https://www.youtube.com/watch?v=UQgiUHWQaQQ&t=893s>
- _____. 2013. “Transpersonal Dimensions of Somatic Therapies”. En: *Handbook for Transpersonal Psychology*. London: Wiley-Blackwell.
- Kasulis, Thomas. 1987. “Prólogo”. En: Yasuo Yuasa. *The body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: Suny Series in Buddhist Studies.
- Le Breton, David. 1990. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Sangharakshita. 2008. *Una panorámica del budismo*. Alicante: Dharma.
- Wozniak, Robert. 1992. *Mente y cuerpo de René Descartes a William James*. Washington: Colecciones de la National Library of Medicine.
- Vesey, G. 1965. *The Embodied Mind*. London. George Allen and Unwin.
- Villalba, Dokushô. 2012. “Sobre la codicia y la satisfacción. Conferencia pública del maestro zen Dokushô Villalba”. Videos de la Comunidad Budista Soto Zen, En: <https://www.youtube.com/>

El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente...

Yuasa, Yasuo. 1987. *The body. Toward an Eastern Mind- Body Theory*. New York: Suny Series in Buddhist Studies.

De la religion civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos¹

L. NICOLÁS GUIGOU

Presentación

Este artículo se deriva de las investigaciones que vengo realizando acerca de los mitos y representaciones emblemáticas que hacen a la religión civil del constructo cultural denominado Uruguay.

Dichas investigaciones fueron parte de la disertación de Maestría: “A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai.”¹ En esta pesquisa sostengo que el caro laicismo uruguayo –o bien sus letanías– sólo es pasible de ser interpretado en tanto religión civil de la Nación.²

La religión civil de la desdibujada “Nación laica” (igualitaria y democrática), fue producida desde el Estado-Nación mediante la integración, obliteración, privatización y/o jerarquización de los otros producidos en tanto que otros (gauchos, mujeres, comunidades indígenas, comunidades afro, denominaciones religiosas, inmigrantes, etc.).³ Especularmente, en su doble juego de inclusión y exclusión, la invención de *una centralidad identitaria expresada en un sujeto democrático* permitió un peculiar tratamiento nacional de la diversidad que, en el

1 Original tomado de: Giugou, Nicolás. 2000. De la religión civil: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2000, pp.29-42. Montevideo.

2 Recordemos aquí los aportes ya realizados en torno a la temática de la religión civil uruguaya. Ver especialmente: Bayce (1992), y Caetano y Geymonat (1997).

3 Refiriéndose a las diferencias culturales traídas por la inmigración europea, único ejemplo del “Otro bien tratado”, Romero expresará: “Diferencias a las que, por otra parte, no tuvieron por qué renunciar sino retrotraer a esferas más privadas poniendo solamente en la escena pública aquellos rasgos que permitían una intercomunicación generalizada, en un nuevo código que fue en sí un bricolage” (1996: 116).

arte de producir, clasificar e inventar las otredades posibles, entendió a la igualdad en tanto homogeneidad.

El trabajo empírico acerca del análisis de mitos y representaciones constitutivos de la religión civil uruguaya fue realizado sobre los textos de lectura obligatorios que se usaron en los templos de la Nación laica, más conocidos como “Escuela Pública”, en el período que va desde la reforma varelana (1877) hasta la década de los treinta.

Dada la amplitud del tema, en este artículo sólo me propongo dar cuenta de *algunas dimensiones teóricas* que acompañaron las indagaciones esbozadas. Sobre el tratamiento del material empírico y las extrañas y contradictorias imágenes que surgen de éste - como en los relatos de Taussig: “Mirando esto, ¿me curo?” -, encomendamos al lector a la tesis citada.

Por otra parte, cabe consignar que este trabajo comienza con una interrogante (¿crisis de la representación?), la cual más que atraer una respuesta, pretende establecer “bodas contra natura” entre un conjunto de entramados teóricos que tratan de fungir como puntos de partida.

¿Clausura de la representación?

De la “clausura de la representación” –afirmación casi con veleidades de decreto– podríamos evocar, en principio, el carácter polivalente y problemático que *arrastra* la propia noción de representación.

Delicia del pensador jugar con el ajuste de las palabras y las cosas: cotejar, por ejemplo, múltiples definiciones referentes a la representación, como si dichas definiciones no fueran ellas mismas otros tantos juegos representacionales.

La tensión epistémica no nos llevará a una temática (in) comunicacional o bien dialógica del estilo: “¿qué quiso Ud. decir?”, ni tampoco a la ilusoria irreductibilidad de la sobreinterpretación descontrolada que afirma: cada uno (individuo, dividuo, comunidad de intérpretes) poseerá su propio concepto de representación. Homologías mediante –cruce de estructuras estructuradas y estructuras estructurantes– las posibilidades de producción e interpretación son limitadas.

Pero la problemática se advierte mientras la polisemia salta sobre el corsé operacionalista de la unidimensionalidad: el pensamiento y el lenguaje se resisten a la cura chamánica que los salven de “[...] las nociones metafísicas que los confunden: de “espectros” de un pasado menos maduro y menos científico que, aunque ni designan ni explican, todavía persiguen a la mente” (Marcuse 1985: 197).

Habrá, pues que cargar con estos espectros metaf sicos porque “No se puede evitar, por tanto, la complicidad con la metafísica” (Bennington y Derrida 1994: 61), o bien digamos, no se puede prescindir del logos interiorizado, de la máquina binaria, que antecede y se concreta en cada habitus.

Hacer chirriar la máquina, dinamitar la metafísica o bien interpelar a lo social inscripto en el cuerpo⁴ a na, en alguna medida, la máquina derridiana con el socioanálisis de Pierre Bourdieu.

El punto de partida es pues contingente⁵, así que podemos tomar un camino posible que, sin embargo, no implique una destinación arborescente de la escritura. Volver al canon y a la tradición, restando los efectos de la legitimación  sitos a la cita de los antecesores y padres fundadores, admitiendo que todo retorno “a las fuentes” implica, a su vez, una mutación radical.

4 Las reflexiones de Foucault sobre la temática del Poder-Cuerpo tienen un “aire de familia” con el concepto de habitus de Bourdieu (y ambos, una influencia evidente de Marcel Mauss y su original y poco citado propio concepto de habitus).

Es sumamente curioso como la crítica a la noción de ideología corre en estos dos pensadores por caminos similares: Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendr a a ampararse (Foucault 1979: 106).

Bourdieu, por su parte afirmar  “C’est cette soumission doxique des dominés aux structures d’un ordre social dont leurs structures mentales sont le produit que le marxisme ne peut comprendre parce qu’il reste enfermé dans la tradition intellectualiste des philosophies de la conscience: dans la notion de “fausse conscience” qu’il invoque pour rendre compte des effets de domination symbolique, c’est “conscience” qui est de trop et parler d’“idéologie” c’est situer dans l’ordre des r presentations, susceptibles d’être transformées par cette conversion intellectuelle que l’on appelle “prise de conscience”, ce qui se situe dans l’ordre des croyances, c’est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles” (Bourdieu 1993: 59). Sobre los desaciertos en los que cae Bourdieu al reflexionar sobre el pensamiento de Foucault ver Bourdieu y Eagleton (2000: 224).

5 “El lugar cualquiera desde el que se empieza siempre est  superdeterminado por estructuras históricas, políticas, filosóficas, fantasmales que, por principio, no se pueden nunca ni explicar ni controlar completamente [...] El punto de partida es, en cierto sentido, radicalmente contingente, y es una necesidad que lo sea. Esta necesidad (de lo contingene) es la del ya que hace que el punto de partida está siempre dado, que se responda al “ven” que se recibe y se experimenta como verdadera necesidad. Se impone, pero no cesa de componerse con el azar y por tanto se aventura” (Bennington y Derrida 1994: 44).

Canon y tradición

En la tradición antropológica, el concepto de representación nos retrotrae a la Escuela Sociológica Francesa –particularmente a los trabajos de Durkheim (1989) y Mauss (Durkheim y Mauss 1968)– y en el pensamiento antropológico contemporáneo, a las exposiciones de Bourdieu (1985, 1992, 1993, 1997, 1998) en dos niveles que al mismo tiempo lo vinculan y lo contraponen con la herencia de la Escuela clásica.⁶

Si en Durkheim las representaciones adquieren la forma de sociogénesis de las categorías de clasificación (número, tiempo, espacio, etc.)⁷ y de código común de la sociedad, en Bourdieu (1985, 1992, 1993, 1997, 1998), por el contrario, este código común sólo es inteligible cuando es tratado desde su sociogénesis hasta sus diferentes desarrollos y posibilidades, como resultado de luchas de clasificación de la realidad que son luchas por ordenar, nominar, clasificar y, por consiguiente, constituir la realidad, siendo entonces enfrentamientos entre aquellos que poseen (o luchan por poseer) el monopolio del orden y la nominación.

A primera vista paradójico, dicho monopolio gana en validez cuando los códigos emergentes de esta operativa de monopolización se diseminan y devienen en sentido común. Sentido común que conforma la dimensión aporética de toda cultura, naturalizando la nominación y el orden dominante, tanto como la relación entre dominados y dominantes.⁸

6 La doble acepción surgida de la Escuela Sociológica Francesa del término representación han llevado a un conjunto importante de reflexiones. Se diferencia así entre categorías (o representaciones sociales) y representaciones colectivas. “Durkheim é o autor que primeiro trabalha explicitamente o conceito de Representações Sociais. Usando no mesmo sentido que Representações Coletivas, o termo se refere a categorias de pensamento através das quais determinada sociedade elabora e expressa sua realidades.” (De Sousa Minayo 1990: 90). El punto más sutil de los posibles nexos entre unas y otras representaciones fue logrado por Luis Cardoso de Oliveira mediante el siguiente análisis: “Se, por um lado, tanto as categorias como as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas referem-se ao todo e não a aspectos específicos do real, por outro, enquanto fundamentos do conhecimento e como as precursoras da razão, as categorias atuam como ponto de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas” (Cardoso de Oliveira 1993: 3).

7 “Se, por tanto, a cada momento do tempo, os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias essenciais, se eles não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número, etc., todo acordo entre as inteligências tornar-se-ia impossível e, por conseguinte, toda vida comum. A sociedade também não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio dos particulares sem se abandonar a si própria” (Durkheim 1989: 46).

8 Este sentido común, entonces, es el resultado de, valga la redundancia, “[...] la lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la nominación legítima” (Bourdieu 1993: 138).

También las representaciones se pueden referir a emblemas que, en el caso de Durkheim (1989), dan cuenta de un colectivo (“representaciones colectivas”, entonces objetivadas, como es el caso de los churingas australianos),⁹ y en la continuidad bourdiana (Bourdieu 1985, 1998) asumen el carácter de lucha de representaciones, particularmente de representaciones (“señales”) emblemáticas, que son marcadores identitarios de un grupo, mas que a su vez, no deben ser entendidos como simples indicadores o rasgos diacríticos (antropología culturalista), ni tampoco, como emblemas producto de un social armónico.¹⁰

Las representaciones emblemáticas son también el resultado de las luchas simbólicas para conformar una identidad –y establecer la legitimidad de la mencionada identidad– al mismo tiempo que son impensables fuera de una dimensión relacional. Aquella afirmación de Lévi-Strauss que daba cuenta de “lo real en tanto relacional” (Lévi- Strauss 1987)¹¹ estableciendo que un signo o un mitema o inclusive un mito, no pueden ser estudiados “en sí”, sino en relación con otros signos, otros mitemas u otros mitos, adquiere, en la exposición bourdiana, una otra dimensión des-substancializadora, en tanto las representaciones conforman “arbitrarios culturales”¹² (Bourdieu 1995, 1998) producto constante de negociaciones, luchas y re-negociaciones.

9 En antropología, la génesis de la utilización del término emblema está asociada fundamentalmente a Durkheim. Comparando la bandera de una Nación con el tótem de un clan (“Ora, o tótem é a bandeira do clã.”). Durkheim ilustra la capacidad representativa de los churingas, en cuanto a su capacidad abarcativa y representacional del grupo: “Commo essa imagem que se repete por toda a parte e sob todas as formas não assumiria nos espíritos relevo excepcional? Colocada assim no centro da cena, ela se torna representativa” (Durkheim 1989: 276).

10 Marcel Mauss, comparando a la Nación con modalidades “más primitivas”, tendrá en cuenta esa simbología cohesiva (social armónico). Refiriéndose a la Nación escribirá: “Elle est homogène comme un clan primitif et supposée composée de citoyens égaux. Elle se symbolise par son drapeau, como lui avait son totem; elle a son culte, la Patrie, como lui avait celui des ancêtres animaux-dieux. Comme une tribu primitive elle a son dialecte élevé à la dignité d’une langue, elle a un droit intérieur opposé au droit international” (Mauss 1969: 593-594).

11 Así, el estructuralismo “[...] rehúsa tratar los términos como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las relaciones entre los términos [...]” (Lévi-Strauss, 1987: 77).

12 El concepto de “arbitrario cultural” asume en el pensamiento de Bourdieu dos herencias: por una parte la noción saussureana de arbitrariedad del signo. Por otro, el aporte de Durkheim, que Bourdieu, pasado por el tamiz de la crítica, recupera en el siguiente aspecto: “Com Durkheim, as formas de classificação deixam de ser formas universais (transcendentais) para se tornarem [...] em formas sociais, quer dizer, arbitrarias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas” (1998: 8). Los arbitrarios culturales intentan establecer, por una parte, la contingencia de toda producción simbólica (no hay entonces, una relación “natural” entre determinada producción simbólica y x matriz cultural). Por otra parte, el hecho de concebir toda producción simbólica como arbitraria, implica un ejercicio de des-naturalización, en tanto que las categorías y representaciones no surgen

No hay identidad, por tanto que no postule al mismo tiempo una alteridad; no hay el mismo fuera del otro, o bien lo Mismo y lo Otro (para aquellos que no depositan sus creencias en el sujeto).¹³ Tampoco se construyen, pues, representaciones emblemáticas que sean producidas y produzcan una construcción identitaria si no es en relación a otras identidades, a partir justamente de la diferenciación de las representaciones, ya no instiladas como “trazos” de tal o cual grupo, sino como representaciones que marcan “el lugar” que el agente –grupo o individuo– tiene en un espacio social determinado, espacio relacional, espacio por tanto, surcado por el poder en su carácter también relacional.

Representaciones y mito-praxis (Tríptico - A)

Las representaciones emblemáticas, mediante su movilización mito-práctica y naturalizadora se muestran lejos de su carácter de arbitrario cultural. Y es en ese sentido (parcial) que devienen en símbolos.¹⁴ Oscilan de esta manera entre un orden sintáctico y semántico y en su conjunción conforman mitos.¹⁵

Pero el mito o los mitos deben dejar paso a la discontinuidad, a las lagunas de sentido. Porque no hay totalidad ni totalización, ni tampoco representación e identificación que pueda augurar la completud, o bien porque, como señalaba Lévi-Strauss (1991: 20), una sociedad no es nunca completamente simbólica, y el origen de lo simbólico no es la sociedad: “Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad” (Lévi-Strauss 1991: 22); o bien porque en el juego de conexiones y desconexiones, el mito huye de “Lo homogéneo [que] conectado borra las catástrofes” y que establece aquella “identidad congruente [que] olvida las homeomorfías difíciles” (Serres 1981: 34).

“de hecho”, ni de la “naturaleza de las cosas”, sino de luchas simbólicas concretas. Este sería el comienzo de una antropología crítica. Ver sobre este último punto Bourdieu y Wacquant (1995).

- 13 En la lucha estructuralista y post-estructuralista en busca de la muerte del sujeto, la palma parece llevarla Derrida en su crítica a Foucault. De acuerdo a Derrida (1967) inclusive Foucault preservó la idea de sujeto así sea bajo un manto tan irreconocible como el de ese sujeto llamado locura.
- 14 La naturalización de las representaciones nos recuerda aquella distinción primera de De Saussure (1992) entre signo y símbolo presente en el Curso de lingüística general.
- 15 No siempre las representaciones pueden llegar a modalidades relacionales capaces de establecer mitos, aunque conformen parte de un corpus mítico común. En cuanto a la opción semántica de Paul Ricoeur y la sintáctica de Lévi-Strauss, bien pueden tener puntos de coincidencia si consideramos como base de constitución de los mitos a las representaciones. Sobre este punto, ver Lévi-Strauss (1967).

El anti-logocentrismo práctico consiste justamente en comprender que la violencia simbólica (productora y producto de identidades varias) trata como primera operativa de anudar mapa y territorio. Así, por fuerza, toda identidad es de por sí incompleta, y no por poseer un potencial a completar en el transcurrir del tiempo. Porque la topología salvaje (extraña convivencia de Teseo y el Minotauro, de la Esfinge con Edipo) no se agota en las cadencias del nombre propio.

Representaciones y mito-praxis (Tríptico - B)

“Diferentes culturas, diferentes historicidades” afirma Sahlins (1997a:12) apuntando a los diferentes modos de historicidad y criticando la supuesta división en “sociedades frías” y “calientes” (sociedades “dentro” y “fuera” de la historia) Esta distinción (creada por Lévi-Strauss) entre las distintas temperaturas “históricas” marcaría también la diferencia entre dos modalidades de pensamiento: el mítico y el domesticado, “[...] del que el conocimiento histórico constituye un aspecto” (Lévi-Strauss 1990a: 381).

Si para Lévi-Strauss la posibilidad de “existencia plena” del pensamiento mítico, radica en su capacidad de negarse a dar lugar al devenir histórico, de negarse a establecer una corriente concatenada de acontecimientos desarrollados en una linealidad, por el contrario, la mito-praxis difundida por Sahlins, permite establecer una teoría de la acción del mito (no es casual, por tanto, que este autor recupere el concepto de habitus de Bourdieu), de manera de sortear los dualismos que el estructuralismo presenta por doquier: pensamiento mítico/conocimiento histórico, estructura/acontecimiento, pensamiento salvaje/ pensamiento domesticado, y por supuesto, sociedades frías y calientes.¹⁶

No se trata de que el mito no posea su historia. De hecho, esta posibilidad claudica en la medida que el mito es conformado con restos de discurso social y acontecimientos:

16 También Sahlins en *Cultura y razón práctica* (1997b), muestra que el “operador totémico” –una de las dimensiones fundamentales del pensamiento en estado salvaje– continúa actuando en nuestras culturas, aparentes reinos del pensamiento domesticado. La diferencia entre aquellas culturas donde el operador totémico “articula diferencias entre las series culturales con diferencias en las especies naturales” (Sahlins 1997b: 176) radicaría en que esta articulación ya no sería preponderante en la nuestra. Frente a una racionalidad utilitaria mostrada como principio explicativo de nuestra cultura, Sahlins dirá: “El totemismo moderno no se contradice con una racionalidad de mercado. Por el contrario, es promovido precisamente en la medida que los valores de cambio y de consumo dependen de decisiones relativas a su ‘utilidad’. En efecto, esas decisiones giran en torno del significado social de contrastes concretos entre los productos” (1997b: 177). Tendríamos, por consiguiente, en nuestras culturas contemporáneas “clasificaciones totémicas” trazadas con otras series.

Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados sino utilizando residuos y restos de acontecimientos; odds and ends, diría un inglés o, en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad (Lévi-Strauss 1990a: 43).

La diferencia entre este pensamiento mítico y el domesticado (“conocimiento histórico”, entre otros) no estribaría tanto en el “grado cero” de historicidad del primero, sino en el “congelamiento” de dicha historicidad. Estribaría entonces en una historicidad abierta o cerrada, en “... el hecho de que esta historia existe, ya sea encerrada en sí misma, acerrojada por el mito, ya sea abierta, como una puerta sobre el porvenir” (Lévi-Strauss 1967: 165).

Esta historicidad cerrada, mítica, que integra el acontecimiento, lleva implícita la distinción por parte de Lévi-Strauss en “[...] sociedades ‘frías’ y las sociedades ‘calientes’: una de las cuales busca, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo” (Lévi-Strauss 1990a: 339).

En efecto, a diferencias de las “frías”, las sociedades “calientes” superarían el sin sentido mediante la elaboración de “[...] un conocimiento, ya no discontinuo y analógico, sino intersticial y unificador: en vez de duplicar los objetos mediante esquemas elevados a hacer el papel de objetos sobreañadidos, trata de superar una discontinuidad original vinculando los objetos entre sí” (Lévi-Strauss 1990a: 381).

El pensamiento mítico, entonces, quedaría “arrinconado” en la contemporaneidad “caliente” (con todas las construcciones míticas intermedias del caso, como el anti-mito planteado por Da Matta 1970) dejando lugar entonces a “la historia” (léase Logos). Una historia, con todo, que hasta el propio Lévi-Strauss ya avizoraba como una continuación de la mitología.¹⁷

17 “Pero a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta” (Lévi-Strauss 1990b: 65). Marc Augé, con sus matices, parece acompañar esta fórmula: “[...] acaso habrá que decir que toda historia puede ser mítica: es significativo que hoy se haya podido hablar del ‘fin de la historia’ en el momento mismo en que, por las mismas razones, se proclamaba la muerte de las ideologías, es decir, de los mitos reconocidos como tales y condenados a muerte a partir del momento en que se los reconocía en su condición de tales” (Augé 1995: 18).

Mas la concreción del mito en el devenir histórico, del mito como producto histórico, la encontramos desde otra mirada estructuralista: la del Barthes de las “Mitologías” (1988). Partiendo del mismo postulado que Lévi-Strauss, Barthes establece que “[...] la palabra mítica está constituida por una materia ya trabajada pensando en una comunicación apropiada” (Barthes 1988: 200).

Su planteo, sin embargo, abre el mito a la historia, a la contemporaneidad “caliente”, al caracterizarlo por la constante naturalización del acontecimiento. Ya no se trataría de una historicidad “abierta” o “cerrada”, puesto que el mito es incomprensible sin el devenir histórico:

Se pueden concebir mitos muy antiguos, pero no hay mitos eternos. Puesto que la historia humana es la que hace pasar lo real al estado del habla, sólo ella regula la vida y la muerte del lenguaje mítico. Lejana o no, la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito es un habla elegida por la historia. (Barthes 1988: 200)

Pero, ¿cuál es la característica de esta habla “mítico-histórica”?

La misma se encuentra en la propia génesis del mito, en la transformación de la historia en naturaleza (Barthes 1988: 223). No obstante, esta suerte de naturalización no se efectúa por medio del “ocultamiento” de una verdad a ser develada: “El mito no oculta nada ni pregonada nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión” (Barthes 1988: 222).

El mito, en la lectura de Barthes, supera lo que serían “riesgos” del acontecimiento para el pensamiento de Lévi-Strauss a través del doble juego de robar y devolver: “Solamente la palabra que se restituye deja de ser la que se había hurtado: al restituirla, no se la ha colocado exactamente en su lugar. Esta pequeña ratería, este momento furtivo de un truco, constituye el aspecto transido de un mito” (Barthes 1988: 218).

Por lo tanto, el hecho de que el mito sea el habla “escogida por la historia” implica reelaborar el trazado de restos de acontecimientos y discursos, reestableciéndolos de una manera original. Apoyándose en “fragmentos”, la construcción mítica es despolitizante y con ansias de eternidad:

El mito priva totalmente de historia al objeto del que habla. En él, la historia se evapora [...] desde siempre la España de la Guía Azul estaba hecha para el turista, desde siempre los “primitivos” prepararon sus danzas para provocar un placer exótico [...] Nada es producido, nada es elegido: sólo tenemos que poseer esos objetos nuevos de los que han hecho desaparecer cualquier sucia huella de origen o elección. (Barthes 1988: 248)

Barthes, detecta entonces los “efectos de atemporalidad” del mito (pasaje de la historia a la naturaleza) permitiendo la posibilidad de “zonas frías” en sociedades “calientes”. A esta mito-praxis inaugural corresponderán “[...] grados de realización o de expansión: algunos mitos maduran mejor en ciertas zonas sociales; para el mito también hay microclimas” (Barthes 1988: 245).

Entre ellos, claro, para los mitos abarcantes del “macro-clima” de la Nación.

Representaciones y mito-praxis (Tríptico - C)

Acababa de leer a Saussure y, a partir de él, tuve la convicción de que si se consideraban las “representaciones colectivas” como sistemas de signos, podríamos alentar la esperanza de salir de la denuncia piadosa y dar cuenta en detalle de la mistificación que transforma la cultura pequeño-burguesa en naturaleza universal (Barthes 1988: 7). Para desarrollar su noción del mito (y analizar mitos tan dispares como “El mundo del catch “o bien “El rostro de la Garbo”), Barthes debió de abordar la temática de la representación y sus mutuas vinculaciones en torno al mito.¹⁸

Lo que bien podríamos llamar función naturalizadora del mito, trabaja con dos sistemas semiológicos “desencajados”: la materia prima de la producción mítica denominado lenguaje objeto (conformado por la lengua y formas de representación asimilables), y el mito propiamente dicho (metalenguaje). Este “momento” de la producción mítica, hace que la composición del lenguaje objeto pueda variar admitiéndose múltiples materias (escritura, fotografía, cine, publicidad, y un largo etcétera) en tanto es el metalenguaje mítico el que direcciona imperativamente su significación

Fue esta perspectiva la que nos permitió indagar en el entramado de mitos y representaciones sustentadores de la religión civil uruguaya. Los textos de lectura obligatorios utilizados en la escuela pública, eran material mítico y mito-práctico. Mediante el planteo semiológico descrito, conseguíamos reducir la imagen y la escritura a mera lexis, sorteando el maniqueísmo esencialista que las separa y subrayando la dimensión significativa que las engloba, productora ésta de las representaciones en cuestión.

18 También Ruano-Borbalán, establecerá la relación entre representaciones y mitología: “Les représentations s’expriment au travers de mythologies [...] Car l’un des aspects des représentations sociales est leur capacité à se perpetuer” (Ruano- Borbalan 1993: 17). Ver, asimismo, sobre la convergencia de representaciones y mitos a Moscovici (1995).

Con todo, habría que agregar a modo de crítica, las limitaciones que presenta esta praxis semiológica. En primer lugar, la misma, da cuenta someramente de las “zonas sociales” donde el mito transcurre, y en segundo, carece de una visión procesual fundamental de la praxis mítica: la de manifestarse en el cambio y por el cambio. En la semiología clásica es notoria la ausencia de “una sociología situacional del significado” (Sahlins 1997a:15).

Establecer una teoría de la acción del mito (mito-praxis) conlleva una renovación conceptual que afecta a la noción misma del acontecimiento (también, desde luego, a la de estructura), y a un ejercicio más de des-substancialización, de manera de restarle al acontecimiento una suerte de materialidad simbólica propia:

En primer lugar, insisto en que un acontecimiento no es simplemente un suceso fenoménico, aun cuando como fenómeno tenga razones y fuerzas propias, aparte de cualquier esquema simbólico. Un acontecimiento llega a serlo al ser interpretado: sólo cuando se lo hace propio a través del esquema cultural adquiere una significación histórica (Sahlins 1997a: 14).

Cuando hacemos referencia a los mitos y a las representaciones, que en su conjugación configuran mitos, y cuando hacemos de esta perspectiva la posibilidad de comprender los mitos que construyen la religión civil de una Nación, debemos insistir en que la citada naturalización mítica integra la irrupción histórica (y épica) bajo la formulación de un destino histórico escenificado como inevitable, y al mismo tiempo ahistórico, en el sentido que es presentado como resultado preclaro de esta supuesta “esencia” de la Nación. De ahí el toque substancializador del mito que en su mirada fundacional, va obliterando, creando y recreando acontecimientos, al mismo tiempo que diseña esquemas culturales, que en términos de Sahlins permiten la significación histórica (Sahlins 1997a:14) y su ordenamiento.

La mito-praxis deviene en ese sentido *discurso performativo*, producto y productor de identidades (ya se trate de un grupo pequeño o de una Nación). Al nominar, crea (y máxime si se trata del Gran Porta-Voz autorizado, el Estado-Nación, donde se unen el poder sobre el grupo y el poder de hacer el grupo):

El poder sobre el grupo que se trata de hacer existir en tanto que grupo es inseparablemente un poder de hacer el grupo imponiéndole principios de visión y división comunes, por tanto, una visión única de su identidad y una visión idéntica de su unidad. (Bourdieu 1985: 91).

Los mitos y las representaciones emblemáticas “entran en juego en la vida real” –como le gusta decir a Sahlins–, no porque el corpus textual que indagamos (o cualquier otro discurso performativo dador de identidad) carezca de “efectos de realidad”. Por el contrario, estos “efectos de realidad” habilitan un consenso

simbólico común a partir del cual el disenso simbólico se torna eventualmente posible. Porque sin ignorar las relaciones entre mito e ideología¹⁹, ni dejar de establecer que la religión civil de la Nación posee un “grupo de especialistas”, productores simbólicos de tiempo completo (dato que, con un gesto durkheimiano y rápido, Bourdieu utiliza para diagnosticar la declinación del mito), se puede establecer que la mito-praxis es posible no solamente en culturas ‘frías’ que en su acomodación al acontecimiento se muestran en realidad “calientes” (estructuras prescriptivas y performativas para Sahlins).

También la mito-praxis es viable en “culturas calientes” que se basan en la dimensión “fría” de conseguir, por medio de los mitos y representaciones constitutivos de la religión civil, un consenso simbólico común, y que a la vez se muestran “calientes” dado que “[...] los significados son finalmente sometidos a riesgos subjetivos, en la medida que los individuos, al ser capacitados socialmente, dejan de ser esclavos de sus conceptos y se convierten en amos” (Sahlins 1997a: 11).

Evitamos con esta doble captura, una visión reproductivista (reproductivista de lo idéntico), de manera de no augurar ni establecer que las inscripciones de la escritura escolar fueron reiteradas sin más en la práctica, por las camadas varias que transitaron por la escuela uruguaya y su textualidad.

19 En cuanto a la relación entre mito e ideología, Levi-Strauss expresará lo siguiente: “... nada se parece más –desde un punto de vista formal– a los mitos de las sociedades que llamamos exóticas o sin escritura, que la ideología política de nuestra sociedad. Si se ensayara aplicar el método, no sería sin duda a las tradiciones religiosas que tendría que aplicarse primeramente, sino mucho mejor al pensamiento político” (Lévi-Strauss 1967: 173). Siguiendo esta modalidad estructuralista de pensamiento (y abrevando también en el “retorno a Freud”) no es de extrañar que Althusser (1970) establezca que la ideología no tiene historia, siendo tan eterna como el propio inconsciente (en el sentido de trans-histórico). Se equipara así la forma inmutable de la ideología con la forma inmutable del inconsciente. Por su lado Barthes, de quien nos sentimos más próximos en este punto, no reduce el mito a mera ideología, sino que coloca a la mitología como “...parte de la semiología como ciencia formal y de la ideología como ciencia histórica; estudia las ideas como forma” (Barthes 1988: 203).

La dicotomía de “ideologías” para las culturas complejas y “mitos” para las culturas denominadas “simples”, parece presentar dificultades. Para Bourdieu, la diferencia entre mitos e ideología residiría en que el primero es producido colectivamente y colectivamente apropiado, mientras que las ideologías serían generadas por un conjunto de especialistas de producción simbólica de tiempo completo (Bourdieu 1998: 12). Esta hipótesis, sin duda interesante, no considera las diversas posibilidades de la mito-praxis, que parte, sin embargo, de un universo simbólico común. En este sentido, la postura de Sahlins, nos parece más adecuada desde que evalúa un conjunto de equívocos, maneras de reproducción diferenciales, continuidades y discontinuidades. Existen siempre modalidades diferentes de apropiarse de los símbolos, lo que habilita diversas interpretaciones y prácticas, sin por ello erosionar su capacidad referencial: “Mi argumento es que a nivel del significado existe siempre una reversibilidad potencial entre clases de acción y categorías de relación.” (Sahlins 1997a:43)

La evitación reproductivista no desconoce que la mito-praxis –no de Estado, mas originada desde el Estado– configura un consenso simbólico común y que a partir de la implantación del mencionado consenso (todo un ejercicio de violencia simbólica) que- dan habilitadas las eventuales modalidades de reproducción, siendo el disenso una de ellas.

Así se comprende, a modo de ejemplo, la re-semantización de mitos en el África pos-colonial bien estudiada por Balandier (1967), o la lucha de clasificaciones donde la lucha de representaciones emblemáticas implican al mismo tiempo luchas por los emblemas, re-significándolos. Así, los conflictos que tienen lugar en el seno de la Nación, pueden ser expuestos a través de ejercicios mito-prácticos en los cuales (otro ejemplo) la representación emblemática de José Pedro Varela puede recibir diferentes significaciones por parte de los Sindicatos de Enseñanza y el Ministerio de Educación y Cultura, o bien en la remisión de tal o cual emblema al mito de la Nación igualitaria, generando diferentes lecturas y prácticas, que remiten, con todo, a un universo simbólico compartido.

Religión civil, escuela, identidad y Nación

Como en la fábula, los libros de lectura de la escuela uruguaya, inventan un sujeto de enunciación, aunque menos inocente: el sujeto-ciudadano, arbitrario cultural central de las mitologías y representaciones de la religión civil uruguaya. Del mismo modo inventan –Dios monológico– una única religión civil para una única Nación.

En la indagación de la unidad impuesta o la imposición de la unidad (religión civil), en tanto imaginario limitado (limitado en el sentido que el imaginario no se reduce al transcurrir histórico, ni al “imaginario social”), se debe considerar que la identidad nacional como totalidad (mapa y territorio) es el resultado de la violencia simbólica (común, por otra parte, a cualquier proceso identitario) que al mismo tiempo crea, abortando, limitando o excluyendo, otras identidades posibles. Y estos posibles no son virtuales latentes”, sino silencios y borrones en procura de una identidad única y de la unidad de dicha identidad.

La “comunidad imaginada” de Anderson, es entonces violencia simbólica en marcha.

Anderson definió la Nación de una manera muy original:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría

de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de la comunión. (Anderson 1997: 23).

El autor en su vindicación del capitalismo impreso como sustentador fundamental de las imaginерías de “la comunidad”, ha sido sendamente criticado por Bhabha (1990) por razones varias, entre las que se encuentra la devolución del carácter monológico a la idea de Nación. Crítica tal vez compartible, siempre que no se olvide, como para el caso de las comunidades lingüísticas, que la homogeneidad es producto de la violencia simbólica, de manera que “[...] no hay comunidad lingüística homogénea [...] No hay lengua-madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política” (Deleuze-Guattari 1977: 18).

Del mismo modo, no hay comunidad imaginada homogénea, sino las representaciones escriturales de una comunidad que pretenden acallar a otras posibles, o bien la imposición de una identidad (nacional) mediante la inscripción de una escritura laica, gratuita y obligatoria, en el marco del Estado-Nación escolarizado y escolarizador, ya que es mediante

[...] las estructuras escolares [que] el Estado moldea las estructuras mentales e impone principios de visión y división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el “pensamiento salvaje”, contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa como identidad nacional [...] (Bourdieu 1997: 106).

Al considerar una parte del corpus textual escolar, (siguiendo aquí de nuevo a Bourdieu), tomamos en cuenta que es a través de la escuela y de la generalización de la educación elemental que se ejerce:

[...] sobre todo la acción unificadora del Estado en materia de cultura, elemento fundamental de la construcción del Estado-Nación. La creación de la sociedad nacional va pareja con la afirmación de la educabilidad universal: como todos los individuos son iguales ante la ley, el Estado tiene la obligación de convertirlos en ciudadanos, dotados de los medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos. (Bourdieu, 1997:106).

Este proceso se daría a través de la inculcación de los “fundamentos de una verdadera ‘religión cívica’, y más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen (nacional) de uno mismo” (Bourdieu 1997:106).

En las “formaciones de diversidad peculiares a cada nación” (Segato 1997: 233), cabe consignar para el capítulo uruguayo la importancia de la escuela y su escritura pública, tanto por su peculiar capacidad abarcativa²⁰, como por el hecho de estatuirse como un verdadero bastión de la Nación. La religión civil uruguaya (más cerca de Rousseau que de Bellah) tuvo sus dejos jacobinos, y lo Otro, se reificó en el /los otros bajo estrategias tan disímiles que incluyeron desde la integración, pasando por la jerarquización, privatización y expulsión (distintas maneras de producir la otredad).

El laicismo uruguayo - ilusión de neutralidad que guarda a la religión civil - determinó que igualdad era sinónimo de homogeneidad, y en su sacralización de la politeya (Giner, 1994) consideró que sujetos diferentes podían tener su lugar mediante la nomiNación mágica que menciona justamente a la diferencia para borrarla bajo la impronta igualitaria. Como recita el conocido *carne* escolar:

Los que una vez se han encontrado en los bancos de una Escuela, en la que eran iguales, a la que concurrían usando de un mismo derecho, se acostumbran fácilmente a considerarse iguales, a no reconocer más diferencias que las de las aptitudes y las virtudes de cada uno: y así, la Escuela gratuita es el más poderoso instrumento para la práctica de la igualdad democrática.

De esta manera se sacralizaba la nomiNación total (representación=represión al decir de Tyler [1991]) y la escuela, “máquina de hacer uruguayos” (Demasi 1995) a partir de una masa cultural heterogénea, consiguió estar a la altura y ser el motor principal de

20 “Producto del impulso dado por la Reforma Escolar en las últimas décadas del siglo anterior, la matrícula de las escuelas públicas tuvo un incremento constante en toda la primera mitad de este siglo. En 1897 había 45.600 alumnos en 535 escuelas y en 1907, 60.800 alumnos en 671 escuelas, estas cifras representan un aumento del 33% y del 25% respectivamente, en solo diez años, en tanto la población del país aumentaba menos de un 20%, el crecimiento fue mucho más notable en los años siguientes, ya que en 1927 la matrícula escolar pública llegaba a 140.000 alumnos, lo que representaba un 130% de aumento en apenas 20 años (6,5% anual, no acumulable), frente a un 54% de crecimiento de la población. En las décadas siguientes la curva de crecimiento comenzó a declinar levemente, llegando a 245.100 escolares en 1943 (4,6% anual, no acumulable). Esta disminución del ritmo respondía, seguramente, a que la matrícula escolar ya satisfacía las demandas de gran parte de la población: en 1907 había un escolar por cada 17 habitantes, en 1927 la relación era de 1 a 11, y en 1943 la proporción bajaba a un alumno cada 8 habitantes. Debemos considerar - sin embargo - el paulatino envejecimiento de la población uruguaya y la concomitante disminución de la población infantil; esto determinaba que por sobre el aumento en cifras absolutas de la matrícula, la cobertura escolar fuera aún mayor: a mitad del siglo, más del 80% de los niños en edad escolar concurrían a la escuela” (Bralich 1996: 125)

[...] la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país. (Porzecanski 1992: 52).

Este verdadero proceso civilizatorio con sus frutos conocidos (y desconocidos) sin duda permitió [permite (?)] establecer un ámbito común (aspecto fundamental cuando se trata de mito-praxis tan amplias) en el cual se produjeron figuras y diversos tratamientos a esas figuras, y que ahora, deseos como siempre de clasificar, podemos colocar en tantas imágenes conjuradoras de identidades y alteridades: étnicas, religiosas, de género, o bien gauchos, mujeres, comunidades indígenas, comunidades afro, inmigrantes, denominaciones religiosas, etc.

Mito-praxis logocéntrica en marcha, la inclusión hacia el Uno, alentó la integración (que no se opone a la jerarquización) o bien directamente la privatización y expulsión, en pos de ese individuo único e indivisible: *el ciudadano*

Referencias citadas

- Achugar, Hugo (comp.). 1998. *La fundación por la palabra*. FHCE, Montevideo
- Althusser, Louis. 1970. *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (notes pour une recherche). La Pensée, París.
- Anderson, Benedict. 1997. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Augé, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa,
- Balandier, George. 1988. *Anthropologie politique*. Presses Universitaires de France, 1967.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Bayce, Rafael. 1992. *Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas*. Montevideo: Cuadernos de Marcha.
- Bellah, Robert N. 1975. *The broken covenant*. Nueva York: Seabury Press.
- _____. 1970. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nueva York: Harper & Row.
- Bennington, Geoffrey y Jaques Derrida. 1994. *Jaques Derrida*. Madrid: Cátedra.
- Bhabha, Homi 1990. "DissemiNation: time, narrative and the margind of the modern nation". En: Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- Bourdieu, Pierre y Terry Eagleton. 2000. Doxa y vida ordinaria. *New Left Review* (0): 219-231.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *O poder simbólico*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.

- _____. 1997. "Espíritu de estado. Génesis y estructura del campo burocrático." In: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- _____. 1992. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 1993. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1993. Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, (96-97).
- _____. 1985. "La fuerza de la representación." En: *Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bralich, Jorge 1996. *Una historia de la educación en Uruguay*. Montevideo: Fondo de Cultura Universitaria.
- Caetano, Gerardo y Roger Geymonat. 1997. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus.
- Cardoso de Oliveira, Luis. 1993. *As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer*. Universidade de Brasília.
- Cardoso de Oliveira, Roberto 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Da Matta, Roberto. 1970. "Mito e Antimito entre os Timbira". En: *Mito e linguagem social*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1977. *Rizoma (Introducción)*. Valencia: Pre-textos.
- Demasi, Carlos. 1995. "La dictadura militar: un tema pendiente". En: Álvaro Rico, (comp.), *Uruguay: cuentas pendientes*. Montevideo: Trilce.
- Derrida, Jaques. 1967. *L'Écriture et la Différence*. París: Ponts-Seuil.
- De Sousa Minayo, María Cecilia. 1995. "O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica". En: Pedrinho Guareschi y Sandra Jovchelovitch (orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- Durkheim, Émile. 1989. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss. 1968. "De quelques formes primitives de la classification". En: Marcel Mauss, *Oeuvres*. Tome II. París: Minuit.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Giner, Salvador. 1994. "La religión civil". En: Rafael Días-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. "Introducción a la obra de Marcel Mauss" En: Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1990a. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1990b. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1987. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 1981. *La identidad*. Barcelona: Pretel.
- _____. 1967. "Respuestas". En: *Problemas del estructuralismo*. Córdoba: Universitaria.
- Marcuse, Herbert. 1985. *El hombre unidimensional*. Barcelona Planeta-De Agostini.

- Mauss, Marcel. 1991. "Técnicas y movimientos corporales". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1969. "La Nation". *Oeuvres*, Tome III. París: Minuit.
- Moscovici, Serge. 1995. "Prefacio". En: Pedrinho Guareschi y Sandra Jovchelovitch, (orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- Oliven, Ruben George. 1992. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes.
- Pi Hugarte, Renzo. 1997. "Transnacionalização e religião no Cone-Sul: o caso do Uruguai". En: Ari P Oro y Carlos A Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Porzecanski, Teresa. 1992. "Uruguay a finales del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia." In: *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Romero, Sonia. 1996. "Felisberto Hernández: excentricidades al borde del agua". En: *Atípicos en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: UBA.
- Rousseau, Jean Jaques. 1957. *El contrato social*. Buenos Aires: Aguilar.
- Ruano-Borbalan, Jean-Claude. 1993. Une notion clef des Sciences Humaines. *Sciences Humaines* (27).
- Sahlins, Marshall. 1997a. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1997b. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Saussure, Ferdinand de. 1992. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Segato, Rita L. 1997. "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização." En: Ari P Oro y Carlos A Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Serres, Michel. 1981. "Discurso y recorrido". En: Claude Lévi-Strauss (org.), *La identidad*. Barcelona: Pretel.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa.
- Tyler, Stephen. 1991. "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un "hablar por". En: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- Varela, José Pedro. 1989. *Obras de José Pedro Varela. La primera memoria*. Tomo III. Montevideo: Cámara de Representantes.
- Verdesio, Gustavo. 1995. *La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental*. Montevideo: Graffiti/Trazas.
- Willaime, Jean-Paul. 1990. Etat, pluralisme et religion en France. *Social Compass*. 37 (1)
- _____. 1993. La religion civile à la française et ses métamorphoses. *Social Compass*, 40 (4).

El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción¹

ELIANA LOTTI VIGNA



Fig.1: *Bhavacakra* “rueda de la vida”: representación simbólica budista del los mecanismos del *samsāra*, el ciclo de las existencias (nacimientos, muertes y renacimientos) y del que se libera alcanzando el *nirvāṇa*, la iluminación. El círculo central representaría el “nivel más bajo”, el que daría inicio al movimiento de la rueda y simboliza los “tres venenos”: la codicia, la ira y la ignorancia (*avidyā*). Se encuentran representados con un cerdo, una serpiente y un gallo que se devoran mutuamente.

1 Original tomado de: Liotti Vigna, Eliana. 2018. El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción. *Revista uruguaya de antropología y etnografía*, Año 3 – (2): 117–135. Montevideo. Este trabajo se basa en la traducción y adaptación de parte de mi tesis de grado en Ciencias Antropológicas, defendida en marzo 2012 en la Universidad de Bologna, Italia; en el sector disciplinario: L-OR/17 Filosofie, Religioni E Storia Dell'india E Dell'Asia. Tutor de tesis: Prof. Saverio Marchignoli.

Si eres poeta, verás claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin nube, no habría lluvia; sin lluvia, los árboles no crecerían, sin árboles no puede hacerse el papel. La nube es esencial para que exista el papel. Si la nube no existiera, tampoco podría hacerlo la hoja de papel [...]

[...] Si miramos todavía más profundamente en esta hoja, podemos ver el sol en ella. Si el sol no existiera, el árbol no podría crecer. En realidad, nada podría crecer. Ni siquiera nosotros. Así pues, sabemos que también el sol está en esta hoja de papel. El papel y el sol entre-son. Y si seguimos mirando, podemos ver al leñador que corta el árbol y lo lleva al molino para transformarlo en papel. Y miramos el trigo. Sabemos que el leñador no puede existir sin su pan diario, y por lo tanto el trigo que se convirtió en su pan también está en esta hoja de papel. Y también el padre y la madre del leñador están en ella. No puedes señalar a una sola cosa que no esté aquí-tiempo, espacio, la tierra, la lluvia, los minerales del suelo, la luz del sol, la nube, el río, el calor. Todo coexiste con esta hoja de papel. Siendo tan fina como es, esta hoja contiene todo el universo.

T. Nhất Hạnh (citado en Loy 2004: 137).

Introducción

Como medio para trascender el sufrimiento mundano diferentes corrientes del pensamiento de la India han desarrollado a través de los siglos una profunda comprensión del “ser” y del funcionamiento del mundo fenoménico (*samsāra*). En el budismo un aspecto muy importante en este camino hacia la liberación del sufrimiento es la comprensión de las funciones y los límites del lenguaje. El lenguaje viene considerado como *vikalpa* (construcción mental) y *prapañca* (elucubración):

En el mahāyāna parece querer decir: aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades, nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, confusión mental. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti lo define como el lenguaje (*parapañca vāc*) con capacidades tanto encubridoras como reveladoras. (Arnau 2011: 215).

En la cultura occidental se va realizando un desplazamiento de la atención de la metafísica a la filosofía del lenguaje que en el año 1953 fue denominado el “giro lingüístico”² y colocaba a Wittgenstein como precursor.³ Este deslizamiento se presenta como una nueva apertura hacia la comprensión y resonancia con el pensamiento de matriz budista. El enfoque y análisis de estas nuevas corrientes “*post-wittgensteinianas*” (Tuck 1990: 29) se centrará especialmente en las problemáticas del lenguaje y sus efectos de realidad y no tanto en las cuestiones sobre el ser autónomo de la conciencia, de la presencia y la búsqueda de la “Verdad”, problemas típicos de la metafísica occidental. Es a partir de este giro que comienza a vislumbrarse la posible relación entre algunos aspectos de las escuelas llamadas “post estructuralistas” y “postmodernas”⁴ y la filosofía budista, en donde reflexiones sobre las cuestiones del lenguaje tienen raíces seculares.

Es importante a la hora de comenzar este diálogo “desmercantilizar” el sendero budista y no quedarnos con una lectura superficial y “exotista”. De este modo, podremos hacer más evidente su valor actual en cuanto a las confluencias que nos proponemos encontrar y recordar también la fuerte impronta oriental de la filosofía occidental:

[...] los europeos han tomado de Asia, han adoptado ideas asiáticas y, frecuentemente, las han vulgarizado. No creo que se pueda señalar en Europa ninguna creación espiritual que no sea secundaria, que no tenga su impulso último en el Oriente [...]

[...] Toda la espiritualidad europea ha tenido que ser renovada periódicamente por algún influjo del Oriente, desde la época de Pitágoras y Parménides. Si separamos los elementos orientales de la filosofía griega, si quitamos a Jesucristo, San Pablo, Dionisio el Areopagita, y el pensamiento árabe, todo el pensamiento espiritual europeo de los últimos dos mil años resulta inimaginable. Desde hace aproximadamente un siglo, el pensamiento de la India ha empezado a ejercer su influencia en Europa, y ayudara a dar nueva vida a los lánguidos restos de la espiritualidad europea (Conze 1988: 12-13).

2 Gustav Bergmann en 1953 en *Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics* se refiere así a la filosofía de L. Wittgenstein en su “Tractatus logico-philosophicus” este término reaparece y se hace “popular” con Richard Rorty.

3 Se podría decir, que en algún modo, este giro ya había iniciado en pensadores como Nietzsche, Heidegger, Freud.

4 Cabe recordar que muchos de los autores “encasillados” en las corrientes “pos-estructuralistas” y/o “post-modernas” no se consideraban a sí mismos con esta etiqueta, es el caso, por ejemplo, de Derrida y Foucault.

El budismo, como notaremos más adelante, es un profundo sistema de especulación filosófico-práctica⁵ orientado a la búsqueda de la salvación. Desde occidente surge la pregunta si el budismo es filosofía o religión olvidando que estas categorías nacieron en el mundo de la cultura europea y no siempre “funcionan bien” en otras culturas. La concepción de filosofía en el sentido occidental no existe en la tradición budista ni en otras tradiciones de la India antigua.⁶ Por otro lado, resulta parte del eurocentrismo occidental el no reconocimiento de los aportes de la filosofía budista (y de tantas otras). Durante el siglo XIX se fueron conformando una serie de prejuicios sobre el pensamiento indio que operaban una “contraposición esencialista” entre el pensamiento de Occidente y el de Oriente.⁷

Identidad, diversidad, subjetividad, presencia, esencia son conceptos que confrontados con el pensamiento de matriz budista pueden salir reformulados, re-pensados. La idea de este trabajo no es demostrar que Nāgārjuna y Derrida dicen “lo mismo”, sino intentar hacer visible el proceso al que darán comienzo en sus respectivas épocas: una re-cognición de la realidad a través de la deconstrucción de la misma, una crítica de los lenguajes precedentes. Ambos se mueven desde el “dato”, desde lo que se encuentra en la superficie, para luego replegarse y hacer visibles las condiciones de producción de las “sustancialidades”, más allá de cierres metafísicos y gestos totalizantes. De este modo, evitan cualquier absolutismo o postulación de una realidad fija e inmutable, de “verdades absolutas” ontológicamente imposibles.

La impermanencia (*anattā*), el origen condicionado (*pratītya-samutpāda*), la vacuidad (*śūnyatā*)⁸ del pensamiento budista y la *différance* derridiana no se proclaman como teorías en búsqueda de una “Verdad”, en todo caso son “instrumentos anti-metafísicos” (Marchignoli 2005: 36). Por lo tanto, lo que buscan no es negar la realidad sino cualquier afirmación fija de la misma, haciendo evidente la absurdidad de un pensamiento de este tipo. Su interés no en convertir en un dogma su visión, su riqueza y aporte trascienden el contexto que las ha creado. “Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas

5 Para el budismo: “El valor de un pensamiento debe juzgarse por lo que se puede hacer con él, por la calidad de la vida que resulta de él. Dondequiera que se encuentren pruebas de calidades tales como el desapego, la bondad, la serena confianza en sí mismo, etcétera, se tiende a pensar que la “filosofía” que hay detrás de tal actitud debe ser muy recomendable” (Conze 1988: 19).

6 Este argumento sobre la posibilidad de “traducción” de categorías de una cultura a la otra nos llevaría a otra discusión que por cuestiones de espacio no podemos realizar en esta sede. Para un acercamiento sobre este argumento ver (Torella 2001).

7 Ver Marchignoli (2005), Said (1978).

8 En la cita inicial nos encontramos con un escrito que nos acerca al pensamiento de la vacuidad (*śūnyatā*).

las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad –y se obsesionan con ella– , éstos son incurables” (Mūlamadhyamakakārikā 119)⁹

Antes de comenzar el diálogo que nos proponemos emprender entre Derrida y Nāgārjuna, en las dos siguientes secciones creemos sea necesario contextualizar brevemente a ambos pensadores en su época y referiremos a su pensamiento, sin ninguna pretensión abarcarlo. En las ulteriores secciones tomaremos las reflexiones de algunos de los autores que han tratado el argumento que nos convoca para profundizar este diálogo. Para finalizar, reflexionaremos sobre la posibilidad de una nueva apertura ética en la que devienen, a nuestro parecer, el budismo y la deconstrucción.

Contexto filosófico Indio

La formación de las primeras corrientes filosóficas de la India se puede relacionar a transformaciones culturales y sociales que allí se sucedieron en torno al 500 a.C. En esta época surge la tradición *Vedānta* de los *Upaniṣad* “el final de los vedas”¹⁰ donde se realiza un alejamiento de las preocupaciones de tipo mitológico –rituales, típicas de las anteriores tradiciones. Nacen también en esta época nuevos movimientos espirituales como el budismo (Buda entre V-IV A.C. biograf. incierta) y el jainismo. Si bien, como comentábamos en párrafos precedentes la filosofía es una categoría del pensamiento occidental, podríamos encontrar en el pensamiento de la India el término *darśana* (sánscrito), que abraza un vasto campo semántico pero que podría aproximarse. El término deriva de la raíz sánscrita *dr̥ś* “ver”, visión especulativa, punto de vista. Con *darśana* se designan a diferentes sistemas-escuelas de pensamiento (ortodoxas y heterodoxas) que se desarrollan al interior de una tradición y conviven con otras tradiciones en constante debate. Cada tradición cuenta con sus textos propios y sus respectivos comentarios, es una característica típica de los textos budistas el subseguirse de una serie de comentarios de diferentes dataciones. Los diferentes *darśana* utilizan una terminología en común en cuanto a los instrumentos y métodos del conocimiento válidos (*pramāṇa*), estos son: la percepción / la inferencia / la tradición oral fundada sobre la autoridad revelada (*Vedas*) / la analogía / la suposición o presunción y la percepción de la

9 Como veremos más adelante en este texto *Mūlamadhyamakakārikā* es considerada la principal obra de Nāgārjuna y se traduce como “Las estrofas fundamentales de la vía media” o “Fundamentos de la vía media”. Su fecha es incierta pero se acuerda entre los estudiosos situarla en el S II de nuestra era. Las *kārikā* son las estrofas que componen el escrito y tienen una métrica y formulación particular. Usaremos la traducción del sánscrito de J. Arnau Navarro (2011).

10 *Vedas*: significa “saber” en sánscrito y es un corpus de textos sagrados, que recogen el patrimonio de saber ritual, de técnicas del cuerpo, himnos, etc. manejados exclusivamente por la casta sacerdotal de los *brāhmanes*. Existe dificultad para acordar su datación pero se estima colocarlos en el período comprendido entre el 1500 y 1000 a.C. (Minkowski 2001).

no existencia. Cada *darsana* adhiere en forma parcial o total a los mismos (Flood 2006: 308). El budismo y el jainismo rechazan la autoridad de los Vedas como texto revelado.

Otro aspecto importante en la conformación del pensamiento de la India es la existencia de dos grandes categorías-personajes que parecen reflejar lo que es el mundo filosófico- religioso indio, los *Brahmana* y los *Śramana*. Los *Brahmana* son los pertenecientes a la casta sacerdotal que conserva la tradición de los *Vedas*, los *Śramana* son ascetas itinerantes y monjes mendicantes que a momentos asumían el rol de guías espirituales. *Śramama* deriva de la raíz sanscrita *śram*, que significa “el que se esfuerza”, los movimientos *śramánicos* más importantes son el budismo y el jainismo. En algún aspecto el sistema budista actuaba en sus inicios como una fuerza social reformadora, promotora de la igualdad en su oposición al jerarquizante y represivo sistema brahmánico, para el budismo todos tenían posibilidad de salvación, más allá de su pertenencia castal. En el ámbito del pensamiento, dentro de la multiplicidad de corrientes existentes en la India, podemos identificar dos vertientes importantes: la identificada con la doctrina del *ātman* que inspira los *Upaniṣad*; y la otra fundada en la doctrina del *anātman* (sánscrito), *anattā* (pali) del Buda. Ambas conciben la realidad de forma distinta, los *Upaniṣad* conciben la realidad como una esencia, como un núcleo inmutable que se encuentra al interno del fluido mundo fenoménico, este *ātman* es la realidad última y se identifica con el *Brahman*. Esta conciencia universal fija viene rechazada por el budismo porque es considerada como ilusoria. La consecuente conceptualización a través de un nombre (*vikalpa*), las visiones especulativas (*dṛṣṭi*) serían justamente uno de los mayores problemas para liberarse del ciclo de las vidas (*samsāra*). Estas conceptualizaciones traen como resultado una percepción ignorante y errada de las cosas (*avidyā*) que dificulta el camino hacia la iluminación (*nirvāṇa*).

En la concepción budista no existe un núcleo interno e inmutable ya que todo se encuentra en constante movimiento, todo es fluido y relativo (*anattā*), de aquí el “origen condicionado” (*pratītya-samutpāda*) de todas las cosas que los budistas proclaman. Como veremos la escuela *Mādhyamika*¹¹ adoptará otro “término” *śūnyatā* (vacuidad), que ya existía en los textos del *Discernimiento Perfecto* (*Prajñāparamitā*), pero con Nāgārjuna adquiere un carácter filosófico (Arnau 2005). Nāgārjuna tratará de demostrar la falta de “naturaleza propia” (*svabhāva*) de todos los fenómenos. Entender este origen condicionado, entender la vacuidad es para el budismo *Mahāyāna* el camino hacia la iluminación (*nirvāṇa*). No son solo el deseo y el apego son la causa del ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*) al cual estamos constreñidos, lo es también la ignorancia (*avidyā*), nuestra falta de conocimiento correcto sobre la naturaleza mutable e impermanente de las cosas. Este desconocimiento es el que

11 Se refiere a la escuela budista dentro de la tradición *Mahāyāna*.

genera ilusiones que dan lugar a los diversos fenómenos psíquico - emocionales y sus respectivas construcciones lingüísticas.

El movimiento budista¹² es actualmente un fenómeno planetario que se originó y desarrolló en India en el primer milenio antes de Cristo. La biografía de Siddhārtha Gautama, el Buda (“el despierto”) es incierta, pero se acuerda en colocar su nacimiento antes del S III A.C. (cfr. Bechert ed. 1991). Sus enseñanzas fundamentales son el diagnóstico del carácter insustancial, impermanente e insatisfactorio de todas las cosas y la búsqueda de una “vía media” de auto-perfeccionamiento (entre la satisfacción y la mortificación) y que tiene como fin la extinción del dolor (*duḥkha*) que se alcanza en el *nirvāṇa* (cese, liberación, iluminación). Parte de las enseñanzas fundamentales del Buda fueron pronunciadas en Benarés (norte de India) en su primer discurso luego de alcanzar la iluminación, que fue llamado “la puesta en movimiento de la rueda del dharma”. En este discurso Buda utiliza un método de exposición médico indicando las “cuatro nobles verdades”: diagnostica la enfermedad, que es que el dolor (*duḥkha*) y que existe por doquier; identifica su causa/origen que es la sed (*trṣṇā*), el deseo; determina que hay una cura, un modo de escapar y el medio para ello es contemplar un conjunto de preceptos éticos, el “camino óctuple”.¹³

El budismo *Mahāyāna* o “Gran Vehículo” nace al inicio de nuestra era en India, su principal exponente fue Nāgārjuna (II sec. d. C, biógraf. incierta). Los seguidores del *Mahāyāna* van más allá de la antigua forma de budismo monástico, el *Hīnayāna*, definida por ellos “pequeño vehículo” o “vehículo defectuoso” y considerada adapta para discípulos de facultad e inteligencia más limitada. El *Mahāyāna* representa un fenómeno filosófico-espiritual muy complejo, su particularidad es la devoción a los *Bodhisattva*, “los despiertos”, los futuros Buda. Diversos de los *Arhat*, que aspiran la propia salvación egoísta, los *Bodhisattva* están disponibles al sacrificio por la salvación de los otros a través de la renuncia, la generosidad, la paciencia y la compasión. El ideal *Mahāyāna* de “esfuerzo intelectual deconstructivo” va acompañado de un “esfuerzo emocional asociativo”, la comprensión de la vacuidad (*śūnyatā*), la perfección moral y la compasión son los instrumentos través de los cuales el *Bodhisattva* interactúa con la naturaleza y con el prójimo (Arnau, 2005:27). El asunto central del budismo *Mahāyāna* es la negación del lenguaje de la tradición, con particular énfasis el del *Abidharma*¹⁴ que consideraba que

12 Por motivos de espacio y enfoque no realizaremos una descripción de las diferentes escuelas budistas ni de sus orígenes; pondremos mayor énfasis en el budismo *Mahāyāna* que es con el cual nos proponemos dialogar. Para una breve descripción del desarrollo del budismo se puede ver Conze (1988).

13 “Las buenas creencias, buenas intenciones, buenas palabras, buenas acciones, buena vida, buen esfuerzo, buen pensamiento, buena concentración” (Conze 1988: 57).

14 *Abidharma* refiere a la base doctrinal del budismo *Hīnayāna* (vehículo inferior), toda su literatura se centra en la individuación y clasificación de los componentes últimos de la

las cosas y los seres estaban compuestas de unidades sustanciales “*dharmas*”¹⁵ con naturaleza propia (*svabhāva*). Para Nāgārjuna es fundamental reconocer la vacuidad (*śūnyatā*) de estos *dharmas* sustanciales, reconocer su falta de naturaleza propia, hasta llegar a la eliminación de todas las especulaciones. Esto es lo que Arnau (2005) llama la “superstición del origen” ya que encontrar esta naturaleza propia nos conduciría a una regresión infinita.

Resulta muy complejo retomar el pensamiento “original” de Nāgārjuna, pero se estima que vivió entre el II y III siglo d.C., aunque existen dudas sobre su biografía.¹⁶ Nos acercaremos a esta tradición leyendo la que está considerada su obra principal *Mādhyamaka Śāstra* o *Mūlamadhyamakakārikā*, “Fundamentos de la vía media”, donde se refiere a la “vacuidad universal” (*śūnyatā*). En modo similar al alejamiento de los extremos realizado por Buda, con la invitación hacia una “vía del medio” entre satisfacción y mortificación, los *śūnyavāda* (sostenedores de la vacuidad) también propusieron una vía mediana entre eternalismo (*sarvāstivāda*) y nihilismo (*ucchedavāda*), entre nihilismo y realismo absoluto. Nāgārjuna no postulaba ninguna doctrina o visión especulativa (*dr̥ṣṭi*) sobre la realidad, su método era criticarlas no avanzando un argumento contrario, sino procediendo desde adentro del mismo argumento contrincante, demostrando como su *modus operandi* lo lleva a su propia absurdidad de fondo. Se puede afirmar, aunque no en forma unívoca, que su método es la *reductio ad absurdum* (Marchignoli 2005). La vacuidad, para el *Mahāyāna* no es un “lugar” que está “más allá”, sino que es el modo cómo operan las cosas. Nagarjuna declara en un pasaje fundamental del *Mūlamadhyamakakārikā* que no existe diferencia ontológica entre el *samsāra* y el *nirvāṇa*. La diferencia es más bien de orden epistemológico ya que la realidad vista a través del lenguaje es vista como *samsāra*, despojada de éste es *nirvāṇa* (Wilber 2014).

–19– No hay diferencia alguna entre *samsāra* y *nirvāṇa*, ni la hay entre *nirvāṇa* y *samsāra*. –20– La cima del *nirvāṇa* es la cima del *samsāra*. Entre ambos, no es concebible la más sutil diferencia. –21– Las conjeturas sobre el estado más allá del cese, o sobre los límites del mundo o sobre su eternidad, dependen de los supuestos límites, inferior o superior, del *nirvāṇa*. –22– Si todos los *dharma* son vacíos, ¿qué puede ser infinito, finito, o finito e infinito a la vez, o ni finito ni infinito? –23– ¿Qué eterno, no eterno, o ambas cosas o ninguna de ellas? –24– El despierto no enseña ningún *dharma* (principio) de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier

realidad llamados *dharma*. La búsqueda de esta catalogación exhaustiva de lo existente también es parte de los antiguos sistemas brahmánicos *Vaiśeṣika* e *Sāṃkhya* (Torella 2001).

15 En las civilizaciones de la India *Dharma* (*Dhamma* en pali) indica lo que es el “fundamento” de la realidad, la moralidad, el orden cósmico, la ley, el derecho, la justicia etc. En el budismo este término conserva estos significados pero lo considera también como las verdades reveladas por Buda, su doctrina y la práctica que la constituye (Franci 2008).

16 Por este argumento se puede ver (Mabbett 1998: 333).

aprehensión, apaciguar toda elucubración (*prapañaca*), es lo más saludable (*Mūlamadhyamakakārikā* 191).

Como advertimos en la cita precedente, Nagarjuna utiliza una dialéctica particular llamada *prasanga* que no considera la preposición contraria como la verdadera, por lo que no entra en un dilema sino en un “*tetra - lemma*” (*catuṣkoṭi*). “El *tetra - lemma* es un grupo de cuatro proposiciones, de la cual la segunda es contradictoria a la primera, la tercera es la suma de las dos primeras y la cuarta su “anulamiento” o su disyunción. Es un modo de argumentar destinado a agotar, en caso de un debate entre adversarios, todos los predicados que se pueden atribuir a una proposición” (Bugault 1996: 28).¹⁷

A través del siguiente pasaje del *Mūlamadhyamakakārikā* conoceremos otro ejemplo de cómo funciona el *catuṣkoṭi*. Este pasaje es considerado muy importante dado que Nāgārjuna pone en cuestión la causalidad: el surgir, aparecer y desaparecer, que es el modo como vemos los ciclos de la vida. Demuestra como esta causalidad es una construcción que no tiene valor ontológico ya que las casusas no existen en sí mismas, dependen de otras causas que dependen a su vez de otras casusas. Esta forma de disponer las negaciones no deja alternativas al pensamiento:

–10– Si habláramos de la realidad –en términos de– naturaleza propia, entonces no se podría decir “dado esto, surge aquello”. –11– Además, el fruto no existe en sus condiciones: ni en cada una de ellas por separado, ni en el conjunto de todas ellas. Ahora bien: si el fruto no está en sus condiciones, ¿cómo podría surgir de ellas? –12– Se dirá que el fruto, que no existe antes del proceso, surge de sus condiciones. Entonces, ¿por qué no decir que el fruto surgirá de lo que no son sus condiciones? –13– Se dice que el efecto lo crean las causas, pero esas causas no se han creado a sí mismas (dependen de otras causas anteriores). Entonces, ¿por qué decir que) el efecto lo producen unas casusas que no tienen siquiera la capacidad de producirse a sí mismas? –14– De ahí que el efecto no lo constituyan ni las causas, ni lo que no son las causas. (Entonces podemos decir que) no hay efecto, y, sin efecto, ¿cómo hablar de causalidad? (*Mūlamadhyamakakārikā* 58-59).

El efecto y sus causas son, según el análisis precedente, construcciones verbales que sirven como herramienta para dar una explicación a los fenómenos, tienen un valor convencional. Con la crítica de Nāgārjuna entra en causa el concepto de identidad, considerando que la lógica funciona basándose en éste. Nāgārjuna acepta esta lógica, acepta el principio de causalidad, pero solo a nivel de la verdad relativa. De aquí se desprende la doctrina de las “dos verdades” la *verdad relativa*

17 La traducción, con algunas modificaciones, es nuestra.

típica de la vida común, convencional (*vyavahāra*), que se manifiesta a través del lenguaje y que es importante como medio (*upāya*), como fase preparatoria para el *nirvāṇa* y la *verdad absoluta*, la realidad última. El *nirvāṇa* presupone entonces el cese de toda conceptualización y no debe considerarse un punto intermedio entre los dos extremos, sino como un momento superación de las oposiciones dualísticas que estos extremos representan.

- 8- La enseñanza de los budas se basa en dos verdades, la verdad convencional (*smaṃvṛti*) y la verdad según el sentido último (*paramārtha*).
-9- Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda. -10- Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el *nirvāṇa*. -11- Cuando no se entiende cabalmente la vacuidad, arruina al necio, como una serpiente atrapada por la cola, o como un conjuro mal pronunciado. -12- Por eso el Eremita se resistió a enseñar: porque se daba cuenta de que a los necios les es difícil penetrar esta doctrina profunda (*Mūlamadhyamakakārikā* 177).

Contexto filosófico derridiano

Jaques Derrida nace en 1930 en El Bair, Argelia, en el seno de una familia de hebreos sefaradita. Inicia su actividad intelectual durante la segunda mitad de los años '60 siendo este un momento muy particular en la historia de la filosofía occidental. En este periodo se pretende realizar, mediante la re-lectura de los textos de la tradición occidental, un alejamiento de la metafísica, abandonando la visión tradicional del pensamiento. Vendrán reelaborados el pensamiento de Nietzsche y paralelamente se retomará el interés por Heidegger. Influenciado por estas tendencias Derrida se propone re-construir la metafísica occidental, la filosofía del fundamento, del origen, de la verdad, del centro. En este momento el "*lenguaje invade el campo problemático universal*", la "Verdad" se convierte en un efecto de los discursos. Nuestro modo de conocer "el real" no depende más de una entidad o un sujeto autosuficiente sino de una red de relaciones, de significantes, de representaciones que forman parte del lenguaje y la cultura.

¿Dónde y cómo se produce este descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura? Para designar esta producción, sería algo ingenuo referirse a un acontecimiento, a una doctrina o al nombre de un autor. Esta producción forma parte, sin duda, de la totalidad de una época, la nuestra, pero ya desde siempre empezó a anunciarse y a trabajar. Si se quisiera, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos "nombres propios" y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda

habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar (Derrida 1989: 185-196).¹⁸

La deconstrucción podríamos definirla como el intento de traer a la superficie las varias represiones, ocultamientos, que demostrarían que nuestra racionalidad se manifiesta mas en negativo que en positivo, por ser todo trazas de trazas, reemplazamientos, sustituciones. Derrida siempre se negó a una interpretación nihilista o negativa de la deconstrucción ya que la misma es también acción constructora, pero con otros medios. Su actitud es reflexiva en vez de determinante, y los que se ha llamado “la muerte de la filosofía” o superación de la metafísica, es en realidad una posibilidad de transformación política más radical a través de la filosofía en su confronto con la tradición (Ferraris, 2008). Se intenta deconstruir el sistema binario occidental que “disimula” relaciones de poder, de jerarquía, de fuerza, “desmontando” de este modo la metafísica occidental. No existe alguna correspondencia teórica entre realidad y lenguaje, incluido el filosófico, no existiendo justamente ningún significado trascendental, todo es un juego de diferencias. La *différance*, no es ni concepto, ni palabra sino la condición misma de la significación y revela dos aspectos fundamentales: diferir en el sentido de “*devenir-tiempo*” y diferir en el sentido de no ser idéntico espacialmente, o sea ser discernible “*devenir-espaci*”.

La *différance* hay que pensarla antes de la separación entre el diferir como dilación y el diferir como trabajo activo de la diferencia. Entiéndase bien, esto es impensable a partir de la conciencia, es decir, de la presencia, o

18 “La estructura el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” fue una conferencia pronunciada por Derrida en el Colegio Internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, realizada en 1966 y publicada en 1967 en *L'écriture et la différence*, France, Editions du Seuil.

simplemente de su contrario, la ausencia o la no-consciencia. Impensable también como la simple complicación homogénea de un diagrama o de una línea del tiempo, como “sucesión” compleja. La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma. (Derrida 1985: 149).

Reflejando reflejos...

Según lo expuesto en las secciones precedentes podemos notar como el pensamiento de la deconstrucción y el de la vacuidad presentan una tendencia común a demoler las categorías del pensamiento tradicional y son esquivos a la pretensión de una realidad determinada, de cualquier esencialismo. Actúan de este modo una verdadera ruptura ontológico-metafísica, deconstruyendo “el ser”, las condiciones de la existencia y los motivos de su sufrimiento. La *śūnyatā* de Nāgārjuna y la *différance* de Derrida manifiestan diversas similitudes ya que ambas niegan cualquier pretensión de verdad fija o trascendental y critican fuertemente el pensamiento metafísico que han heredado. Nāgārjuna, en sus *Madhyamakakārikā*, no sólo desmonta los elementos autosuficientes (*dharmas*) del análisis *Abhidharma* (la esencia y la sustancia *-svabhāva*), sino que su objetivo es deconstruir el sentido común en su totalidad (Loy 1992). En modo similar la *différance* y *śūnyatā* representan una verdadera deconstrucción de los sistemas cognitivos que operan en nuestra vida cotidiana. Indagan por lo tanto las condiciones relacionales del real, las jerarquías clasificantes y reificantes producidas a través del lenguaje. El budismo siempre ha mirado con recelo al lenguaje, las palabras generan clasificaciones dicotómicas, establecen polaridades que pueden ser ontológicas, psicológicas y/o metafísicas (Arnau 2005).

Gracias a estas reflexiones referentes a la relación existente entre el pensamiento de Derrida y el del budismo *Mahāyāna*, a través de sus respectivos “no-conceptos” *différance* y *śūnyatā* podremos visualizar como los mismos sirven más que nada como instrumentos heurísticos, para aproximarse de un nuevo modo al conocimiento de la realidad y de nuestros fenómenos psíquicos.

Debemos reconocer en el *anattā* y su sucesor la vacuidad (*śūnyatā*) de Nāgārjuna parecen ejercitar una atracción al pensamiento contemporáneo probablemente porque esos “reenvían a una ulterioridad”, que hoy parece más urgente que nunca, respecto a temas como identidad y diferencia, identificación y desidentificación. (Marchignoli 1999: 468).

Breve “meta lectura” de las diferentes interpretaciones del pensamiento nāgārjuniano por la filosofía occidental¹⁹

Segun Tuck (1990) notamos que solamente a partir de fines del siglo XVIII el interés por la india filosófica inició a adquirir “dignidad académica”. Sir William Jones fue considerado pionero en los estudios sobre la India, anteriormente a se había manifestado un interés por la India prevalentemente de naturaleza comercial, político, económico y religioso, en donde la actividad de investigación se colocaba justamente en un contexto histórico en donde se implementa *la East India Compay* que tuvo como resultado la hegemonía británica sobre la India. Sir Jones, con su tendencia comparatista contribuyó al reconocimiento del valor “intrínseco” de la cultura y filosofía de la India rehusándose a realizar una mera interpretación “exotista”, aunque siempre etnocéntrica, de la misma. Gracias a sus investigaciones se abrieron paso una serie de estudios que consideran la lengua sánscrita como la clave para comprender el origen de las lenguas clásicas occidentales.²⁰

Podemos identificar diversas fases de estilos interpretativos occidentales en relación al pensamiento de Nāgārjuna, Tuck (1990) considera que estas lecturas son más *isogéticas*, que *exegéticas*, es decir revelan más de las opiniones de los académicos que de la exégesis que pretenden realizar. Las diferentes líneas interpretativas del pensamiento de Nāgārjuna por parte del pensamiento filosófico occidental serían:

- La hermenéutica de fines del siglo XIX lo había considerado como un nihilista.
- La filosofía analítica a mediados del siglo XX lo había considerado un lógico de escaso rigor y un escéptico.
- La generación de académicos *post-wittgensteinianos* consideró el *Mūlamadhyamakakārikā* como una “lúcida exposición” filosófica. Muchos autores estuvieron de acuerdo en decir que Wittgenstein y Nāgārjuna habían proporcionado una visión más funcionalista, más pragmática que intelectualista del lenguaje, mostrando reservas hacia cualquier proposición lingüística definitiva sobre la verdad. El factor “iluminante” es según Tuck (1990) que buena parte de lo expuesto por la filosofía de Wittgenstein y los postmodernos en algún modo había sido anticipada por el pensamiento indio por más de un milenio y medio.

19 Esta sección se basa en el libro de Tuck (1990).

20 Ver estudio de Franz Bopp, publicado en el 1918 sobre las lenguas Indoeuropeas *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*.

Para esta nueva generación de académicos, Nāgārjuna es precursor de Wittgenstein y de los postmodernos en relación a sus estudios sobre la convencionalidad del lenguaje y la construcción social de los paradigmas filosóficos. En esta tercera fase interpretativa Nāgārjuna viene tratado como el “anti filósofo”, resaltando el carácter comparativo del uso del lenguaje y la cautela frente a los límites del discurso filosófico. Solamente luego de este “giro lingüístico” los académicos occidentales reconocen en Nāgārjuna una “meta-crítica” de los lenguajes filosóficos.

Derrida y la filosofía India²¹

Según Coward (1991) las escuelas ortodoxas *Sāṃkhya Yoga*, *Nyāya* y *Vedānta* están estructuradas en términos de polaridad y comparten el mismo prejuicio “logocéntrico”, similar a la metafísica occidental que fue ampliamente criticada por Derrida. Términos como identidad, diferencia, escritura, palabra, alma, materia son siempre entendidos al interior de una relación jerárquica. El budismo parece responder mejor a esta crítica ya que la palabra tiene un significado convencional, útil para resolver problemas prácticos de la vida cotidiana. Las palabras crean distinciones inexistentes entre categorías que son entendidas como meras construcciones mentales. La palabra tiene por lo tanto un valor instrumental y no intrínseco. El valor de la palabra es reconocido solo como apoyo para trascender la vida ordinaria (*samsāra*), como medio para alcanzar la iluminación (*nirvāṇa*).

Nombrar lo innombrable: origen condicionado y *différance*²²

Según Park (2006) la Deconstrucción de Derrida genera un vacío en el discurso, la *différance*, que desempeña un rol fundamental en el proceso de significación. Para Derrida el lenguaje, medio de realización para la filosofía occidental, debe ser considerado funcional gracias a su base diferencial. La lectura deconstructiva, analizando exhaustivamente lo que sucede en el proceso de significación, produce una desestabilización que evidencia los límites del pensamiento metafísico. La sintonía entre las especulaciones de Derrida y las del budismo resultan evidentes en este punto, los budistas mediante la percepción de este vacío trazan los límites y analizan la naturaleza de *prajñpti* (designación mediante un nombre) que es vista como una construcción ficticia, como una elucubración mental.

El pensamiento derridiano y el budista son análogos en merito a lo que Park (2006) llama lo inefable. Para ambas corrientes de pensamiento un ser, su identidad, es siempre un “entre-ser”, no existe ninguna entidad independiente,

21 Este apartado se basa en Coward (1991).

22 Este apartado se basa en Park (ed. 2006: 7-21).

por lo que la dualidad del sistema binario de oposiciones pierde sustento. La *différance* derridiana, y el surgimiento condicionado (*pratītya-samutpāda*) budista no tratan al ser como una entidad independiente, presente por sí misma, aspecto fundamental de la crítica en el pensamiento derridiano y su operación deconstructiva de la metafísica occidental, que entiende la presencia como esencia. *śūnyatā* y *différance* no postulan ni la existencia, ni la no existencia, sino que indican simplemente el vacío ínsito en la sustancialidad del ser.

Différance y *śūnyatā* transgreden la lógica de matriz aristotélica sobre la identidad ya que la lógica del ser y no-ser debe necesariamente entenderse de un modo alternativo respecto al sentido convencional. Es aquí donde reside el desafío real y la dificultad de comprensión de los mismos, metiendo la afirmación y la negación al mismo nivel, tanto los budistas como el pensamiento derridiano de la *différance* dejan atrás “la trampa”, “el engaño” del dualismo típico con el que opera el lenguaje.

Nāgārjuna y la deconstrucción²³

Mabbett (2006) destaca que tanto Nāgārjuna como Derrida se apartan abiertamente de cualquier teoría, intentando justamente ir más allá de las mismas, sin caer en la construcción teórica de un edificio intelectual alternativo a aquel del adversario. El sentido de la realidad no pasa jamás por sí mismo, según Derrida se puede notar el espacio conceptual que esta ocupa, condición en que se funda la posibilidad misma de discutirlo. A continuación algunos de los puntos de convergencia que encuentra Mabbett (2006) entre Nāgārjuna y Derrida.

Discurso y realidad: según el budismo el *nirvāṇa* corresponde a la eliminación de la ignorancia (*avidyā*) donde resta solo lo que “es” pero con una nueva forma más allá de las dicotomías, más allá del lenguaje. Se trata más de una re-cognición de lo que “es” que de una teoría en sí misma.

Interdependencia de todas las cosas: Nāgārjuna y Derrida coinciden en su visión sobre la existencia en donde las cosas no deben considerarse intrínsecamente verdaderas, sino que siempre deben ser vistas al interior de una red de relaciones que opera a un nivel multidimensional. En el budismo la noción de surgimiento condicionado (*pratītya-samutpāda*) constituye un punto de fundamental importancia, las cosas no son absolutas sino derivadas, los fenómenos son transitorios aparecen y desaparecen en un juego de interdependencia recíproca. Pero el surgimiento tampoco es real, las cosas no surgen sino que aparecen como el fantasma, como un espejismo o un reflejo.

23 Nos basamos para esta sección en Mabbett (2006).

Crítica a las oposiciones binarias: la lógica de las oposiciones binarias es fuertemente criticada sea por Nāgārjuna que por Derrida. En el *Mūlamadhyamakakārikā* se analizan una serie de relaciones asimétricas entre términos relacionados, atacando estas copias de oposiciones y demostrando la contradicción e imposibilidad lógica de las mismas.

śūnyatā: tanto Nāgārjuna como Derrida entienden el vacío, la ausencia, como un proceso fundamental de la realidad. Existe una seria dificultad de captar el sentido del vacío nāgārjuniano y la *différance* derridiana sin el riesgo de caer en la trampa de una interpretación de matriz nihilista. La deconstrucción efectuada por estos autores no sostiene la no existencia de las cosas, sino que apunta a la imposibilidad de encontrar un referente original, definitivo, unívoco, dado que la lengua está compuesta de “trazas de trazas”, “huellas de huellas”, “sustituciones de sustituciones” que nos reenvían a una regresión infinita.

Desmontar el ser-sí mismo: como hemos notado anteriormente la doctrina del *anattā* es fundamental en la filosofía budista y se rehúsa a identificar el ser, la realidad, como algo estable e inmutable. El mismo Buda se negó a discutir de ciertos argumentos, ya que estas son todas *prapañca*, simples proyecciones y proliferaciones conceptuales. La aspiración máxima sería la cesación de esta proliferación conceptual, ¿qué es lo que cesa? se pregunta Mabbet (2006), retiene que es una especie de ausencia que no es totalmente identificable con la no existencia. El autor no se propone sostener una identidad sustancial entre ambas tradiciones, dada la clarísima inconmensurabilidad de los ámbitos culturales en que estas tradiciones nacieron. Lo que le interesa notar es el esfuerzo que éstas realizaron y que las lleva a trascender la dimensión contingente del espacio y del tiempo en la que fueron producidas.

El “cierre” de la deconstrucción, una crítica Mahāyāna a Derrida²⁴

Según Loy (2010) *śūnyatā* se configura como una ulterior crítica a la deconstrucción derridiana, *śūnyatā* y *différance* nos pueden ayudar a superar el problema entre nihilismo y existencialismo. Sin embargo, Loy considera que la *différance* es aún logocéntrica y ve a la *śūnyatā* como “el cierre de la deconstrucción”. La misión de Nāgārjuna no es deconstruir la metafísica en sí, como se propone Derrida, sino nuestra comprensión del mundo y nuestro “sentido común”, entendido como un conjunto de entes reales y objetivos. Gracias a los aportes de Derrida, podemos comprender la historia de la filosofía budista como la historia de una lucha entre “delimitación deconstructiva” y “reapropiación metafísica”, obteniendo como resultado un mensaje que amenaza nuestra seguridad, nuestra tranquilizante

24 Aquí nos basamos en Loy (2010: 261-270).

construcción de sentido. Será rechazada por estos pensadores cualquier tendencia que dogmatice o institucionalice esa lucha entre “delimitación deconstructiva” y “reapropiación metafísica”, el budismo contiene las herramientas para dismantelar repetidamente esta tendencia.

La deconstrucción derridiana nos llevaría hacia una “textualidad infinita” ya que la deconstrucción de uno de los polos de la oposición binaria para los budistas lleva necesariamente a la deconstrucción del otro. Para el budismo una deconstrucción completa no es solo “reformular” en un modo más consciente estas oposiciones binarias, sino que debería ser una modalidad de experiencia que no dependa más de estas polaridades. De aquí se deriva, según Loy, el cierre de la deconstrucción que el budismo efectúa.

La red postmoderna de Indra²⁵

La filosofía ha visto lentamente desvanecer la tendencia a reconocer la esencia al interior de lo múltiple, la unidad del sujeto, del autor, Loy (2006) considera fundamentales en este proceso las contribuciones de autores como Freud, Saussure, Barthes y Derrida. Fundamental es también el pensamiento de Derrida que provoca un deslizamiento de la significación a un nivel multidimensional, negando cualquier fundamento o fijación de la misma da lugar a una continua circulación de significantes. Se nos propone extender esta afirmación al entero universo a través de la metáfora de “La red de Indra” (*Avatamsaka Sūtra*) que deriva de un texto del budismo *Mahāyāna* chino *Huayan* (600-700 d.C.) y simboliza la interrelación, la interpenetración existente entre todos los miembros del cosmos:

Muy lejos, en la morada celeste del gran dios Indra, hay una red maravillosa que ha sido colgada por algún ingenioso artífice de un modo tal que se extiende indefinidamente en todas las direcciones. De acuerdo con los extravagantes gustos de las deidades, el artífice ha colgado una joya brillante en cada “nudo” de la red, y como la red es infinita en todas las direcciones, las joyas son infinitas en número. Allí cuelgan las joyas, brillando como estrellas de primera magnitud, en una maravillosa vista para contemplar. Basta elegir una de esas joyas si la observamos de cerca, descubriremos que en su superficie de múltiples caras se reflejan todas las otras joyas de la red, infinitas en número. Más aún cada una de las joyas reflejadas, refleja a su vez todas las demás, de suerte que se está produciendo un proceso de reflexión infinito (Cook 1997).²⁶

25 Esta sección refiere a Loy (2006).

26 Usamos la traducción en español en Vicens y Canadell (eds. 2006).

Esta metáfora es una de las tantas utilizadas en el budismo *Mahāyāna* con el fin de facilitar su entendimiento, con la misma se nos propone una “ecología cósmica” (Cook 1997). Según Loy este *sutra* revela con más claridad que los argumentos postmodernos la decadencia del pensamiento esencialista. Los resultados actuales, tanto el mito cartesiano de la autoconciencia autónoma, como el del antropocentrismo que privilegia al *sapiens* entre otras formas de vida, ponen en evidencia la necesidad de visualizar esta red de interdependencia, si es queremos cesar de hacer daño a la humanidad y al planeta.

It is becoming obvious that we cannot discriminate ourselves from the interdependent web of life without damaging (and perhaps destroying) both it and ourselves. Awareness of mutual identity and interpenetration is rapidly developing into the only doctrine that makes sense anymore, perhaps the only one that can save us from ourselves. (Loy 2006: 65).

Derrida llegaría según Loy a conclusiones similares que el budismo *Huayan*:

In this play of representation, the point of origin becomes ungraspable. There are things like reflecting pools, and images, an infinite reference from one to the other, but no longer a source, a spring. There is no longer simple origin. Only mirrors reflecting mirrors: traces of traces. (Derrida 1976: 36, en Loy 2006: 66).

Sería importante según Loy que estas resonancias entre *Huayana* y Derrida originaran prolíferos diálogos dada la afinidad con temáticas fundamentales para el desarrollo de la filosofía contemporánea:

The following discussion will first place Indra's Net within its context in the Buddhist tradition, which emphasizes causality in order to deconstruct self-existence. This deconstruction reveals our lack of ground and transforms our frustrated symbolic quest for such a ground into non-abiding. That in turn raises questions about our philosophical and religious search for truth, insofar as that search is an intellectual attempt to ground ourselves by grasping the concepts that grasp reality. The resulting “positionless position” seems vulnerable to accusations of relativism, but the nonduality of self and other escapes many of the problems usually associated with relativism. Although Indra's Net is non-teleological, that implies not the meaninglessness of life but its meaningfreeness. Meaning may not be fixed, but it is not lacking. Life becomes play; yet it has always been play: the issue is whether we suffer our games because they are the means whereby we hope to ground ourselves somewhere in Indra's Net, or whether we dance freely within the Net because we are it. The dangers of relativism in ethics are vitiated

to the extent I realize my interdependence with other beings: I shall indeed love my neighbour as myself when I experience that I am him. (Loy 2006: 66).

La deconstrucción nāgārjuniana del ser, expuesta en el *Mūlamadhyamakakārikā* puede ser resumida según Loy (2006) en tres fases. La primera correspondería a una comprensión errada e ingenua del mundo entendido como un conjunto de cosas que existen objetivamente y que interactuarían causalmente en el tiempo y en el espacio. En la segunda Nāgārjuna toma esta supuesta interdependencia causal de los objetos para deconstruir su presunta existencia, pero una vez en ese punto de la deconstrucción esta dependencia resulta incoherente si no existe otra esencia a la cual relacionarse. La ironía de esta tercera fase reside justamente en el uso del principio de causalidad para luego refutarlo y revelar la “vacuidad” del mismo. Como conclusión Loy (2006) insiste en subrayar el hecho de que si bien no podemos ignorar del todo la causalidad no debemos olvidar sus límites intrínsecos. Si desde la visión derridana el sentido de un texto nunca se agota en sí mismo, esta diseminación textual no será suficiente si sólo se analiza el sentido dualista del discurso y no del propio ser.

From a Buddhist perspective, the post-structural realization that the meaning of a text cannot be totalized –that language/thought never attains a self- presence which escapes differences– is an important step towards the realization that there is no abiding-place for the mind anywhere within Indra’s Net. But the textual dissemination liberated by Derrida’s deconstruction will not be satisfactory unless the dualistic sense-of-self –not just its discourse–has been deconstructed. Without dying to itself and experiencing that it is Indra’s Net, even a postmodern, disseminating self will continue to be haunted by a sense of *lack* which seeks to ground itself in one or another symbolic fashion. This “bad infinity” is only a parody of true liberation, rather than the “good infinity” that can become anything because it needs to become nothing. (Loy 2006: 80).

Reflexiones finales: Hacia una nueva “apertura” ética

La construcción de la identidad personal y de grupo está siempre expuesta al peligro de la identificación sin residuos. Ocurre, defender, a la base de cada proceso de identificación personal y cultural, un residuo no identificado e indefinible. De este residuo podremos decir que es el lugar de la libertad, fuente de donde podrá surgir cada nueva invención ético-política. (Marchignoli 1997: 543).

Derrida busca deconstruir la metafísica occidental a través del pensamiento de la *différance*, indagando los mecanismos con los cuales la filosofía, en general, excluye determinados fenómenos, marginalizándolos y colocándolos al interno de jerarquías asimétricas. Este proceso deconstructivo, por lo tanto, desmonta y hace visible aquello que la filosofía había dejado de lado en su camino hacia la búsqueda de la Verdad, de la unidad y del sentido. La entera filosofía derridiana, ya desde su principio, manifiesta en manera implícita, una dimensión ética (Roffe 2004: 37-38). La cuestión del sentido y por lo tanto, la búsqueda de un “discurso sobre la verdad” son re-propuestos dejando atrás cualquier cierre metafísico. La humanidad actual y sus nuevas responsabilidades deben necesariamente enfrentarse al “descentramiento del cogito” que se viene manifestando en la cultura occidental. Estos nuevos argumentos nos solicitan rever la responsabilidad humana no tanto desde la perspectiva de un sujeto autorreferencial, sino en relación a la alteridad, sin por eso pretender anularla o constreñirla al interior de nuestros esquemas conceptuales. De aquí deriva la necesidad de una renovación de las “categorías de la alteridad” mediante las cuales la naturaleza, los objetos y las personas vienen enunciados (Sollazzo 2010).

Es importante que Derrida haga notar como el “descentramiento del cogito” permitió el nacimiento de la etnología, que abrió paso al abandonando de una hermenéutica que mantenía a occidente como único punto de referencia y permitió ir superando progresivamente la visión falseada y parcial de la perspectiva etnocéntrica. Derrida ha siempre puesto en relieve el rol activo de la deconstrucción contra cualquier interpretación que la vea como negativa o nihilista. La deconstrucción actúa como una crítica profunda, proponiendo el abandono de una economía basada en el mero utilitarismo para dar espacio a una sociedad en donde se manifiesten la solidaridad, amistad y hospitalidad incondicionales que excedan, de algún modo, el derecho y la “fuerza de la ley”. Se rehúsa de consecuencia a una “moral del debito” para favorecer una “ética del don” la que en el mecanismo virtuoso del “dar” y “donar” no pertenecería más al orden del “tener” sino del “ser” (Dovolich 2008:11).

Las implicaciones éticas en el budismo²⁷ se desprenden de las concepciones de *anattā* y *śūnyatā*, las mismas reduciendo las pretensiones del “yo” demolerán cualquier idea fundada sobre el individualismo. Esto no sucede sólo porque el sujeto se ve en relación con los otros sujetos, sino que además entiende que está constituido por esas relaciones. También a nivel ecológico viene justificada esta interrelación universal, cósmica.²⁸ Así el budismo, contrario a todas las conceptualizaciones totalizantes, no propone una ética en modo directo sino que

27 En la literatura budista ética (los buenos hábitos, la moral, etc.) se puede traducir con el término *śīla*. Existen diferentes códigos de conducta y diferentes concepciones sobre el valor soteriológico de la cultura ética (Arnau 2006: 146).

28 Recordamos aquí “La red de Indra” que citamos precedentemente.

ésta se produce una como efecto indirecto de la experimentación del otro como “mi mismo”, percibiéndolo más allá de cualquier esquema conceptual (*prapañca*). Se aspira, justamente, a disolver el concepto de alteridad percibida como la primera manifestación del dolor (*dubka*). Sentirnos alienados del mundo, separados, sería la razón de nuestro sufrimiento. Analizando la fórmula ética conocida “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan” se supone una reciprocidad que se funda según percepciones del tipo “yo podría ser el otro” o estar en su lugar y viceversa. Nos encontramos entonces frente a una suspensión de la identidad, por lo que un comportamiento ético fundamental de la reciprocidad no se funda sobre la identidad, sino justamente en su suspensión (Marchingnoli 1997: 542-543). Para entender la ética budista debemos entonces entender la interpretación del ser que estos realizan, entendiéndola como una deconstrucción. Tomando consciencia de que todo es *śūnyatā* (*vacío*) mi sentido del ego desaparece y realizo mi interdependencia con todos los fenómenos, aquí el problema ético de cómo relacionarme con los demás se transforma. No necesitamos ningún código moral para unirnos unos a otros ya que no estamos separados (Loy 2006:76), se apunta a esta intuición que libera a la humanidad de las cadenas del pensamiento dualístico (Loy 2003: 265).

La perspectiva derridiana y la budista nos pueden ayudar a alcanzar una nueva comprensión: *śūnyatā*, *différance* nos exhortan a conquistarla. Pareciera, y es lo que tratamos de visualizar en este trabajo, que luego de estas reflexiones hoy estamos en condiciones de recibir y comprender más en profundidad los enseñamientos budistas. Nāgārjuna, Wittgenstein y Derrida “juegan” un juego similar si bien dirigido a públicos totalmente heterogéneos. Wittgenstein y los postmodernos nos advirtieron sobre los errores potencialmente implícitos en cualquier pretensión de Verdad y sobre la “mitología blanca” producida por los filósofos occidentales. Nāgārjuna y el budismo se ocuparon de indicar una vía de salvación. Podemos ahora comenzar a entrever este acercamiento entre ambas tradiciones, que constituye e instaura una nueva modalidad de mutua comprensión, eficaz antídoto contra cualquier tipo de visión especulativa (*dṛṣṭi*). Es evidente para nosotros el resultado altamente ético de estos procesos deconstructivos, tanto Derrida como Nāgārjuna supieron construir una praxis “anti-discursiva” que se traduce más que en una filosofía en una prescripción terapéutica que se aleja de cualquier tipo de absolutismo y que redimensiona la idea y el rol del sujeto.

Referencias citadas

- Arnau, J. 2005. *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2007. *Antropología del Budismo*, Barcelona: Ed. Kairós.
- _____. 2011. *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*. Ed. Siruela.

- _____. 2011. Glosario. En: *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*. Madrid.
- Bureau, A. 1993. "El budismo indio". En: *Las religiones en la india y en extremo oriente. Formación de las religiones universales y de salvación*. Vol 4. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bechert, H. (ed.) 1991. *The Dating of the Historical Buddha*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bergmann, G. 1953. Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. (8): 453-84.
- Bori, P. C. y Marchignoli, S. 2003. *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. Roma: Carrocci Editori.
- Bugault, G. 1996. "Il buddhismo indiano e alcuni aspetti della sua lógica". En: *Il pensiero indiano. Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*. Vol. IV Rai Educational Multimedia. Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Conze, E. 1988. *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Coward, H. 1991. *Derrida and Indian Philosophy*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Coward, H y Foshay, T. (eds.). 1992. *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of New York Press.
- Derrida, J. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- _____. 1984. "Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia". En: G. Dalmasso (comp.). *Di-segno. La giustizia nel discorso*. pp. 107-144. Milano: Jaca Book.
- _____. 1985. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos.
- _____. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- _____. 1997. *I margini della filosofia*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- _____. 1998. *Dalla Grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- _____. 2003. *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 2009. *Psyché. Invenzioni dell' altro*. Vol 2, Milano: Jaca Book.
- Dovolich, C. 2008. *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*. Milano: Mimesis.
- Ferraris, M. 2007. *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: Edizioni Albo Versorio.
- _____. 2008. *Introduzione a Derrida*. Bari: Editori Laterza.
- Flood, G. 2006. *L'Induismo. Temi, tradizioni, prospettive*. Torino: Einaudi Editore.
- Franci, G. R. 2008. *Il buddhismo*. Rastignano: Il Mulino.
- Gudmunsen, C. 1997. *Wittgenstein and Buddhism*. London: Palgrave Macmillan.
- Loy, D. 1987. The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida. *International Philosophical Quarterly* (27): 59-80.
- _____. 1992. "The Deconstruction of Buddhism". En: Coward H. e Foshary D (eds.), *Derrida and Negative Theology*. Pp. 227-253. Albany: State University of New York Press.

- _____. 2004. *El gran despertar. Una teoría social budista*. Barcelona: Editorial Kairòs.
- _____. 2006. "Indra's Postmodern Net". En: J. Park. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. pp. 63-84. Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. 2010. *No-dualidad*. Barcelona: Editorial Kairòs.
- Mabbett, I. 2006. "Nāgārjuna and Deconstruction". En: J. Park. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. pp. 21-43. Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. 1998. The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited. *Journal of the American Oriental Society*. 118 (3): 333.
- Magliola, R. 2000. *Derrida on the Mend*. Indiana: Purdue University Press.
- Marchignoli, S. 1997. Identità, etica, vacuità. Percorsi indiani di disidentificazione. En *Annali di storia dell'esegesi* 14/2 pp. 541-547
- _____. 1999. G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione* (reseña). *Intersezioni* 19 (3): 465-458.
- _____. 2005. *L'India filosofica. Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano. Parte I: dalle origini al sec. VIII d.C.* Bologna: Eurocopy.
- Minkowski. 2001. Scienza indiana: periodo védico. I Veda. En la voz: Storia della Scienza. *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-periodo-vedico-i-veda_%28Storia-della-Scienza%29/
- Nhát Hạnh, T. 1988. *The Heart of Understanding*. Berkeley: Parallax Press.
- Park, Jin Y. (ed.) 2006. *Buddhisms and Deconstruction*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Group.
- _____. 2006. Naming the Unnameable: Dependent Co-arising and Difference. En Park, Jin Y. 2006 (Ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. pp.7-21. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Resta, C. 2003. *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri Editore.
- Rorty, R. (ed.) 1967. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sollazzo, F. 2010. Per una nuova possibilità etica: l'apertura all'alterità. *Observaciones Filosóficas* (10).
- Thurman, R. 1980. Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrak rti in their Treatment of the Private Language Problem. *Philosophy East and West*. 30 (3): 321-337.
- Torella, R. 1997. *Il pensiero dell'India*. Roma: Carroci Editori.
- _____. 2001. Scienza indiana. Il pensiero indiano. En la voz: Storia della Scienza - *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-il-pensiero-indiano_%28Storia-della-Scienza%29/
- Tuck, A. P. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.

- Vattimo G. 1990. "Derrida e l'oltrepassamento della metafísica". En: *Introducción a la "La Scrittura e la differenza"*. pp. 7 -22. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Vicens, J. y A. Canadell (eds.). 2006. *La tecnología desde la perspectiva intercultural*. Documenta Universitaria.
- Wilber, K. 2014. *El cuarto giro: Evolucionando hacia un budismo integral*. Barcelona: Kairós.

Religión y drogas: otra arista de la laicidad¹

JUAN SCURO

Introducción

En nuestro país suelen subrayarse los aspectos históricos constituyentes del particular proceso de secularización y laicización para remarcar características específicas históricas y presentes de nuestra sociedad.

Gerardo Caetano, por ejemplo, se refiere a la “naturalización de una visión radical de la laicidad” (2013: 118) que se forjó con la creación del Estado moderno y se refiere con ello a la “marginalización institucional de lo religioso y su radicación paulatina en la esfera privada”; la adopción de “posturas oficiales fuertemente críticas respecto de la religión institucional hegemónica”; y a “una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político”, que derivó en la conformación de una suerte de ‘religión civil’”, aspectos centrales del proceso de secularización uruguaya (Caetano 2013: 118) que conducen al historiador a argumentar que “el modelo clásico de laicidad en el caso de la historia uruguaya sería una mezcla de los prototipos ‘separatista’, ‘anticlerical’ y de ‘fe cívica’” (Caetano 2013: 120), refiriéndose a la tipología de Micheline Milot sobre laicidad (separatista, anticlerical, autoritaria, de fe cívica, y de re conocimiento).

Siguiendo con las tipologías, el sociólogo Néstor da Costa (2009) identifica tres posturas en torno a la laicidad en Uruguay: una posición intransigente, una plural, y una negadora y coincide con Caetano al afirmar que en Uruguay “el desplazamiento de lo religioso en forma radical hacia la esfera privada creó una suerte de religión civil del Estado” (Da Costa 2009:152). O entonces, en palabras del antropólogo Nicolás Guigou, “la elaboración de una religión civil ‘jacobina’, sustitutoria y homogeneizadora, matrizó sin duda la conformación de la nación” (2006: 46).

1 Original tomado de: Scuro, Juan. 2018. Religión y drogas: otra arista de la laicidad. *Fermentario*. 12 (2). Montevideo.

Esto sugiere que en Uruguay existe un modelo de laicidad de tipo “republicano”, utilizando la tipología propuesta por Maclure y Taylor (2011) sobre laicidad: una que llaman “republicana” y otra laicidad “liberal-pluralista”. En el tipo “republicana” identifican cierto “fetichismo de los medios”, esto es, una especie de confusión entre los fines –“el respeto de la igualdad del valor moral de los ciudadanos y la protección de la libertad de conciencia”–, y los medios de la laicidad “separación de lo político y lo religioso y la neutralidad religiosa del Estado” (Maclure y Taylor 2011: 44).

Por otra parte, la laicidad tiene también un sentido amplio en tanto “factor de democracia” (como expuso Tabaré Vázquez en la Gran Logia de la Masonería del Uruguay, en 2005) que obliga a estirar hacia nuevos territorios culturales las nociones mismas de “religión” y pensar la libertad-igualdad en nuevos escenarios que evidencian la dilatación de las propias categorías analíticas con las que contamos, incluida la idea misma de religión, hija de una modernidad que al mismo tiempo la produce y seculariza.

La revolución iraní y la consecuente presencia del Islam en el escenario político-cultural occidental; el inicio de la constante pérdida de efervescencia de la iglesia católica y su corolario, –el aumento constante de la relevancia principalmente pentecostal y neopentecostal–; y, por último (pero no por eso menos importante), el estallido de la compleja y fagocitante “New Age” (surgida en la misma costa oeste de los Estados Unidos que acunara, a inicios del siglo pasado, el vital germen del pentecostalismo) marcan un escenario en el que es preciso afinar las categorías analíticas y mejorar los mecanismos de observación y análisis de una realidad diferente a aquella en la que surgen las ideas mismas de religión y/o laicidad. Los dos primeros puntos son altamente relevantes y ampliamente estudiados como marco empírico para la reflexión en torno a la secularización y la laicidad. Sin embargo, aquí voy a dirigirme hacia una problematización de la temática de la laicidad y la libertad de conciencia desde la perspectiva de religiosidades enmarcadas en tradiciones ajenas a aquellas de las grandes institucionalidades productoras de monopolios de creencias religiosas, moralidades y cosmovisiones más fuertemente institucionalizadas.

¿Qué sucede cuando ingresan al ámbito del debate los análisis y experiencias en torno a las formas de establecer vínculos con la conciencia provenientes, por ejemplo, del campo de los psicodélicos o enteógenos? ¿Cómo identificar o establecer límites precisos entre lo que sería un ámbito laico, o las especificidades de una laicidad que supone categorías tales como “religión” justo allí donde las exploraciones de la conciencia desbordan tales limitaciones analíticas? En otras palabras, ¿Cómo identificar “religión” en la actualidad? O mejor aun, ¿cómo llevar a su máxima expresión la garantía de “libertad” (religiosa, de creencias) que se desprendería de un marco de laicidad hasta que esta libertad alcance completamente

los cuerpos y las conciencias individuales de los ciudadanos, al punto de poder explorarlos libremente, guiados, incluso, por la ayuda de psicodélicos?

Religiosidades contemporáneas y neochamanismo

Hay consenso en el ámbito de las ciencias sociales de la religión en la necesidad de problematizar categorías analíticas como, precisamente, religión. La creciente relevancia de religiosidades provenientes de los “márgenes” de la modernidad euro-centrada obligan a refinar los mecanismos analíticos. La denominada Nueva Era, reúne una amplia variedad de expresiones religioso-terapéutico-espirituales. La idea de espiritualidad emerge como categoría identificatoria, tanto por quienes se sienten atraídos por las prácticas y discursos de la Nueva Era (donde se busca, en buena medida, una “salida de la religión”), como por quienes intentan aprehender esas nuevas formas de tránsito, vivencia y transformación de las prácticas religiosas, espirituales y terapéuticas, de forma analítica.

Podemos identificar a la Nueva Era en el marco de lo que el filósofo canadiense Charles Taylor denomina “cultura de la autenticidad”, una suerte de “revolución cultural” con punto de inflexión en la década del sesenta, que habría desembocado en un “individualismo expresivo generalizado”. La cultura de la autenticidad se refiere a “la vida que emerge con el expresivismo romántico de finales del siglo XVIII, según la cual cada uno de nosotros y nosotras tiene su propia forma de tomar conciencia de nuestra humanidad” (Taylor 2015: 218). Esta ética de la autenticidad adquiere gran relevancia luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando expresiones como “a tu manera”, se hacen comunes y “se multiplican las terapias que prometen ayudar a encontrarnos a nosotros mismos, a realizarnos, a liberar nuestro verdadero yo y demás” (Taylor 2015: 219).

Por otra parte, Paul Heelas ha identificado dos “alas” de la Nueva Era en relación con la modernidad. Sostiene Heelas que un aspecto de la Nueva Era es el componente contracultural, que se expresa principalmente en el rechazo al proyecto de la razón del iluminismo. El segundo aspecto se nutre de las dinámicas del capitalismo triunfante desarrollado a partir de la década del ochenta, momento a partir del cual se pueden observar notorios vínculos entre New Agers y el vasto mundo de los negocios. El sociólogo británico plantea un juego de superposiciones y reelaboraciones de lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno, característico de la Nueva Era, donde lo nuevo depende de lo antiguo, en una serie de discursos y prácticas destradicionalizadas (Heelas 1993).

María Julia Carozzi también señala el carácter contracultural del movimiento Nueva Era, combinado con la reproducción del sistema cultural occidental. Un ejemplo es la inversión de sentido que se produce en el ámbito Nueva Era con

respecto a la tecnología y a la naturaleza. De entenderse la tecnología como una potencia benefactora conquistadora de la naturaleza, se observa en el movimiento de la Nueva Era una valoración contraria, donde la tecnología pasa a ser vista como el factor amenazante y la naturaleza adquiere características benévolas, si no sagradas. Aunque este giro es una manifestación contracultural, “el movimiento de la Nueva Era viene a reafirmar uno de los pilares de la cultura occidental: la división entre naturales/primitivos –ahora sanadores y espirituales– y civilizados –ahora contaminados, limitados y enfermos–” (Carozzi 2000: 150). Esta sacralización de la naturaleza, así como el principio de autonomía propio del movimiento del potencial humano, conduce a la antropóloga argentina a situar a la Nueva Era como “ala religiosa del macromovimiento autonómico postsesentista” (Carozzi 1999: 37).

Esta Nueva Era, bien delimitada en su *modus operandi* por Alejandro Frigerio (2013), opera bajo una lógica de exotización de alteridades, con un carácter eminentemente selectivo. Como explica el antropólogo argentino, “el tipo de tradición indígena que es apropiado o no por los circuitos new age en cada país depende también del lugar otorgado a los ‘indígenas’ en las narrativas dominantes de la nación de cada uno” (Frigerio 2013: 62).

En Uruguay, la apertura democrática de mediados del ochenta, y la entrada en la actual fase de globalización a partir de la década del noventa, fueron el escenario para el arribo de nuevas modalidades de espiritualidad y religiosidad. A pesar de su secularización y laicismo radical característicos (Caetano y Geymonat 1997, Caetano 2013), Uruguay también ingresó en el proceso global de revisibilización de lo religioso en el espacio público y en la política, acompañando el proceso identificado por José Casanova en los años noventa, de problematización de las teorías de la secularización a la luz de las nuevas modalidades de lo religioso y del modelo holístico en las últimas décadas (Casanova 2006). Esto último es precisamente lo que, en Uruguay, identificaron, desde diferentes perspectivas analíticas, los sociólogos Rafael Bayce (1992) y Gerardo Menéndez (1997).

En el marco de ese modelo holístico y de reconfiguración de alteridades se encuentra el neochamanismo. Un aspecto destacado por el antropólogo brasileño José Guilherme Magnani, que particulariza al neochamanismo y lo aproxima a las prácticas de la Nueva Era –donde prevalecen la autonomía y el potencial individual–, es la posibilidad de que “todos pueden ser chamanes” (Magnani 2005: 222), o su particular reencantamiento de la naturaleza (Stuckrad 2002).

“Lo indígena” pasa a ocupar un lugar hacia donde mirar y aprender para construir modelos diferentes a los hegemónicos desarrollados desde la modernidad/colonialidad. El neochamanismo es el dispositivo que resulta de la aproximación inter-epistemológica que se produce/y es producida por, los principales giros en

los paradigmas “occidentales” o “modernos” y que tienen a “lo indígena” como principal argumento, más específicamente: la circulación de rituales como Danza del Sol, Temazcal, Búsqueda de Visión y otras técnicas “chamánicas” asociadas al uso de plantas sagradas o enteógenos, como la ayahuasca (Scuro y Rodd 2015, Scuro 2018). En Uruguay, diferentes grupos neochamánicos comienzan a surgir desde la década del noventa (Apud 2013a, 2013b, 2015, Scuro, Sanchez Petrone y Apud 2013, Scuro, Giucci y Torterola 2018, Scuro 2012b, 2016).

Es en este marco que, a pesar de su institucionalización jerárquica e identificación religiosa (aspectos que los distancia de la Nueva Era) religiones como el Santo Daime, -presente en Uruguay desde la década del noventa (Scuro 2012a), gozan de una cada vez mayor expansión y reconocimiento (Labate y Jungaberle 2011).

Religión y drogas

El rastro se pierde en el tiempo y se extiende a lo largo y ancho del planeta si lo que queremos es encontrar asociaciones explícitas entre experiencias religiosas, hierofanías, conocimientos místicos, y sustancias modificadoras de la percepción y la conciencia, genéricamente llamadas drogas, pero más específicamente aquellas de carácter enteógeno. Basta observar, por ejemplo, el clásico “Plantas de los Dioses”, de Schultes y Hofmann (2000), o para la especificidad de los usos amerindios de enteógenos, el reciente artículo del antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna (2018)

El término *entheogen* se hizo popular a partir de 1979, cuando Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Gordon Wasson lo propusieron. Los autores, tomando distancia del movimiento psicodélico representado por Timothy Leary, conjugaron dos vocablos tomados del griego, *entheos* (Dios dentro) y *gen* (crear, devenir), resultando entonces el término enteógeno, queriendo dar cuenta de la experiencia inducida por los estados chamánicos y de trance extático al utilizar esas sustancias. En sentido estricto, los autores restringen el uso de este término para aquellas sustancias utilizadas en rituales chamánicos o religiosos. A su vez, Ott plantea la existencia de una Reforma Enteogénica, última de las tres etapas en las que el botánico estadounidense divide la historia. A la primera etapa, la Edad de los Enteógenos, le agrega la posterior Inquisición Farmacrática, seguida, a su vez, por la Reforma Enteogénica (Ott 1998). Con esta última se refiere al “nacimiento de religiones sincréticas en cuyos rituales de comunión un enteógeno genuino toma el lugar de la hostia” (Ott 1998: 144).

La Reforma Enteogénica habría comenzado más o menos contemporáneamente en Estados Unidos y el África Ecuatorial, hacia fines del siglo XIX y algo más tarde, ya transcurridas unas décadas del siglo XX, en Brasil. Ott se refiere a la

Native American Church (NAC) donde se consume peyote, al culto africano del Buiti, donde se consume iboga, y a las religiones surgidas en Brasil donde se consume ayahuasca (Ott 1998). Para Ott, estas religiones son “naturales” y no “artificiales”. En las “artificiales”, señala Ott, se utiliza un sacramento placebo. En su “Pharmacophilia o Los Paraísos Naturales” aludiendo a Charles Baudelaire, invierte su fórmula de comprensión de los estados inducidos por psicoactivos en cuanto paraísos artificiales, para entenderlos como verdaderos orígenes de la “experiencia directa de lo divino” (Ott 1998). En una entrevista, Jonathan Ott se refiere a su concepto de religión en los siguientes términos:

la religión se basa en una comunión formal, no sustancial, con un sacramento placebo, y es –tal y como lo denomino yo– una defensa contra la experiencia religiosa o divina; la religión establecida es una espiritualidad materialista, o materialismo espiritual. Ahora estamos reconectando con la verdadera religión, que es la experiencia directa de lo divino, ver el universo más como energía que como materia, y esta experiencia es la que catalizan los enteógenos. (Ott, en Piñeiro 2000: 109).

Mi intención no es pormenorizar en el provocador pensamiento de Ott sino reflexionar acerca de la existencia de procesos de organización religiosa en torno a experiencias enteogénicas, analizados en términos de Reforma Enteogénica, de la cual forman parte las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras, como el Santo Daime.

La expresión “religiones ayahuasqueras brasileras” (Labate 2004) ha sido utilizada para dar cuenta de un conjunto de manifestaciones religiosas originadas en Brasil y que tienen al uso de la ayahuasca como aspecto central. En el Santo Daime, la ayahuasca es considerada un sacramento, ya que a través de su consumo, se puede entrar en contacto con el espíritu de la planta y con un plano inmaterial de la existencia, plano del orden de la “energía”, en relación causal con el mundo material. Estas formas de uso de la ayahuasca producidas en Brasil se caracterizan por haber institucionalizado doctrinas religiosas cuya principal discontinuidad respecto a otros usos de la ayahuasca (indígenas, por ejemplo) es el imaginario cristiano que las rodea. Se trata de conjunciones donde intervienen componentes católicos, espíritas, afro e indígenas.

Las primeras experiencias con ayahuasca que tuvo el fundador del Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, datan de inicio de la década del diez (Oliveira 2007), pero se atribuye a la década del treinta la sistematización ritual de esos nuevos usos de la bebida amazónica. La década del treinta marca la fundación, en Acre, del Santo Daime, primera de las tres grandes vertientes que se producirían hasta la década de sesenta. Después de la fundación del Santo Daime por parte de Irineu Serra, otras dos grandes líneas conocidas como Barquinha y Uniao do Vegetal (UDV)

acabaron constituyendo las principales denominaciones dentro de las religiones ayahuasqueras brasileras. A partir de los años setenta estas religiones alcanzan las grandes metrópolis brasileras en un proceso de expansión que no se detuvo y condujo a que actualmente existan iglesias del Santo Daime o la UDV en varios países de Europa y Estados Unidos. Las respuestas institucionales de los diferentes países ante el arribo de este tipo de prácticas e instituciones es muy diferente, yendo de su prohibición a su negociación en relación a su legalización, como lo muestran los ejemplos de Francia y Estados Unidos respectivamente (Bourgogne 2011, Haber 2011, Labate 2012, Groisman 2013), entre otros.

Religiones provenientes de Brasil en Uruguay

Con el retorno de las democracias en el Cono Sur, a partir de la segunda mitad de la década del ochenta, se genera un escenario de visibilidad pública de “nuevas” religiones. Las entonces llamadas “sectas”, muchas provenientes de Brasil, llegan al Río de la Plata y se empiezan a generar los primeros análisis al respecto. Los segmentos a los que se dedica más atención son las denominadas religiones afrobrasileras y las iglesias de estilo neopentecostal.²

La década del noventa fue muy fértil en lo que refiere a los estudios sobre movilidades religiosas en el cono sur. El contexto de integración regional y los procesos de reapertura democrática en el marco de una nueva coyuntura regional y global de integración y globalización, propiciaron el marco ideal para el estudio de las nuevas identidades religiosas en la región (cfr. Oro y Steil 1999).

En la misma década del noventa en que las religiones afrobrasileras y las iglesias neopentecostales reconfiguran el campo religioso de la región (ya habían ido llegando al país desde algunas décadas antes), se introduce una institución religiosa que, a decir de Pierre Sanchis, es también una de las típicas religiones brasileras, el Santo Daime.

Si la Umbanda, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y el Santo Daime son, como señala Sanchis (1999), tres típicas religiones brasileras, cada una de ellas va alcanzando también, en diferentes momentos, distintas regiones fuera de Brasil. Si las religiones afrobrasileras son, como sugiere Oro (1993) “religiones de exportación”, también lo son las iglesias de tipo neopentecostal y el Santo Daime.

2 Debemos en gran medida a Renzo Pi Hugarte, pionero en el estudio de las religiones desde una perspectiva antropológica en nuestro país, los primeros abordajes etnográficos sobre estos segmentos religiosos. De la primera mitad de la década de noventa datan muchos de sus trabajos sobre la temática. Su obra es muy amplia. Una síntesis de lo que refiere a estos asuntos puede verse en Oro y Scurio (2013).

Así lo demuestran los diferentes estudios referentes a iglesias del Santo Daime por el mundo (Labate y Jungaberle 2011, Groisman 2000).

El Santo Daime y la União do Vegetal (UDV), las dos religiones ayahuasqueras brasileras que han salido de su país de origen arribando a Europa y Estados Unidos, accionan en los destinos a los que llegan una serie de interpelaciones que ponen en juego los mecanismos de regulación que los diferentes estados ponen en práctica frente a la diversidad religiosa. El hecho de que la principal práctica dentro de estas instituciones sea el consumo de una bebida con propiedades psicotrópicas, obliga a poner en juego una serie de articulaciones regulatorias que van de su prohibición a su amparo en cuanto libertad de culto.³

De las muchas formas de uso de ayahuasca que se observan actualmente en Uruguay, el Santo Daime, es una de ellas. Veamos a continuación un asunto que involucra a la iglesia daimista uruguaya Céu de Luz (fundada a mediados de la década del noventa en nuestro país) en un litigio vigente en la justicia.

La ayahuasca retenida en Aduana

Se trata de la detención, en la aduana del Chuy, de una carga del líquido ayahuasca –o Santo Daime, como se denomina a la ayahuasca dentro de esta corriente religiosa–. Sucedió el 14 de noviembre de 2009, cuando un ciudadano brasilerlo pretendió ingresar al país, proveniente de la ciudad de Porto Alegre, con varios litros de ayahuasca –unos 40, según se desprende de los documentos de la Dirección Nacional de Aduanas–. El líquido fue retenido y la persona continuó su viaje a Montevideo. En el momento, quien transportaba la sustancia incautada declaró que la bebida era de uso religioso. La Dirección Nacional de Aduanas, una vez incautado el “Líquido Peligroso” (como consta en los expedientes judiciales) inicia los procedimientos protocolares, dando parte al juzgado y realizando algunos análisis con reactivos de cocaína, marihuana y otros, con resultados negativos. Al realizar análisis con reactivos de “anfetamina/mescalina” obtienen resultados “de color similar al indicado en el manual”. Se deriva una muestra al Instituto Técnico Forense, a la sección policial del Chuy y se realiza un primer informe preliminar por parte de Aduanas, a los pocos días de la incautación, en el que se afirma que el líquido retenido “contiene sustancias alucinógenas” y se prometen más estudios.

Un mes después, la Asociación Civil “Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves” (nombre con el cual la comunidad daimista ha obtenido, en 2004,

3 El uso de ayahuasca por parte de estas religiones acciona temores y tentativas prohibicionistas de modo semejante a lo que se puede observar en relación a la práctica de sacrificios de animales en religiones de matriz africana. Sobre esto último Oro, Tavares y Scuro (2017).

su personería jurídica ante el Ministerio de Educación y Cultura) realiza un pedido de devolución de la sustancia, argumentando bajo los artículos 5, 7, 10, 72 y 332 de la Constitución de la República. Los resultados de los análisis de la Dirección Nacional de Policía Técnica dieron positivo para el Reactivo de Marquis, mecanismo utilizado para la identificación de diferentes sustancias psicotrópicas. Por otra parte, el análisis espectrofotométrico UV tuvo como resultado “picos de absorción similares a la Dimetiltriptamina (DMT)”.

La Junta Nacional de Drogas fue notificada del caso, se envió una muestra de la sustancia, y emitió también un parecer informando algunas características básicas acerca de la ayahuasca y sus usos. La iglesia daimista Céu de Luz solicitó mediante escrito, especial cuidado y conservación del líquido incautado, ya que de no conservarse en buenas condiciones, el líquido podría estropearse y por lo tanto quedar inhabilitado para su consumo. A su vez, la pericia final del Instituto Técnico Forense dio como resultado el hallazgo de DMT, Harmina y Harmalina en el líquido incautado. Estos son los componentes característicos de la bebida elaborada a partir de la cocción en agua de *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*, plantas a partir de las cuales se obtiene el Santo Daime o Ayahuasca.

Con estos elementos la fiscalía argumenta la ilegalidad de la introducción de la sustancia al país citando el decreto ley 14.294, y si bien reconoce la libertad de cultos garantizada por el artículo 5 de la Constitución, entiende que los métodos deben ser legales y no deben atentar contra la salud pública de quienes se someten a los mismos. Con esto se da pase al Ministerio de Salud Pública, que, finalmente, en setiembre de 2012, emite un informe del sector Psicofármacos.

Desde el Sector Sico fármacos Estupefacientes, Precursores y Productos químicos, del Departamento de Medicamentos del Ministerio de Salud de Uruguay, se consultó vía correo electrónico a la Agencia Nacional de Vigilancia Sanitaria (ANVISA), organismo regulador autónomo de Brasil. La respuesta de ANVISA ante la consulta uruguaya se refiere a dos normativas de diferente orden: 1) la resolución número 5 del Consejo Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD), de 2004; y 2) el artículo 32 de la Convención Sobre Sustancias Psicotrópicas, de 1971. Con base en esos documentos ANVISA entiende que no es posible exportar ayahuasca. Y con base en esa respuesta de ANVISA el Ministerio de Salud termina archivando el caso, en 2012, dada la imposibilidad de la importación de ayahuasca.

Lo novedoso en términos de la expansión mundial de la ayahuasca y los procesos de legitimación que las iglesias han ido teniendo en algunos países, legalizando la posibilidad de ingreso y uso religioso de ayahuasca o Santo Daime (incluso en Estados Unidos, donde es legal su importación), es lo que expresa el informe del Ministerio de Salud Pública uruguayo, refiriéndose, no exactamente al eventual riesgo para la salud, conforme indicado por la fiscalía,

si no a la presunta imposibilidad de importación de ayahuasca debido a la legislación brasilera.

Sin extenderme en estos puntos, sintetizo lo que ya hemos expuesto anteriormente, en conjunto con Ismael Apud, acerca de los procesos de regulación de la ayahuasca en diferentes países (Scuro y Apud 2015). Particularmente en el caso de Brasil, hay cuestionamientos sobre los usos de la ayahuasca desde la década de 1980. En 1985, se incluyó *Banisteriopsis caapi* en la lista de sustancias prohibidas por la División de Medicamentos (DIMED) del Ministerio de Salud de Brasil, y esto provocó que algunas instituciones que utilizan ayahuasca de forma ritual, como la União do Vegetal (UDV), hiciera los reclamos pertinentes. Por esto, el Consejo Federal de Estupefacientes (CONFEN) formó un Grupo de Trabajo para investigar acerca del uso religioso de la ayahuasca. Con los resultados obtenidos, el CONFEN retiró a las especies vegetales necesarias para la elaboración de ayahuasca de las listas de sustancias proscritas de la DIMED (MacRae 2008, CONAD 2010, Groisman 2010, Labate 2011).

Más recientemente hubo nuevas denuncias de usos inadecuados de la bebida, a partir de lo cual se constituyó un nuevo Grupo Multidisciplinar de Trabajo (GMT) (resolución número 5 del CONAD, de 2004). Dicho GMT, integrado por doce miembros, de los cuales la mitad fueron representantes de las diferentes líneas religiosas, tenía por objetivo establecer una deontología de la ayahuasca. Los resultados elaborados por el GMT fueron publicados en 2010 (Conad 2010) y es actualmente el marco legal vigente –y ambiguo (Labate 2011) en torno a la ayahuasca en Brasil–. Entre otras cosas, el informe ratifica la legitimidad del uso religioso de ayahuasca por tratarse de una manifestación cultural ancestral (Scuro y Apud 2015).

Por otra parte, la vigencia del Convenio de Viena de 1971, que establece la posibilidad de excepciones a los controles de plantas que contengan sustancias psicotrópicas que sean utilizadas en rituales religiosos –punto sobre el cual la JIFE ha expresado que la ayahuasca no está sujeta a control internacional (INCB 2013), sí coloca dificultades a la hora del comercio internacional.

De regularizaciones

Es interesante observar las formas en las que se llevan a cabo procesos de regulación en torno a drogas como el alcohol, el tabaco o la marihuana en Uruguay. El tradicional espíritu regulador del Estado y el histórico peso del estamento médico en la sociedad uruguaya hacen comprensibles las políticas desarrolladas en los últimos años en torno a estas tres drogas mencionadas. Pero además, en el caso de la marihuana, se agrega un componente muy interesante, donde el Estado es, no

únicamente un agente regulador, sino productor y comercializador de una droga a la que se puede acceder legalmente por tres vías: el autocultivo, la compra en locales específicos, o la formación de clubes. Los hay de todo tipo (los clubes), pero en términos generales, como establece la ley, consisten en asociaciones civiles de entre 15 y 45 miembros, que cuenten con un espacio adecuado para la producción de marihuana y mecanismos a través de los cuales los miembros puedan acceder periódicamente a ciertas cantidades. Se ha establecido un marco legal para que estos grupos desarrollen sus actividades como mejor lo entiendan, siempre que estén dentro de la ley y de las normativas específicas sobre la reglamentación de la marihuana y de las organizaciones civiles. Más allá de la diversidad de clubes, se puede decir que en términos generales consisten en grupos de personas asociadas para un objetivo común específico: obtener marihuana. A esto se suman una serie de compromisos económicos, decisiones a ser tomadas y la sociabilidad e intercambios que resultan de esta asociación. A nadie le importa si al interior de esos recintos o grupos se desarrollan prácticas, por ejemplo, de tipo religioso, lo cual podría ser absolutamente probable. De hecho, dentro de una de las líneas del Santo Daime, se realizan ceremonias específicas con marihuana. También cabe mencionar los usos del cannabis por parte, por ejemplo, del rastafarismo, con acepciones religiosas y disputas legales, donde nuevamente, las definiciones de lo que es religioso o deja de serlo vuelven a estar en primer plano (Bone 2014). El cannabis (aunque su éxito mundial asociado al uso recreativo, médico e industrial es evidente) puede ser considerada también una planta sagrada, como lo es la ayahuasca, solamente que ha transitado un proceso mucho más extendido en el tiempo y el espacio y sus “usos seculares” la han alejado mucho de su polo “sagrado”, como también ha sucedido con el tabaco, pero que no sucede del todo aun con la ayahuasca. Sobre estos cruces entre sacralización-secularización de las “drogas”, es importante considerar la perspectiva de Guigou (2012), que ya ha observado estos tránsitos en relación a la matriz secular regulatoria en la que se han ido dando estos procesos en Uruguay.

Quiero llamar la atención que, en el caso de los usuarios de ayahuasca, existe una interesante diversidad de prácticas que suceden en nuestro país desde hace más de dos décadas. Esa diversidad incluye usos en instituciones que se autodenominan religiosas, como el Santo Daime. Incluye también otros tipos de usos en grupos, por ejemplo, liderados por profesionales de la salud. El potencial terapéutico de la ayahuasca está siendo fuertemente investigado en varios lugares y aunque mucho más rezagada que la investigación en torno a cannabis, hay ciertos consensos científicos en torno a la seguridad en el uso de ayahuasca, aunque las dificultades y complejidad de su estudio son grandes, debido, entre otras cosas, a la naturaleza misma de la bebida, que resulta de la cocción de diferentes plantas. Ejemplos de usos terapéuticos en Uruguay están asociados al empleo de ayahuasca como herramienta coadyuvante en el tratamiento de usos problemáticos de drogas. Si bien en términos generales el uso de ayahuasca resulta seguro, también su

potencial riesgo, usos indebidos o abusos por parte de quienes la administran son posibles. Las prácticas ayahuasqueras están en aumento en el país, y a pesar de la no regulación, los usos de la misma no se detienen.

Por otra parte, dentro del conjunto de grupos usuarios de ayahuasca existe al menos uno (la iglesia daimista Céu de Luz) que, en primer lugar, se define como una religión. Esto no necesariamente sucede en el resto del campo ayahuasquero, donde la identificación con la categoría religión es compleja y mucha veces se busca escaparle a ese término. Tenemos entonces una religión legítima, reconocida en Brasil y otros países, registrada debidamente en Uruguay (aunque aquí no existe un registro específico para las instituciones religiosas, sino que las mismas pueden optar por constituirse como organizaciones civiles como cualquier otra), a la cual le está siendo vedado el acceso legal a su sacramento. La no intervención en materia religiosa (por ejemplo, la no regularización de las instituciones religiosas) por parte del Estado uruguayo responde a una particular acepción de la laicidad del mismo modo en que parecería estar operando frente a las posibilidades regulatorias de una sustancia como la ayahuasca, aun fuertemente asociada a su halo sagrado.

Imaginemos por un instante que las hostias que se administran en las iglesias católicas del Uruguay provengan del extranjero por una imposibilidad de producción local de hostias. Este es el caso de la ayahuasca, para cuya elaboración son necesarias plantas que no se desarrollan adecuadamente en nuestro clima. Supongamos entonces que nuestro contenedor de hostias es detenido en el puerto y que por lo tanto, las iglesias se quedan sin hostias. ¿Qué sucedería? O para plantear un ejemplo real, pensemos en la llamada ley seca que prohibió tan fuertemente el consumo de alcohol en Estados Unidos pero que no impidió continuar con el uso ritual del mismo en los ámbitos de iglesias cristianas, aunque es claro que la ayahuasca no es lo mismo que el vino ni que las hostias. No es mi intención hacer un planteo relativista extremo ni apologético de la ayahuasca, sino identificar zonas de disputas por las identificaciones que desbordan lo religioso y pueden ser entendidas en términos culturales en sentido amplio.

Conclusiones

Resulta claro que lo religioso ha vuelto a tener un lugar de gran relevancia en Uruguay. Las posibilidades de poner en tensión las identificaciones, valores y prácticas de las diferentes colectividades en la arena pública reflejan una ampliación de las libertades para hacerlo. Pero las alteridades no se producen únicamente a través del componente religioso. La laicidad responde también a la libertad de conciencia, o es también “factor de democracia”.

Aunque es necesario señalar la especificidad del concepto de laicidad y sus sentidos más restrictos (separación de iglesias y Estado), cabe detenerse en las ideas asociadas a él, donde la laicidad desborda lo estrictamente jurídico o específicamente vinculado a lo religioso y se convierte en un significativo vacío sobre el cual orbitan disputas por las identificaciones y su presencia pública democrática. La laicidad se relaciona también con la “libertad de cultos” y es un factor importante en la ecuación igualdad-diversidad. Hay que observar entonces las formas en las que se expresan los mecanismos de identificación y de producción de diferencias para comprender el profundo alcance que el concepto de laicidad puede adoptar.

El concepto de laicidad resulta de la historia particular de los vínculos modernos entre Iglesia Católica y Estado. Sin embargo, entendida en un sentido más amplio, conduce a la inclusión de perspectivas que relativicen la hegemonía del propio concepto, dando lugar, justamente, a las libertades plenas de conciencia. Un punto importante es que las búsquedas e identificaciones de lo religioso no necesariamente se presentan bajo las mismas formas institucionales conocidas -aunque esto también sigue sucediendo, por supuesto. El desafío está, entonces, en poder comprender las dinámicas contemporáneas de producción de identificaciones (incluso “religiosas”) y ampliar las posibilidades analíticas que permitan un mejor discernimiento para poder ver religión allí donde parece no haberla, y para no querer verla allí donde no necesariamente está.

Antes de buscar definiciones sustancialistas de religión, resulta interesante pensar los términos religión y cultura como mecanismos identificatorios en búsqueda de legitimaciones sociales. Ambas podrían ser pensadas, más que como cosas en *sí mismas*, como categorías vacías móviles según las relaciones de fuerzas coyunturales. Lo mismo sucede con la categoría droga.

Pensar en religión, cultura y droga en los términos sugeridos nos desvela las *prácticas en sí mismas* y sus mecanismos de legitimación, y es a esto a lo que debe atenerse el celo de la perfectible democracia. En Uruguay se utiliza ayahuasca en diferentes ámbitos, algunos identificados con la idea de religión, otros con impronta más terapéutica, otros de carácter más circunstancial. No hay consenso entre grupos donde se utiliza ayahuasca en Uruguay respecto a posibles caminos regulatorios.

Lo cierto es que el paradigma hegemónico durante el siglo XX de “guerra a las drogas” las ha demonizado y prohibido. Entrado el siglo XXI y ante un notorio cambio de paradigma en torno a las temáticas de drogas y en un marco de derechos humanos y libertades individuales y colectivas, los enteógenos pasan a ser elementos aglutinadores de procesos de identificación cultural, religiosa, y también herramientas terapéuticas de diferente orden, además de articular

importantes negocios también. ¿Qué hacer entonces con los enteógenos? ¿Hay que regularlos? ¿Cómo? ¿Qué aspectos deberían tenerse en cuenta en su regulación? Ampliar el debate en torno a la laicidad hacia estos temas podría abonar territorio fértil para profundizar las libertades. Mientras tanto, la ayahuasca retenida en la Aduana sigue allí, sin haber llegado nunca a su destino.

Referencias citadas

- Apud, I. 2015. Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach. *Anthropology of Consciousness* 26 (1):1-27.
- _____. 2013a. *Ceremonias de Ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Universidad Nacional de Lanús.
- _____. 2013b. El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*. (38): 57-83
- Bayce, R. 1992. Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas. Cuadernos de Marcha. *Tercera Época*. (68): 2-14.
- Bone, M. 2014. From the Sacrilegious to the Sacramental: A Global Review of Rastafari Cannabis Case Law. En: B. Labate y C. Cavnar (eds), *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. pp. 89-109. London: Springer.
- Bourgogne, G. 2011. "One Hundred Days of Ayahuasca in France: The Story of a Legal Decision". En: Labate, B. y Jungaberle, H. (Orgs.) *The internationalization of ayahuasca*. pp. 353-363. London: Lit Verlag.
- Caetano, G. y R. Geymonat. 1997. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus.
- Caetano, G. 2013. Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista. *Cultura y Religión*. 7 (1): 116-139.
- Carozzi, M. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Educa.
- _____. 1999. La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*. 9 (18): 19-38.
- Casanova, J. 2006. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*. 8 (1-2): 7-22.
- Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD). 2010. Resolução Número 1. Diário Oficial da União, Nº17.
- Da Costa, N. 2009. La laicidad uruguaya. *Archives de sciences sociales des religions*. (146): 137-155.
- Frigerio, A. 2013. "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo". En: R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet

- (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Casa Chata.
- Groisman, A. 2013. "Salud, Riesgo y uso religioso en disputas por el estatus legal del uso de ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales en los Estados Unidos". En: B. Labate y C. Bouso (orgs.) *Ayahuasca y Salud*. pp. 245-265. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- _____. 2010. Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as fronteiras simbólicas entre texto jurídico e concepções religiosas. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP. Disponible en: neip.info
- Groisman, A. 2000. "Santo Daime in the Netherlands: An anthropological study of a New World Religion in a European Setting". Tesis de doctorado en Antropología. University of London. London.
- Guigou, N. 2012. "Textualidades cannábicas". En: *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. pp. 171-178. Montevideo: CSIC -UdelaR.
- _____. 2006. Religión y política en el Uruguay. Civitas. *Porto Alegre*. 6 (2): 43-54.
- Haber, R. 2011. "The Santo Daime Road to Seeking Religious Freedom in the USA". En: B. Labate, y H. Jungaberle, (Orgs.) *The internationalization of ayahuasca*. pp. 301-317. London: Lit Verlag.
- Heelas, P. 2006. Challenging Secularization Theory: The Growth of "New Age" Spiritualities of Life. *The Hedgehog Review* 8 (1-2): 46-58.
- _____. 1993. The new Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern. *Religion* (23): 103-116.
- INCB. 2013. *International Narcotics Control Board. Report*. New York: UN.
- Labate, B. 2012. Paradoxes of ayahuasca expansion: the UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion. *Drugs: education, prevention and policy*. 19 (1): 19-26.
- _____. 2011. Comments on Brazil's 2010 Resolution Regulating Ayahuasca Use. Curare. *Journal of Medical Anthropology*. 34 (4): 257-304.
- _____. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- Labate, B. y H. Jungaberle (orgs). 2011. *The internationalization of ayahuasca*. Lit Verlag, London.
- Luna-Porras, L.E. 2018. Plantas Sagradas Amerindias. Persecución y renacimiento. *Cultura y Droga*. 23 (25): 85-105.
- Maclure, J. y C. Taylor. 2011. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza.
- MacRae, E. 2008. "A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca". En: *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EdUFBA.
- Magnani, J. 2005. Xamãs na cidade. *Revista USP*. (67): 218-227.
- Menéndez, G 1997. Crisis del Uruguay laico-racionalista: nuevas religiones y cultura holística. *Cuadernos del Claeb*. (22): 78-79.
- Oliveira, I. 2007. "Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação". Tesis de doctorado en Historia -Universidade de Brasilia. Brasilia.

- Oro, A., E. Tavares y J. Scuro. 2017. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras. *Religião e Sociedade*. 37(2): 229-253.
- Oro, A. y J. Scuro. 2013. El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Nordan Montevideo. (11): 23-36.
- Oro, A. y C. Steil. 1999. *Globalização e religião*. Vozes: Petrópolis.
- Oro, A. 1993. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. *Cadernos de antropologia*. 7-38.
- Ott, J. 1998. *Pharmacophilia. O los Paraisos Naturales*. Barcelona: La liebre de marzo.
- Piñeiro, J. 2000. *Psiconautas. Exploradores de la conciencia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Ruck, C. et al. 1979. Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs* 11 (1-2): 145-146.
- Sanchis, P. 1999. O campo religioso contemporaneo no Brasil. En: A. Oro, y C. Steil (orgs), *Globalização e religião*. Vozes. Petrópolis.
- Schultes, R.E. y A. Hofmann. 2000. *Plantas de los dioses*. México: FCE.
- Scuro, J. 2018. "Interpellations and Challenges in the Neoshamanic and Ayahuasca Fields in Uruguay". En: B. Labate y C. Cavnar (eds.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora*. Appropriation Integration and Legislation. London: Routledge.
- _____. 2016. *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. 2012a. Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai. *Debates do NER*. 13(21): 151-180.
- _____. 2012b. *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Scuro, J., V. Sánchez Petrone e I. Apud. 2013. Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. (11): 55-69.
- Scuro, J. y R. Rodd. 2015. Neo-Shamanism. *Encyclopedia of Latin American Religions Springer*. 1-6.
- Scuro, J, e I. Apud. 2015. Aportes para un debate sobre la regulación de la Ayahuasca en el Uruguay. *Anuario de Antropolgia Social y Cultural en Uruguay*. (1): 35-50.
- Scuro, J, G. Giucci y S. Toreterola. 2018. Camino Rojo from Mexico to Uruguay. Spiritual leaderships, trajectories and memory. *International Journal of Latin American Religions*. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s41603-018-0055-4>
- Stuckrad, K. 2002. Reenchanted nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*. 70 (4): 771-799.
- Taylor, Ch. 2015. *La era secular*. Tomo II. Barcelona: Gedisa.

Has vist la llum? Diàlogos contemporàneos con el mundo invisible en el Baix Empordà¹

SIBILA VIGNA VILCHES

Historias de brujas, fantasmas y aparecidos

El Baix Empordà ha sido un escenario prolífico de circulación de leyendas sobre apariciones, hechos sobrenaturales y lugares “encantados”. Un terremoto en la población de Cruïlles en 1527, meticulosamente descrito por el notario de la población como un ataque de los malos espíritus, los extraños bramidos del estanque de Pals y el grito espectral de una mujer asesinada por los piratas en la Cala del Crit, son algunas de las historias que forman parte del imaginario comarcal. Del mismo modo, las narraciones sobre brujería advertían a la comunidad de los poderes demoníacos que hombres y mujeres señalados ejercían sobre el mundo visible y el invisible. Determinados enclaves, como La Plaça de les Bruixes de Sant Sadurní del Heura y el Saplà de la Bruixa de Fitor, servían de escenario para los aquelarres. En Torroella de Montgrí, la denominación de la Torre de les Bruixes remite a un enfrentamiento entre las hechiceras de la región y el rey Pere el Cerimoniós (Martin i Roig 2004) y en Sant Feliu de Guíxols el pajarraco de hierro de Can Barraquer recuerda a los vecinos el castigo recibido –tormentas y pestes mediante– por el maltrato que los niños del pueblo infligieron a una anciana bruja de la comunidad (Martín 2012).

En los pueblos marineros se escuchaban historias sobre sirenas que habitaban las profundidades del Mediterráneo. En el interior de la comarca los relatos describían fugaces visiones de duendes, *goges* y hadas, habitantes de bosques, estanques y

1 Original tomado de: Vigna Vilches, Sibila. 2013. Has vist la llum? Diàlogos contemporàneos con el mundo invisible en el Baix Empordà. *Revista de recerca i formació en antropologia*. N. X. Barcelona. La investigación, a la que se refiere el texto que sigue, ha contado con una subvención otorgada por la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals de la Generalitat de Catalunya a través del Institut Català d'Antropologia. Asimismo, en el contexto del estudio realizado, agradezco las valiosas aportaciones y sugerencias de William A. Christian y Manuel Delgado Ruiz.

ríos. Los monumentos megalíticos –la Cueva de Daina y el Menhir de la Murtra de Romanyà de la Selva, entre otros– se vinculaban al diablo, las brujas y los duendes (Aracil 2002, Roma y Casanovas 2002). En Palamós y en Calonge, se rumoreaba acerca de la existencia de túneles secretos que facilitaban la ocultación y la huida en caso de ataques (Martín i Roig 2009) y, hasta hace pocos años, algunos ancianos de las Gavarres aseguraban la existencia del pueblo de Centfocs, aparentemente desaparecido sin dejar evidencias materiales o documentales de su presencia (Cortadellas 1996).

Frecuentemente, las leyendas sobre hechos fantásticos vehiculaban preocupaciones sobre los muertos y el más allá. En el Baix Empordà, los cadáveres de los ahogados regresaban a la costa el día de los difuntos (Amades 1985 [1950-1956]) y, al igual que en el resto del territorio catalán, las almas en pena visitaban a los vivos, especialmente el día de Todos los Santos, cuando tenían veinticuatro horas de permiso para verificar si los suyos aún les recordaban.

Joan Amades registró numerosos relatos o leyendas que daban cuenta de las costumbres y creencias catalanas vinculadas a la muerte. Las almas de los difuntos –normalmente provenientes del purgatorio– podían tomar la forma de estrellas, nubes, pájaros, reptiles, arañas, abejas u otros animales. Múltiples detalles o acciones cotidianas de los vivos –barrer la casa por la noche, cerrar las puertas con llave, calentar agua sin sal, dejar que se apagara el fuego o el candelil... – tenían la capacidad de hacer sufrir, convocar o enfurecer a las ánimas en pena. Mediante actos piadosos y rogativas los familiares podían contribuir a la salvación o condenación definitiva de los difuntos en situación de espera. En presencia de un espectro convenía tomar ciertas precauciones. La persona que se encontrara en tal circunstancia debía resguardarse dentro de un círculo, hacer la señal de cruz e interrogarle acerca de su identidad y el motivo de su visita. Puesto que los espíritus podían provenir ocasionalmente del infierno, se consideraba útil utilizar amuletos –como las cruces o los anillos hechos con huesos de muerto– que tenían la capacidad de proteger a su portador de potenciales influencias malignas (Amades [1969] 1980).

Van Gennep ([1914] 1982) definió las leyendas como narraciones que parecen tener un fundamento histórico y en las que existen indicaciones precisas sobre lugares y personajes. Verídicas o no, las leyendas forman parte de las representaciones de los pueblos integrando el acervo de lo que se ha denominado “cultura popular”. Es así que, por un lado, las narrativas sobre hechos sobrenaturales forman parte de los instrumentos implicados en la reproducción de los valores y prácticas sociales de cada comunidad. Por otro lado, a menudo se configuran como mecanismos de la cultura popular involucrados en la supervivencia de las clases campesinas y trabajadoras, la resistencia a la ofensiva represiva de la iglesia post reforma –en contra de las supersticiones y las costumbres licenciosas– y la respuesta a las formas de cultura “cultas” impuestas por las clases dominantes (Martínez Shaw 1985). Asimismo, comprometidas

con la posibilidad del diálogo con los mundos invisibles, las leyendas denominadas “fantásticas” forman parte de un ciclo dinámico de cuestiones, preocupaciones y experiencias de las sociedades que renuevan y actualizan códigos y pautas en función de marcos de referencia temporales y espaciales.

¿Qué nos cuentan las historias de fantasmas?

Las narrativas de contacto con espíritus y entidades invisibles forman parte del entramado cultural, la memoria y la identidad de las comunidades. La cultura no está en el origen de este tipo de experiencias, pero es fundamental para describirlas, interpretarlas y transmitir las. Las descripciones y narraciones juegan un papel significativo en el surgimiento de determinadas tradiciones y quienes han tenido estas experiencias las han incorporado racionalmente a su visión del mundo (Hufford 1982). Frecuentemente, esta clase de percepciones constituye una fuente de atracción o satisfacción para los hombres y mujeres receptores.

Los estudios de referencia localizan las percepciones de entidades fantasmales –espectros, aparecidos, presencias o energías– en ámbitos vinculados a prácticas y creencias religiosas, muerte y rituales funerarios, dinámicas identitarias, lecturas del pasado, memoria individual y colectiva, resistencia al poder o relaciones de parentesco. Los fantasmas se diferencian de los espíritus poderosos, de los dioses y de los ancestros, representando frecuentemente categorías de seres desclasados, liminales, ánimas en tránsito entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Acuden desde los terceros lugares –el purgatorio surgido en la Edad Media como lugar de tránsito (Le Goff 1985, Schmitt 1994) o las reediciones más actuales vinculadas a dimensiones invisibles de las narrativas new age conformando “espacios de espíritus” (Davies 2010)– para relacionarse con los vivos, dar mensajes, solicitar favores o reclamar deudas pendientes. No son los dioses, sino la sociedad de los vivos quien tiene la potestad de proporcionar descanso a los difuntos (Christian 2011) o domesticar a las almas salvajes convirtiéndolas en *genius loci* o en espíritus protectores de la comunidad (Kwon 2008, Cátedra 1988).

Por otro lado, algunos fantasmas son en sí mismos retazos de pasados siniestros –memorias colectivas de la violencia silenciadas por las narrativas de los vencedores– que vuelven al presente en busca de venganza o redención (Mueggler 2001, Kwon 2008) como emergencia de la “parte de la sombra” de la historia (Foucault 1992). Frecuentemente la memoria de los fallecidos que sufrieron “malas muertes”, y requieren identificación, integración y reubicación en la sociedad de los muertos, está en la base de muchas historias de aparecidos.

Los relatos sobre visiones, audiciones y otras percepciones de entidades fantasmales describen experiencias sensoriales que tienen las personas en estado

consciente y en ausencia de estímulos externos y materiales (Luhmann 2011). En los Estados Unidos, una encuesta realizada en 2009 reveló que casi tres de cada diez estadounidenses afirmaba haber tenido una experiencia personal con un muerto o con un fantasma (Pew Forum 2009). Del mismo modo, Agneta Grimby (1993, 1998) detectó una frecuencia significativa de visiones y percepciones de los cónyuges fallecidos recientemente entre ancianos suecos de más de 70 años. Por otro lado hombres y mujeres occidentales mantienen relaciones diversas con seres sobrenaturales, solicitando orientación a entidades angelicales y “seres de luz”, o protegiéndose de entes o energías negativas provenientes de espacios ambiguos vinculados a las nuevas formas de espiritualidad (Prat 2012).

La modernidad no ha despojado al individuo de su necesidad de creer. Tanto el mito de un supuesto declive de las religiones vinculado a un avance imparable de las ciencias, como el de la supuesta irreversibilidad de la secularización de las sociedades contemporáneas están siendo actualmente fuertemente cuestionados (Griera 2014) por el surgimiento de movimientos y grupos que buscan nuevas formas de adhesión a lo sagrado y respuestas a las preguntas fundamentales sobre el sentido de la vida y de la muerte. Estas búsquedas transitan una diversidad de caminos que incluyen innovadoras creencias y prácticas vinculadas, por ejemplo, a la heterodoxia en las iglesias tradicionales, a las nuevas espiritualidades o a la búsqueda proactiva de respuestas elaboradas con apelaciones al bagaje conceptual de la psicología o de la física cuántica.

En este contexto, en los apartados siguientes me referiré a las prácticas y creencias de un grupo dedicado a la experimentación y a la búsqueda de contacto con entidades invisibles o “fenómenos paranormales” en el territorio catalán, con especial incidencia en la comarca del Baix Empordà. El grupo en cuestión, al que denominaré *Sociedad Paracientífica*,² constituye una muestra representativa de un significativo y creciente número de personas que comparten y debaten sugerentes narrativas sobre el contacto con los muertos y las dimensiones invisibles, elaboradas con elementos provenientes de la espiritualidad y de la ciencia, a fin de proporcionar respuestas a preocupaciones fundamentales de la existencia humana habitualmente ausentes de las agendas de los estamentos tradicionales del “conocimiento científico” y las instituciones religiosas.

Antiguos y nuevos espiritistas

En Cataluña, los hombres y mujeres vinculados a la experimentación con el más allá suelen ser admiradores de veteranos divulgadores de los fenómenos paranormales como Fernando Jiménez del Oso, Sinesio Dardell, Pedro Amorós

2 Nombre ficticio.

y Andreas Faber Kaiser; seguidores y críticos de comunicadores actuales como Sebastià D'Arbó e Iker Jiménez; lectores de Allan Kardec, Ervin Laszlo, Víctor Sueiro y de diversos autores vinculados al misterio, a las nuevas espiritualidades, la física cuántica y la parapsicología. No se puede dejar de reconocer en estos grupos la herencia directa o indirecta de los trabajos de la pionera Society for Psychical Research, fundada en Londres en 1882, liderada por la Universidad de Cambridge y de la que formaron parte Sigmund Freud, Carl Jung, Arthur Conan Doyle, William Gladstone o William James entre otros (McCorristine 2010), las actividades espiritistas de Helena Blavastky y Henry Olcott y el auge del espiritismo en Estados Unidos y Europa. En España, el espiritismo prendió significativamente, desde la segunda mitad del siglo XIX, entre los comerciantes –a menudo asociados con la masonería– pero circulaba también entre las clases populares, de donde frecuentemente provenían quienes actuaban como médiums. Asimismo, anarquistas, republicanos, científicos e intelectuales progresistas entablaron diálogos con los espíritus buscando el contacto con amigos y parientes, un significado a la muerte y respuestas a cuestiones sociales y políticas. Como parte de la búsqueda de estrategias de resolución de cuestiones concretas del mundo terrenal, grupos de anarquistas catalanes desarrollaron actividades espiritistas desde el siglo XIX hasta el final de la guerra civil, por medio de las cuales vivos y muertos dialogaban sobre alternativas transformadoras para la construcción de una sociedad más justa e igualitaria (Horta 2004). Por otra parte, el espiritismo integró un abanico de corrientes que a finales del siglo XIX, de la mano de un nuevo humanismo, pretendían plantear respuestas alternativas a los modelos católicos y conservadores de entender e interpretar el mundo.

Los miembros de Sociedad Paracientífica identifican su objetivo en la investigación de fenómenos *paranormales*, que definen como experiencias que “no tienen explicación natural” o que “están más allá de lo normal”. Conocidos popularmente como *cazafantasmas*, personas y grupos de contextos geográficos diversos desarrollan experiencias y prácticas semejantes al grupo estudiado, dentro de un ámbito más amplio que suele denominarse genéricamente “el misterio”, junto a temáticas vinculadas al esoterismo, la ufología o los enigmas históricos y religiosos. Sus integrantes obtienen formación, información y contactos a través de Internet y las redes sociales vinculándose en entornos espaciales amplios demarcados sobre todo por el uso de lenguas comunes. Algunos especialistas del misterio se dedican de manera intensiva a esta actividad, obteniendo recursos económicos de publicaciones, programas de radio y televisión, cursos y conferencias. Otros, como el grupo objeto de la investigación, se definen como aficionados que dedican horas libres y recursos propios a las lecturas, las sesiones de experimentación y la difusión de sus hallazgos a través de las redes sociales.

La actividad principal de Sociedad Paracientífica es la búsqueda y la acumulación de “pruebas” del contacto con las entidades invisibles. Bajo esta premisa, sus

integrantes dedican la mayor parte de los esfuerzos a la realización de sesiones de experimentación en los lugares escogidos. Adicionalmente, difunden sus hallazgos y experiencias en las redes sociales y, ocasionalmente, atienden a medios de comunicación catalanes, españoles y latinoamericanos. El grupo, constituido por dos mujeres y cuatro hombres de edades comprendidas entre los 24 y los 45 años, funciona desde hace más de cuatro años con una media de dos incursiones mensuales de experimentación. Sus miembros, con dedicaciones profesionales diversas, utilizan predominantemente el catalán como lengua de comunicación del grupo y el castellano para la difusión de sus actividades.

Se consideran aficionados “serios” en el terreno de la investigación paranormal. Las narrativas de los informantes identifican la seriedad con la honestidad en la difusión de los hallazgos, con los métodos de trabajo fundamentados en las tecnologías de registro y medida y, sobre todo, con la no dependencia de actividades lucrativas en el ámbito. Consideran que gran parte de las experiencias de contacto con entidades fantasmales –divulgadas por conocidos profesionales del misterio– son “exageradas” y poco dignas de crédito, en función de su sometimiento a las exigencias del creciente mercado de consumo del fenómeno paranormal:

Iryna³: Ho expliquen tan real... que si els veuen, que si els escolten, que si parlen amb ells... No sé, el veia molt irreal perquè estem... No sé, quan fa que estem amb això? I cada nit que hem sortit no hem parlat ni amb ells, no hem pogut veure'ls ni... Saps?

Las personas integrantes del grupo describen experiencias “extrañas” del pasado, ocurridas en su entorno próximo, que están en el origen de su iniciación en el tema. Las interpretaciones de las experiencias individuales y de las vivenciadas colectivamente identifican apelaciones a la ciencia y a la espiritualidad, adjudicando etiquetas a cada miembro en función de los niveles de adhesión a uno o a otro sistema de explicación. Algunos miembros del grupo son etiquetados como espirituales y otros como *científicos*. En este contexto, es necesario destacar que ninguna de las personas del grupo se reconoce como “creyente” o “practicante” de una iglesia determinada. La espiritualidad se identifica con aptitudes personales vinculadas a la “sensibilidad” y la capacidad de “conectar” con el lugar escogido para la experimentación y con sus habitantes invisibles. Como contrapartida, el aspecto científico se identifica con un grado más elevado de “escepticismo” y una mayor predisposición a juzgar críticamente la fiabilidad de los resultados obtenidos.

3 Seudónimo de una integrante del grupo.

Experimentos con fantasmas del siglo XXI en el Baix Empordà

Las investigaciones de Sociedad Paracientífica consisten en sesiones de experimentación en edificios o enclaves naturales del Baix Empordà.⁴ Usualmente, las expediciones son nocturnas con el objetivo de minimizar el impacto del sonido ambiente de los espacios urbanos. La selección de la localización responde a dos tipos de criterios: lugares vinculados a narraciones sobre fenómenos inexplicables o sitios considerados propicios por la historia, la relación con muertes o hechos de violencia. Obtienen los datos de hemerotecas, bibliotecas públicas, contactos personales y redes sociales. Las leyendas locales, en su condición de historias que remiten a hechos acaecidos, constituyen también una de las fuentes de información del grupo. Del mismo modo, son numerosos los relatos de sucesos obtenidos de personas que se acercan al grupo para explicar sus experiencias “raras” y sus incertidumbres al respecto:

Pere⁵: Estás viviendo en casa con la familia, por ejemplo, y de repente pasa algo... ¿esta madre se lo dirá a su marido y a sus hijos lo que le ha pasado?, ¿o no se lo dirá para que no la traten de...? Porque dirá... “¡Ostia!, esas cosas no las comento. ¿A quién se las comento? Pues a gente que está en el tema, que no me traten de loca” [...] Conozco muchos casos y la gente necesita expresarse.

Conforman el equipo de experimentación diversos objetos tecnológicos –grabadoras, cámaras, ordenadores, luces, medidores de campos magnéticos, detectores de movimiento– y otros más *artesanales* –una pelota de porexpan, cascabeles, péndulos, una tabla *ouija*– que se emplean de formas creativas para facilitar la detección y/o la comunicación de las entidades fantasmales. Al igual que en las narrativas recogidas por Joan Amades, algunos miembros del grupo utilizan determinados anillos, colgantes y minerales como protección contra potenciales energías negativas.

Las actividades desarrolladas en el lugar escogido incluyen usualmente la realización de “barridos fotográficos”, sesiones cortas de registro de imagen y sonido, así como experimentos diversos propuestos por los miembros del grupo. Los resultados positivos –la aparición de voces o sonidos en los registros digitales, por ejemplo– inducen a continuar la experimentación en el mismo lugar y la ausencia de actividad *paranormal* a buscar otra ubicación en el mismo enclave.

4 Aunque las actuaciones de Sociedad Paracientífica abarcan un entorno geográfico más amplio, cuando se inició la observación participante, el grupo llevaba más de dos años trabajando de manera intensiva en localidades del Baix Empordà. Por este motivo, esta comarca es el territorio de referencia de la investigación a la que se refiere el presente artículo.

5 Miembro del grupo (seudónimo).

Las sesiones de registro de imagen y sonido representan la entrada de los participantes en un espacio liminal: el momento cumbre de la posibilidad del contacto y del diàlogo. El acceso, la permanencia y la salida de este umbral responden a un ritual grupal, aprendido y reelaborado a partir de las experiencias propias, de las prácticas de otros y de las narrativas televisivas y cinematogràficas. Los participantes ocupan posiciones distribuyéndose en un espacio que les permite mantener el contacto visual con los demás. La iluminación suele ser escasa; apenas la necesaria para controlar los aparatos y vislumbrar el entorno. Se habla poco y en voz baja; la comunicaci3n se realiza a trav3s de miradas y gestos m3nimos. Cuando comienza la sesi3n los aparatos graban y los integrantes del grupo se mantienen pràcticamente inm3viles. Interrogan a los esp3ritus en castellano y en català. En ocasiones se utiliza para obtener datos adicionales. El tono de voz que se utiliza para dialogar con las entidades invisibles es lento y pausado. Se intercalan preguntas y pausas para dejar lugar a las posibles respuestas.

Algunas preguntas son generales y buscan determinar la existencia de alguna presencia, esp3ritu o energ3a: *Hi ha algu?*, *¿qu3 hora es?*, *¿en qu3 a3o estamos?* Otras intentan identificar alguna caracter3stica del posible interlocutor: *Com et dius?*, *vas morir aqu?*, *¿qu3 edad tienes?*, *vols jugar?*, *ets un monjo?* Se plantea asimismo la posibilidad de prestar ayuda a quienes se encuentren perdidos o en estado de confusi3n: *et podem ajudar?* Pero, en este diàlogo con lo invisible, quizàs lo màs importante para el grupo es que las entidades ofrezcan alguna pista, aunque sea ínfima, sobre las cuestiones significativas que les preocupan: *qu3 és la mort?*, *vas patir?*, *has vist la llum?*

Las expediciones suelen introducir innovaciones para contrastar resultados obtenidos en funci3n de estrategias diversas. Uno de los experimentos realizados durante el periodo de observaci3n consistió en el aislamiento individual de cada participante en una habitaci3n oscura, monitoreada con luz infrarroja, càmaras de video y grabadoras de audio. La experiencia –que ten3a como objetivo comprobar si el aislamiento pod3a atraer “el fen3meno”– fue considerada exitosa porque proporcion3 algunas psicofon3as y m3ltiples imàgenes esféricas y luminosas en movimiento, visibles en el monitor de las càmaras, que los experimentadores del misterio denominan “orbes”.

Los resultados de las sesiones no son prolíficos ni contundentes “como en la televisi3n”, se3alan los informantes. Expresan la convicci3n de que “el fen3meno existe” y esgrimen como argumento las experiencias registradas durante una cincuentena larga de expediciones. Identifican el objetivo de su actividad con la b3squeda de explicaciones convincentes a las voces grabadas y demás sucesos inexplicables: *de d3nde* provienen y *qu3* o *qui3nes* los producen. Fundamentalmente relacionan estos resultados con fen3menos paranormales, energ3as o almas que se han perdido aunque, tal como comentar3 màs adelante,

algunas de sus interpretaciones recurren a la física cuántica y a los poderes desconocidos de la mente.

Las percepciones de las entidades fantasmales pueden recibirse a través de los sentidos o *mediadas* por objetos de comunicación. Si bien el “fenómeno” pocas veces se deja ver, algunos integrantes del grupo describen visiones fugaces: una neblina blanca, una sombra o la imagen de un monje, por ejemplo. Más frecuente que las visiones es el registro en video o la fotografía de círculos luminosos, denominados “orbes”, que se vinculan a la presencia de espíritus o energías. Otras percepciones incluyen síntomas físicos de los experimentadores. Es así que dolores de cabeza, malestares, vómitos o sangrados de nariz, sobrevenidos repentinamente durante la sesión, se relacionan con las capacidades perceptivas de la persona afectada.

En referencia a las percepciones auditivas, el grupo narra la aparición de sonidos interpretados como golpes, pasos, tarareos, llantos, palabras o frases producidos por algún fenómeno desconocido. Las *mimofonías* –sonidos percibidos en directo– son mucho menos frecuentes que las psicofonías. En la jerga paranormal, se denominan psicofonías a los sonidos imperceptibles para el oído que aparecen registrados en las grabadoras o cámaras de video. Un conjunto escogido de psicofonías constituyen los resultados mejor valorados por los informantes. Algunos registros obtenidos durante las expediciones observadas en mi investigación, en un monasterio del siglo XII del Baix Empordá, fueron interpretados como golpes de picapedrero, frases –“¡está aquí!”– o cánticos de mujeres acompañando los pasos de una marcha militar.

Las psicofonías suscitan entusiasmo, generan preguntas, debates e hipótesis diversas: ¿estamos en dimensiones diferentes o en universos paralelos?, ¿saben ellos que estamos intentando comunicarnos?, ¿intentan a su vez comunicarse?, ¿podrán escuchar lo que decimos? Cada resultado bien valorado parece, asimismo, compensar al colectivo la dedicación en horas y recursos y, sobre todo, alentar la esperanza de alcanzar una *prueba definitiva*. Una integrante del grupo comenta: “¿te imaginas que pudiéramos hablar con nuestros muertos?”⁶

Muchas de las frases o de las respuestas obtenidas en las psicofonías son, según la opinión del grupo, no pertinentes o descontextualizadas. Su interpretación sobre la falta de coherencia de las voces se vincularía a la confusión de los difuntos o quizás a desconocidas limitaciones físicas o normativas que impiden una comunicación fluida con el otro lado. En este contexto, son sugerentes las interpretaciones de los sonidos registrados como “frases inteligentes” que aluden a cuestiones significativas para los experimentadores. En esta línea, algunas de las

6 Montse (seudónimo).

voces inducen esperanzas e inquietudes sobre el final de la vida, sugieren que no todos los muertos conocen su condición e introducen la duda –magistralmente presentada en *Los otros* (Aménabar 2001)– sobre quiénes son los vivos y quiénes los muertos de la película.

Psicofonía obtenida en un cementerio, en el interior de una tumba antigua: Tinc que *marxar fora*...

Pregunta realizada en una sesión de experimentación, en un dolmen: *què és la mort?* Psicofonía: ¡¡*la paaazz!*!

Pregunta realizada en una sesión de experimentación, en un pueblo abandonado: Ets mort? Psicofonía: *Tu estàs morta!*

Psicofonía grabada en un antiguo edificio sobre una conversación entre los miembros del grupo: *Són morts i no ho saben*...

Por otro lado, la inmaterialidad de los fantasmas establece significativas relaciones con los objetos para relacionarse con el mundo material y con los vivos (Ladwig 2012). Algunos aparatos y artilugios son, por su naturaleza, herramientas de comunicación que actúan como médiums entre las dimensiones visibles y las invisibles, registrando imágenes, sonidos o mensajes del más allá. Este es el caso de la ouija, los cascabeles, el péndulo, las grabadoras y las cámaras.

También existen objetos cuya vinculación con el más allá es temporal y, casi que podría decirse, circunstancial. Movimientos inusuales o funcionamientos anómalos de aparatos son situaciones que pueden ser interpretadas como fenómenos paranormales. Las narrativas grupales describen, por ejemplo, puertas que se cierran, carpetas o papeles que caen de su sitio, descargas inusuales de baterías de cámaras y una muñeca a la que arrancan el chupete que activa el mecanismo automático del llanto. Los informantes se refieren a estos sucesos como posibles manifestaciones de entidades invisibles que expresarían intenciones, actitudes o mensajes vinculados a la presencia del grupo.

Dentro del espectro amplio de posibilidades relacionales entre inmaterialidad y materia, los experimentadores identifican ciertos objetos que guardan vínculos particulares con entidades fantasmales específicas. Para el grupo, son evidencias de ello las psicofonías de voces infantiles registradas junto al reloj antiguo de un museo o la voz grave y desesperada que escucharon “en directo” junto al cuadro exhibido de un difunto pintor local. La exégesis del grupo relaciona estos objetos con sus antiguos poseedores, creadores o usuarios, quienes permanecerían ligados a los mismos por sentimientos de apego o, quizás, por interacción de energías.

Raimon⁷: Potser un catalitzador, una mena de click per activar no sé què. Que una persona estigui molt enganxada amb un objecte i potser l'objecte és part de la persona o la persona és part de l'objecte... no sé com dir-ho. Pot transmetre o... Les psicofonies passen quan hi ha un objecte.

Por último, existen categorías de objetos especialmente susceptibles al contacto con los seres del más allá. Este sería el caso de un objeto ritual heterodoxo, consistente en un crucifijo *invertido* –con calaveras en el lugar de los clavos– señalado, por las autoridades eclesiásticas, como el causante de una serie de sucesos inexplicables en una antigua masía de Girona.⁸ En otro de los casos descritos por el grupo, un espejo de gran tamaño fue identificado como la posible puerta de entrada de un grupo de almas perdidas que –provenientes de un antiguo cementerio soterrado bajo la urbanización– habrían penetrado en una vivienda familiar provocando el pánico de sus habitantes.⁹

Es así que –recapitulando algunos de los aspectos de la investigación abordados en este apartado– apunto que las narrativas de los informantes de Sociedad Paracientífica sobre los “nuevos fantasmas” del siglo XXI se vinculan fundamentalmente a las percepciones experimentadas directamente a través del cuerpo y los sentidos y a las experiencias mediadas por la tecnología y los objetos materiales. Asimismo, un número significativo de las experiencias se producen en un contexto de creación y recreación de actividades –cuyo objetivo es la consecución de resultados en la búsqueda de contacto con el mundo invisible– que tienden a convertirse en prácticas rituales.

Interpretaciones y creencias

Los hombres y mujeres de Sociedad Paracientífica manifiestan más o menos adhesión a las explicaciones que circulan en el ámbito del misterio sobre el origen de las psicofonías, los orbes, las visiones y demás fenómenos identificados con la etiqueta de “paranormales”. Como resultado de sus experimentos e indagaciones, la teoría de las “impregnaciones” –que atribuye las psicofonías a la reproducción de sonidos del pasado– goza de escasa adhesión entre los informantes. Por otro lado, aunque no descartan del todo algunas hipótesis parapsicológicas que vinculan ciertos fenómenos inexplicables con potencialidades desconocidas de la

7 Seudónimo de un integrante del grupo.

8 Relato de Manel (seudónimo de un integrante del grupo).

9 El tema de los espejos como umbrales frecuentes de comunicación entre el mundo visible y el invisible es un tema frecuente en las narrativas vinculadas a fantasmas y aparecidos. Ver Vigna (2013).

mente, consideran que, en todo caso, sólo una parte de los fenómenos podrían explicarse a través de estas teorías.

Por otro lado, la observación del colectivo estudiado evidencia cierto grado de consenso sobre la relación entre los fenómenos inexplicables y las almas de los muertos. La extendida idea en el mundo occidental acerca de la condición liminal de determinados difuntos retenidos en dimensiones transicionales –como resultado de malas muertes, rituales funerarios inadecuados, cuestiones pendientes del pasado o apego a la vida terrenal– subyace, de manera significativa, a la cultura del grupo. Aunque algunos de sus integrantes explicitan dudas al respecto y los discursos estructurados¹⁰ contemplan diversas posibilidades interpretativas, las conversaciones informales y las prácticas evidencian las relaciones establecidas en esta línea. Esta perspectiva da sentido a las prácticas y narrativas más significativas en el ámbito grupal. Los informantes hablan de las voces y con las voces: “*ets mort?, vas patir?, vas viure aquí?, has vist la llum?...*”

Esta creencia, más o menos compartida, constituye asimismo el trasfondo del cual emergen un cúmulo de incertidumbres y aprensiones respecto a un más allá que, pese a las magras señales de su existencia, persiste en su negativa de darse a conocer, iluminarse o manifestarse de forma contundente.

Montse: Es otro mundo y supongo que se vive diferente y tendrán sus normas. Y yo creo que hay cosas que no se les permite. Y por eso nosotros no podemos llegar a ellos, ni ellos llegar a nosotros. Yo creo que es un mundo paralelo al mundo y existe ... A mí lo que me gustaría saber es quién se ha inventado todo esto. ¿Quién ha creado todo esto? ¿Y para qué?

Junto con las dudas, en ocasiones, la volubilidad de los datos registrados induce inquietantes sospechas sobre eventuales arbitrariedades e injusticias padecidas por los habitantes de ese mundo paralelo. En ese sentido, se refiere Albert¹¹, en primer lugar, a posibles injusticias padecidas por las almas que regresan al mundo de los vivos y, en segundo lugar, a una voz grabada en la cámara de video en donde el grupo escuchaba a una niña pequeña pidiendo ayuda.

10 El grupo posee unas narrativas o discursos estructurados contruidos a partir de las experiencias de entrevistas en medios de comunicación y de sus propias actividades de difusión en internet. Esta exposición pública induce a los informantes a actuar con cautela en referencia a la expresión de sus opiniones y la interpretación de sus hallazgos. En algún caso, el desacuerdo con determinados periodistas –relativo a la gestión de la información sobre las actividades y los casos presentados– les ha impelido a rechazar algunas propuestas de programas televisivos.

11 Seudónimo de un integrante del grupo.

El alma que está aquí, en teoría sigue aquí de una forma perpetua, porque se ha suicidado, porque ha muerto y no tenía a nadie... Esto es una crueldad... Y esa niña, de esa cinta “*On sou? Ajudeu-me!*” ¡Esto es cruel! Dónde está Dios? [...] Una niña ahí... ¿Qué ha hecho esta niña?

Asimismo, las narrativas del colectivo –no exentas del todo de la influencia de las ideas tradicionales sobre los espacios de transición vinculados al purgatorio– actualizan sus contenidos con apelaciones a la ciencia como sistema de explicación y de comprobación de aquello que constituía dogma de fe para las iglesias hegemónicas. Puesto que la creencia se asienta en experiencias propias o en narraciones que gocen de cierto grado de credibilidad –experiencias *vicarias* (Baker y Bader 2014)– la búsqueda de comprobación es un elemento fundamental para la misma. En esta línea, los procedimientos identificados con métodos científicos y el uso de tecnologías innovadoras aumentan la percepción de legitimidad de las narrativas sobre fenómenos paranormales. Aún así, quizás tampoco la ciencia ofrece a los miembros de Sociedad Paracientífica garantías de fiabilidad absoluta, en razón de su aparente desinterés, ineficacia explicativa o –peor aún– la posible ocultación de datos respecto a los umbrales entre la vida y la muerte o la posible existencia y supervivencia del alma. Pese a esta desconfianza, los conceptos más populares de la física cuántica¹², por ejemplo, proporcionan expectativas motivadoras a los experimentadores de fenómenos paranormales acerca de que los mundos invisibles podrían ser no sólo vislumbrados, sino también observados, medidos y comprobados científicamente.

A manera de conclusiones

Las experiencias y narraciones vinculadas a entidades invisibles, fantasmas y espíritus de los muertos continúan formando parte del entramado social de la comunidad catalana, adoptando formas culturales imbricadas en los nuevos contextos, creencias y preocupaciones. El inicio del artículo hacía referencia a algunas leyendas conocidas en el territorio del Baix Empordà sobre espíritus, fantasmas, brujas y demonios. Estas narraciones, con referencias a lugares, personajes y hechos acaecidos, contadas y transmitidas entre familiares y vecinos, contribuían a la reproducción y organización del orden social comunitario, pero también a la generación de estrategias de supervivencia frente a lo desconocido y a lo no domesticado. En este paisaje, en que las explicaciones de la geografía espiritual cristiana eran insuficientes para excluir el *más allá* de los territorios de la

12 Por ejemplo, los conceptos de *universos paralelos*, *multiverso*, *curvatura del espacio tiempo* o *agujeros de gusano* que permiten viajar entre dimensiones, se citan frecuentemente entre los aficionados a los fenómenos paranormales. Películas como *Contact* (Zemeckis 1997), *Y tú qué sabes?* (Arntz, Chasse y Vicente 2004) o la más reciente *Interstellar* (Nolan 2014), entre otras, han contribuido a difundir algunas teorías de la física cuántica.

incertidumbre,¹³ las historias sobre hechos sobrenaturales proveían a las personas de un conocimiento extraordinario sobre sí mismas y el entorno que les permitían convivir con un mundo invisible, confuso e inestable.

Actualmente, algunas historias de fantasmas y aparecidos, secuestradas por el mercado de consumo de los “temas paranormales”, privilegian el aspecto mediático que les acerca a las narrativas del cine y la literatura de terror. De un modo diverso –aunque sin escapar del todo a la seducción del *mercado paranormal*– las prácticas y narrativas del grupo estudiado, tal como las antiguas leyendas, evidencian incertidumbres, interpelaciones y potenciales resoluciones a cuestiones complejas a través de caminos heterodoxos y marginados de las fuentes de conocimiento tradicionalmente legitimadas. Frecuentemente menospreciadas por la cultura “cultura” y “académica”, en el pasado y en el presente, las narraciones sobre espíritus y fantasmas involucran proactividad y persistencia en la necesidad de organizar, de manera inteligible, los territorios confusos de las dimensiones invisibles.

La búsqueda de aproximación a lo sagrado genera rituales, fórmulas de diálogo y de acercamiento –pruebas de ensayo, error, acierto– cuya eficacia se pone a prueba en la *puesta en escena* de las sesiones de experimentación. Dentro y fuera del escenario de las sesiones, ciertos objetos parecen constituirse en mediadores del contacto. Mientras que algunos se resignifican como instrumentos de comunicación, otros aparecen involucrados en relaciones que confieren rastros de *materialidad* a entidades espectrales que carecen de ella como un rasgo esencial de su precariedad en el mundo de los vivos.

Creer, en este contexto, implica la experimentación del contacto –a través del propio cuerpo, de los objetos o de una experiencia vicaria– con las dimensiones invisibles. Creer, asimismo, no involucra un sistema dado de explicación del mundo y de la sociedad que acoge a vivos y a muertos, sino su elaboración en permanente construcción. En coherencia con las ideas durkhemianas sobre la condición divina de la sociedad, la creencia involucra, sobre todo, la participación en prácticas ritualizadas y la circulación de narraciones en el colectivo grupal y en una comunidad social extensa que se relaciona a través de Internet y de las redes sociales.

Los rituales, las pautas, la relación con los objetos *encantados* y las experiencias se crean, se aprenden, se valoran y se comparten en un ámbito amplio de la cultura

13 En este sentido, aunque la iglesia había intentado mantener el diálogo con los muertos en el área controlada del purgatorio, a finales del siglo XIX las narrativas al respecto evidenciaban que al menos tres tipos de difuntos podían regresar de manera puntual al mundo de los vivos: las almas del purgatorio, los fantasmas de la cultura popular y los espíritus convocados por el espiritismo (Cuchet 2005).

ghost hunting que, retroalimentada en los medios especializados, conforma una comunidad contemporánea de creyentes en los fantasmas cuyos antecedentes enraízan en una larga tradición social vinculada a particulares contextos temporales y espaciales. Actualmente, las actividades del grupo estudiado en las redes y los medios de comunicación, los relatos y las narraciones recogidas por los propios miembros y algunos estudios recientes dan pistas de la existencia de esta comunidad amplia y transnacional, conformada por individuos y colectivos, con una amplia base social en Cataluña, España, Europa y el continente americano.

Es así que “*Has vist la llum?*” es una pregunta que hacen los vivos a los muertos y que se hacen los vivos a sí mismos. La luz –símbolo de Dios y de vida eterna– en el imaginario cristiano, se resignifica en los escenarios espirituales contemporáneos con el interés suscitado a partir de la década de los ochenta por las ECM –Experiencias Cercanas a la Muerte– y las numerosas referencias al túnel por el cual el aspirante a difunto transita hacia la claridad que le espera al final del recorrido (Delgado 2010). Pero las noticias sobre la *luz* no sólo involucran la consabida esperanza de la salvación de las almas, sino también los valiosos indicios fragmentarios de un conocimiento definitivo para los experimentadores del misterio, mediado pero también negado, por confusas o incompetentes entidades espirituales.

Sin embargo, el contacto –aunque esporádico, filtrado, ambiguo– con la claridad del conocimiento genera euforia y entusiasmo colectivo. “¿Verdad que engancha?” preguntan y constatan los integrantes del grupo. Las psicofonías, las mimofonías, las sombras vislumbradas son arañazos en la pared infranqueable, indicios de lo sagrado, fragmentos arrancados en la oscuridad cuya seducción mayor quizás consista en la intuida certeza acerca de la limitada o imposible accesibilidad de lo que Rudolf Otto denominó el *mysterium tremendum et fascinans* ([1917] 2000).

Al margen de las ciencias legitimadas por el ámbito académico y de las iglesias hegemónicas, los creyentes tampoco se enfrentan a la tradicional disyuntiva entre ciencia y religión. Sus interpretaciones, dinámicamente creadas y recreadas, recurren a conocimientos de las ciencias o a conceptos vinculados a las nuevas espiritualidades y el esoterismo en función de su utilidad para comprobar, describir, interpretar e integrar culturalmente a los espíritus del mundo contemporáneo. Los experimentadores de fenómenos paranormales vehiculan nuevas emergencias asociadas a viejas preocupaciones sobre los habitantes y la organización de las dimensiones espectrales y fronterizas de la sociedad, integradas como un más allá que convoca a la prodigiosa reunión de los contrarios que despliegan los fantasmas: miedo y atracción, ausencia y presencia, muerte y supervivencia, materia y vacío, presente y pasado, luz y oscuridad...

Referencias citadas

- Amades, Joan. 1980 [1969]. *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona: Editorial Selecta.
- Amades, Joan. 1985 [1950-56]. *Costumari català. El curs de l'any*. Volum V. Tardor. Barcelona: Salvat.
- Amenábar, Alejandro. 2001. *Los otros* [película]. España-Estados Unidos: Cruise-Wagner Productions, Sogecine, Las Producciones del Escorpión.
- Aracil, Miquel G. 2002. *Guía maldita de Cataluña. Brujas, cataros, templarios, herejes y lugares malditos de Cataluña*. Barcelona: Editorial Bastet.
- Arntz, William, Betsy Chasse y Mark Vicente. 2004. *¿Y tú qué sabes?* [película]. Estados Unidos: Lord of the Wind Films.
- Baker, Joseph O y Christopher Bader. 2014. A social anthropology of ghosts in twenty-first-century America". *Social Compass* (61): 569
- Cátedra, María. 1988. *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*. Barcelona: Júcar Universidad.
- Christian Jr., William A. 2011. El reino de Cristo en la Segunda República. Una historia silenciada. Barcelona: Ariel.
- Cortadellas, Xavier. 1996. El poble dels Centfocs. Llegendes de les Gavarres. Tarragona: El Médol.
- Cuchet, Guillaume. 2005. *Le crépuscule du purgatoire*. París: Armand Colin.
- Davies, Douglas J. 2010. "Geographies of the Spirit World". En: J. Hockey, C. Komaromy y K. Woodthorpe, *The Matter of Death. Space, Place and Materiality*. pp. 208-222. Hampshire: Palgrave MacMillan,
- Davies, Owen. 2007. *The Haunted. A Social History of Ghosts*. New York: Palgrave MacMillan.
- Delgado, Manuel. 2010. "Los mundos intermedios entre la vida y la muerte. El caso de Lost (Perdidos)". Conferència al Museu d'Amèrica, Madrid.
- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- Gennep van, Arnold. [1914] 1982. *La formación de las leyendas*. Barcelona: Alta Fulla.
- Griera, Mar 2014. Més enllà del 'mite de la secularització': efervescència espiritual, identitats religioses i experiències transcendents. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (52): 43-65.
- Grimby, Agneta. 1993. Bereavement among elderly people: grief reactions, post-bereavement hallucinations and quality of life. *Acta Psychiatrica Scandinavica* (87): 72-80.
- Grimby, Agneta. 1998. Hallucinations following the loss of a spouse: common and normal events among the elderly. *Journal of Clinical Geropsychology* (4): 65-74.
- Horta, Gerard. 2004. *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984.

- Hufford, David J. 1982. *The terror that comes in the night. An experience-centered study of supernatural assault traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kwon, Heonik. 2008. *The Ghosts of War in Vietnam*. New York: Cambridge University Press.
- Ladwig, Patrice. 2012. Ontology, materiality and spectral traces: methodological thoughts on studying Lao Buddhist festivals for ghosts and ancestral spirits. *Anthropological Theory* 12 (4): 427–447.
- Le Goff, Jacques. 1985. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Luhrmann, Tanya M. 2011. Hallucinations and sensory overrides. *Annual Review of Anthropology* (40): 71-85.
- Martín, Miquel. 2012. *Llegendes de mar de la Costa Brava*. La Bisbal d'Empordà: Edicions Sidillà.
- Martín i Roig, Gabriel. 2009. *L'Empordà Històric. Llegendes*. Sant Vicenç de Castellet: El Farell.
- Martínez Shaw, Carlos. 1985. “La Historia de la cultura popular en l’Etat Moderna”. En: D. Llopart, J. Prat i Ll. Prats, *La cultura popular a debat*. pp. 15-23. Barcelona: Alta Fulla.
- McCorristine, Shane. 2010. *Spectres of the Self. Thinking about ghosts and ghost-seeing in England, 1750-1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mueggler, Erik. 2001. *The Age of Wild Ghosts. Memory, Violence, and Place in Southwest China*. Los Angeles: University of California Press.
- Nolan, Christopher. 2014. *Interstellar* [película]. Estados Unidos: Warner Bros, Syncopy, Paramount Pictures, Legendary Pictures, Lynda Obst Productions.
- Otto, Rudolf. [1917] 2000. *Lo santo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Pew Forum on Religion and Social Life. 2009. *Eastern, New Age beliefs widespread: many americans mix multiple faiths*. Washington D.C: Pew Forum on Religion & Social Life. <http://www.pewforum.org/2009/12/09/many-americans-mix-multiple-faiths/> [septiembre 2013]
- Prat, Joan (coord.). 2012. *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- Roma i Casanovas, Francesc. 2002. *Llegendes de la natura. Itineraris pel nostre patrimoni cultural*. Tarragona: El Mèdol.
- Schmitt, Jean-Claude. 1994. *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. París: Gallimard.
- Vigna, Sibila. 2013. “El teatro asombrado: apariciones y deudas del pasado en la ciudad de Salto, Uruguay”. Tesis de Máster no publicada, Universitat de Barcelona.
- Zemeckis, Robert. 1997. *Contact* [película]. Estados Unidos: Warner Bros.

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas: algunas dinámicas de movilidad entre los nikkeis del Vale do São Francisco¹

MARTÍN FABREAU

Introducción: una etnografía entre el Sertão do São Francisco y el resto del mundo

En este texto abordo un aspecto tratado en mi tesis de doctorado (Fabreau 2016), la cual es fruto de un proceso de trabajo etnográfico de cuatro años en la comunidad nikkei del Polo Petrolina-Juazeiro; un asentamiento ubicado entre los estados de Pernambuco y Bahía en la región conocida como *Vale do São Francisco* (VSF), conformado principalmente por descendientes de inmigrantes japoneses procedentes de São Paulo y Paraná, y dedicados a la agricultura irrigada. A su vez este trabajo se enmarca en un proceso mayor iniciado en el año 2008 cuando comencé a trabajar sobre la presencia nikkei en Pernambuco y su circulación desde una perspectiva antropológica en general y etnográfica en particular.

Si bien la pregunta rectora apuntó a dar cuenta de diversas estrategias asociativas, familiares e identitarias que están por detrás de la inserción y permanencia de este grupo étnico en el régimen productivo de la agricultura irrigada implementada en la región, una de las premisas que guio todo el proceso de etnográfico fue el hecho de que la colonia² japonesa brasilera en tanto grupo étnico tiene una historia de ciento diez años signada por dislocaciones dentro del país y hacia afuera, y que una serie de dinámicas de movilidad configuraban tanto la llegada de este grupo al lugar, como su salida y su permanencia. A todo esto, en contexto de trabajo

1 Original tomado de: Fabreau, Martín. 2019. Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas. *Dinámicas de movilidad entre los nikkeis del Vale do São Francisco*, Brasil. (11), 2: 340-355. Brasil.

2 Si bien en Uruguay para hablar de grupos étnicos inmigrantes se suele hablar de “colectividad”, en Brasil se utiliza el término “colonia”, y de hecho los propios japoneses se autodenominan de esa manera, de allí que opte por utilizar esta categoría.

de campo fueron haciéndose cada vez más visibles una serie de dinámicas de movilidad que guardan relación entre sí, y que organizan y configuran en gran medida la vida social y productiva de esta comunidad.

El polo Petrolina-Juazeiro en el semiárido brasileiro: movilidad de capitales y fuerza de trabajo

Seguramente lo primero que se asocie cuando se piensa en “Sertão”, es “sequía”, “lejanía”, “soledad”, deviniendo una especie lugar simbólico situado en las antípodas del Brasil modernizado (y urbano) del litoral. Quizás en gran medida con la publicación de obras como “Os Sertões” de Euclides da Cunha en 1902, ese vasto territorio imaginado de barbarie, lejanía y sequedad comienza a ser tomado en serio, a ser analizado y re contextualizado mostrando que ese sertão son muchos sertões y en él la diversidad de flora, fauna y grupos humanos es considerable.

En un interesante e interpelante ejercicio arqueológico (del saber y sus epistemes), o también en lo que podría considerarse como una “arqueología de la convivencia”, Mariana Moreira Neto (2013) muestra de manera contundente cómo han ido variando los discursos, significados, prácticas y políticas en relación al sertão nordestino, pasando de un universo simbólico signado por “sertão” y “seca” a otro en que “semiárido” y “convivencia” son los significantes emblemáticos; la idea básica que subyace es que al terminar por reconocerse que la sequía es un fenómeno cíclico e inexorable, el foco pasa de su erradicación a la convivencia con la misma. La autora establece que este cambio no es ni casual ni exento de dinámicas de poder, sino que por el contrario está entrelazado con criterios económicos y políticos basados en discursos y prácticas estatales de planificación y control social que comienzan a vislumbrarse ya en la década del cincuenta del siglo pasado.

Ya no será aquel sertão miserable y desesperante retratado por ejemplo en la obra de Graciliano Ramos o en las interpretaciones de Luiz Gonzaga, sino que será el Semiárido el que instaura un nuevo orden social (y un nuevo Orden del Discurso) y plantea otros nuevos desafíos que tienen que ver no ya con la subsistencia sino con el desarrollo económico y las grandes obras; en definitiva, con un controvertido y polémico paradigma de desarrollo.

En palabras de la autora,

O Semiárido como discurso legitimador de uma nova concepção de Sertão surge, por tanto como resposta para uma nova realidade [...] As políticas compensatórias trazem agregadas as mudanças de conceituação regional: sai de cena o Sertão sinonimizado em miséria e entra em cena

o Semiárido, onde as secas periódicas serão combatidas com grandes açudes e barragens e vultosos projetos de irrigação orientados pela lógica do mercado e da competitividade. (Moreira Neto 2013: 13,14).

Es pues en el Semiárido que deberá entenderse el contexto de este trabajo; un Semiárido en donde los agentes de planificación y desarrollo como la SUDENE³ de Celso Furtado dejaron su impronta, como hoy día dejan su impronta la EMBRAPA⁴ y la CODEVASF⁵, el Semiárido que consiguió generar contextos propicios para la captación de capitales de las regiones ricas del Brasil y del mundo, así como para la importación de fuerza de trabajo y la fijación de la mano de obra local, conteniendo (en parte) el éxodo rural. El Semiárido en donde están en permanente tensión la agricultura irrigada de corte agroexportador y la de secano, la pobreza y el agronegocio, la acumulación y la exclusión, la explotación y la riqueza. En definitiva, en un Semiárido en tanto espacio social, fragmentado, conflictivo, heterogéneo y altamente contradictorio.

La nueva delimitación y caracterización que rige actualmente, pasó a englobar un total de 1133 municipios ocupando 980.000 km² aprox. en un territorio que abarca el norte de Minas Gerais, Bahía, Piauí, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte y Ceará; es decir, el Norte de Minas Gerais y parte de los estados del Nordeste con la excepción de Maranhão (ver Figura 1). De esta manera, el nuevo Semiárido brasileiro pasa a ser una de las regiones más densamente pobladas concentrando 31,6 millones de personas, lo que consistiría en el decir el 19% de la población del país (Moreira Neto 2013).

Considerada la mayor región semiárida continua del mundo, el Semiárido brasileiro presenta temperaturas medias anuales superiores a los 26°C y una estación seca y otra lluviosa. Por otro lado, la acentuada deficiencia hídrica se debe en gran medida a la escasez y mala distribución de las precipitaciones en la estación lluviosa, la intensa evaporación y el alto escurrimiento superficial en las épocas secas. Del análisis del territorio demarcado se desprenden algunas características importantes; en primer lugar que está lejos de ser un espacio homogéneo; por el contrario, presenta una gran diversidad ecológica siendo un bioma rico y variado. Por otro lado y como consecuencia de lo anterior, tampoco se trata de un territorio desértico ni mucho menos inapropiado para la vida. (Cavalcante 2010, Moreira Neto 2013).

Ya en relación al territorio puntual donde este trabajo se desarrolla, el Vale do São Francisco a la altura del Polo Petrolina-Juazeiro (Figura 2), a pesar de estar

3 Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste.

4 Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

5 Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba.

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas...

en la región denominada “polígono da seca” y dentro de un bioma denominado “caatinga”, que sería una forma de sabana esteparia con fisionomía de desierto caracterizado por un clima semiárido con pocas e irregulares lluvias y una vegetación aparentemente seca, presenta una gran fertilidad y aptitud para la producción hortifrutícola debido a la características edafoclimáticas y a la gran disponibilidad de agua de río. Por otro lado, en la región se constata un proceso de casi cincuenta años de intervenciones directas por parte del Gobierno Federal mediante políticas de desarrollo, así como también intervenciones privadas, que han generado profundas modificaciones en varios niveles y que lo han llevado a ser un referente nacional y mundial en lo que refiere a la producción de frutas tropicales de calidad mediante irrigación artificial integrándolo a cadenas agroalimentarias globales, atrayendo capitales y fuerza de trabajo de varias partes de Brasil y el mundo; y ello con todas las dinámicas y contradicciones propias del sistema capitalista de producción.



Figura 1 - Actual Delimitación del Semiárido Brasileiro.

Extraído de (Ministério da Integração Nacional, 2005: 4) http://www.asabrasil.org.br/UserFiles/File/cartilha_delimitacao_semi_arido

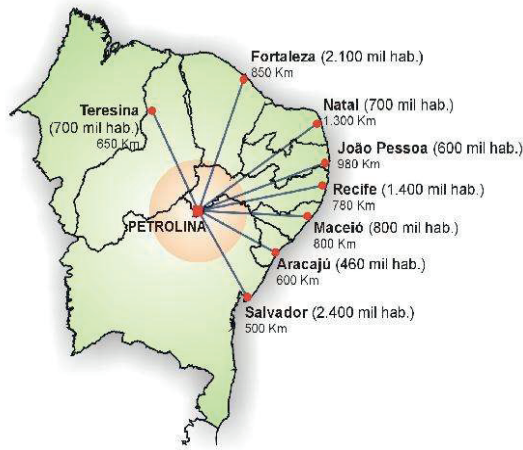


Figura 2 - El Polo Petrolina-Juazeiro en relación a las capitales de la Región Nordeste. Extraído de Pereira y Do Carmo (2010: 3)

La inmigración japonesa en Brasil y los nikkeis del polo Petrolina-Juazeiro: ciento diez años en movimiento

El flujo migratorio moderno de Japón hacia afuera de esas islas es de larga data y debe ser contextualizado en un proceso de desarrollo industrial y urbano que tuvo lugar a partir del inicio de la *Era Meiji* en 1868, período que puso fin a más de doscientos cincuenta años de reclusión insular conocido como *Era Edo* o *Era Tokugawa* caracterizada por un régimen feudal, y que culminó en 1912. En el caso concreto de la inmigración japonesa a Brasil, se trata de un proceso compuesto por varios períodos y momentos, e iniciado formal y simbólicamente en 1908 con la primera llegada planificada de inmigrantes a bordo del *Kasato Maru* al Puerto de Santos. De entre las varias periodizaciones de este proceso que ya tiene ciento diez años, puede verse un primer gran momento susceptible de ser dividido en diferentes fases que va desde 1908 hasta la interrupción de las relaciones entre ambos países en la década del cuarenta debido al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, un segundo momento que comienza con el restablecimiento de la llegada de inmigrantes a partir de 1953 y que puede ir hasta los primeros años de la década del sesenta en que la inmigración sigue siendo planificada y con fuerte énfasis en la formación de colonias agrícolas, y un tercer momento a partir de la década del sesenta hasta la actualidad en que el principal componente de japoneses que llegan a Brasil son empresarios y ejecutivos; es en este contexto que debería ser leída, aunque solamente en parte, la presencia nikkei en el Vale do São Francisco.

A eso habría que sumarle a partir de la década del ochenta la complejización del fenómeno con la incorporación del camino inverso 'Brasil-Japón' hecho por aquellos inmigrantes japoneses y descendientes, conocidos como "dekaseguis", que viajaron (y viajan) Japón por motivos laborales. Paralelamente a ello, no hay que perder de vista los permanentes procesos de movilidad interna de esta comunidad, que al día de hoy cuenta con por lo menos cinco generaciones y un millón y medio de integrantes, lo que la hace la mayor comunidad de inmigrantes japoneses y su descendencia en el mundo (Takeuchi 2008). Y es precisamente por el hecho de contar hoy día con una comunidad conformada por más descendientes que inmigrantes, que prefiero hablar de "nikkeis", y no tanto de "japoneses" propiamente dicho, aunque cabe reconocer que el término "japonés" suele ser utilizada como categoría nativa.

De lo anterior se extrae que la colonia japonesa en Brasil, está atravesada por diferentes dinámicas de movilidad y no apenas las que tuvieron lugar hace ciento diez años. Esta movilidad está en la base la expansión del grupo desde las regiones Sudeste y Sur hacia otros puntos del país, como es el caso de la región Nordeste al que me he dedicado a estudiar. Cabe señalar además que los estados del Nordeste con mayor presencia nikkei son Bahía en primer lugar, seguido por Pernambuco.

En relación a este caso concreto, cabe señalar que históricamente los nikkeis en Brasil han participado en procesos de expansión de fronteras agrícolas, sea llegando de manera planificada o de manera individual a través de redes familiares y/o étnicas a diversas regiones del país tales como el café en São Paulo o la 'Pimenta do Reino' en la Amazonia por mencionar dos casos emblemáticos.

Los nikkeis del Polo Petrolina-Juazeiro provienen principalmente de los estados de São Paulo y Paraná, y se trata principalmente de hijos de inmigrantes llegados en la posguerra. Las primeras (pocas) familias llegaron de manera individual a mediados de la década de los setenta lo hicieron atraídas por las oportunidades abiertas por la implantación de la agricultura irrigada. Pero la principal llegada de nikkeis fue de manera planificada a comienzos de los ochenta a través de la emblemática Cooperativa Agrícola de Cotia (CAC); una institución estrechamente vinculada con la inmigración japonesa a Brasil y su colonia. Ya en la década de los noventa continuaron llegando nikkeis de manera autónoma mayormente a establecerse a proyectos de irrigación.

Al día de hoy en la región habría aproximadamente 180 familias, todas ellas vinculadas directa o indirectamente a la agricultura irrigada y ya hay por lo menos una generación nacida en el local.

Con foco en las dinámicas globales por detrás de la producción de alimentos en un régimen posfordista de producción, Cavalcanti muestra cómo en la región

del Vale do São Francisco merced a la afluencia de diversos agentes sociales, entre ellos las familias nikkeis y sus instituciones, se fue configurando un nuevo contexto y una nueva trama de relaciones sociales y por sobre todas las cosas un espacio globalizado, o utilizando las palabras de David Soddler a quien la propia autora retoma, una “región global”. Estas regiones globales obedecen a dinámicas de expansión y maximización de ganancias por parte del Capital y se configuran según las estrategias de circulación y acumulación de éste. Para estos territorios se movilizan personas e instituciones, impulsados por la escasez en sus propios locales (Cavalcanti 2011a, 2011b).

Ese tipo de fenómenos fueron los que en gran medida configuraron el proceso de las sucesivas llegadas de los nikkeis al VSF así como de otros migrantes que vinieron a sumarse a los nativos que ya estaban al mismo tiempo que a ocupar el lugar de los nativos que partieron.

En relación a esa escasez mencionada que obliga a los sujetos abandonar sus lugares de origen, en la próxima sección mostraré que en el caso de muchos nikkeis instalados en el VSF que lo que pautó su salida del hogar paterno fue en gran medida el hecho de no encontrar un lugar de crecimiento en el ámbito original; es decir, una dinámica generacional que gira sobre un problema de sucesión. A todo esto, muchos de esos mismos nikkeis, aprovechando las oportunidades que aún hoy ofrece la agricultura irrigada en la región, han encontrado la forma de que sus hijos sean integrados al esquema de producción, es decir, han conseguido posibilitarles su asentamiento en el local.

En definitiva, la llegada de los japoneses al VSF estuvo pautada de una manera de otra por un componente étnico donde lo familiar y lo organizacional están bastante presentes, al tiempo que por un diferencial tecnológico y un determinado “Ethos del trabajo” generando así estrategias asociativas y también identitarias en un espacio fragmentado y altamente cambiante. Así, este nuevo escenario puede ser leído como un territorio étnicamente segmentado (Ribeiro 2011)⁶ conformado por flujos de fuerza de trabajo, nativos y empresas donde tienen lugar diversas dinámicas que van desde procesos de construcción de identidades, estrategias de diferenciación o de identificación, formas de o reorganización familiar entre generaciones, modalidades asociativas, etc. Esta nueva trama reconfigura las complejas relaciones entre los niveles local y global, sus conflictos y sus integraciones.

6 Gustavo Lins Ribeiro acuña el término de “segmentación étnica” de la obra de Eric Wolf.

Cuatro dinámicas de movilidad entre los nikkei del Vale do São Francisco

Por el hecho de que este territorio esté inserto en cadenas agroalimentarias que trascienden lo local y también lo nacional, y también por el hecho de este grupo étnico concreto pertenecer a una comunidad migrante con una profusa historia de más de cien años de tránsitos tanto entre Brasil y su país de origen, como dentro del país, asumo que tanto este contexto social y productivo, así como esta comunidad concreta están atravesados por fuerzas y dinámicas signadas por la movilidad. En este apartado quisiera presentar cuatro dinámicas que guardan relación entre sí y que operan y configuran la vida social y productiva de este grupo y de este territorio.

Relativa al modelo de organización familiar de ie: la salida de los segundos hijos

La primer dinámica de movilidad se asienta a su vez en una dinámica generacional que está por detrás de la llegada de la mayoría de los nikkeis a la región, procedentes principalmente de los estados de São Paulo y Paraná; se trata de una regla tácita y proveniente de un modelo familiar tradicional que aún hoy en gran medida opera y que establece la permanencia en el hogar paterno del primer hijo varón y la consiguiente salida del resto de los hijos varones (Yanigasako 2001, Fabreau 2018).

A partir del período conocido como *Era Meiji* (1868-1912) es retomado y extendido un modelo familiar patriarcal propio del feudalismo (*Era Edo* o *Era Tokugawa*, 1603-1867) y que a pesar de ser abolido luego de la Segunda Guerra Mundial con la ocupación norteamericana, continuó operando de manera difusa y tácita tanto en Japón como en aquellos países con inmigrantes japoneses de hasta mediados del siglo XX. Esa forma de organización familiar se denomina *ie*, que remite a los conceptos de “casa” y “familia”, y que en líneas generales se organiza bajo la forma de un núcleo familiar patrilineal y patrilocal, en el que el primogénito varón al mismo tiempo de ser el heredero de los bienes paternos y tener potestades y privilegios en relación al resto de los hermanos, también tiene el deber de cuidar de los padres.⁷

En palabras de Ruth Cardoso, “Tradicionalmente, a família japonesa é apresentada como um sistema hierárquico, organizado a partir do princípio de descendência patrilinear, onde o primogênito de sexo masculino tem direito à herança e sucessão” (1998: 83). Y más adelante continúa la autora, “Quando percebida como

7 Para un abordaje pormenorizado del sistema de *ie*, ver (Yanagasako, 2001: 35 y sigus).

uma linhagem patrilinear, que persiste através das gerações e cuja continuidade é simbolizada por árvores genealógicas, nome e insígnias, a família é chamada ie” (1998: 85). Célia Sakurai, por su parte relaciona ese linaje familiar al todo social,

No Japão tradicional, todo o sistema social e econômico era baseado na linhagem familiar -ie- que supunha, não só a residência comum mas, também, a divisão dos papéis que cabiam a cada membro da família. O primogênito, herdeiro e o futuro chefe da família, recebia, desde cedo, um tratamento diferenciado, pois devia estar preparado para manter o sustento material do ie, como também, para ser o chefe, especialmente no culto aos antepassados. (1993: 51).

Una consecuencia de esta forma de organización es el hecho de que mientras que el primogénito varón permanece en el hogar paterno con una serie de derechos y de obligaciones, el resto de los hijos, que genéricamente suelen ser llamados de “segundos hijos”, eximidos de privilegios así como también de obligaciones, comúnmente abandonan el hogar en pos de un proyecto propio. Esa dinámica generacional que a su vez pauta una dinámica espacial es la que configuró de manera considerable tanto el flujo migratorio de Japón hacia fuera, como más tarde a partir de mediados de la década de los ochenta la ida de nikkeis latinoamericanos hacia Japón como fuerza de trabajo; en Brasil además pautó, los diferentes movimientos internos muchas veces hacia fronteras agrícolas. En tal sentido, fue esta dinámica la que pautó en gran medida la llegada de nikkeis al VSF; se trata en definitiva de una comunidad mayormente formada por segundas generaciones y en su gran mayoría, segundos hijos.

A pesar de no ser este el ámbito para desarrollarlo, quisiera apenas hacer mención al hecho de que, contemplando la situación de los segundos hijos en las familias de sus cooperados, la CAC, responsable por la primera llegada planificada de nikkeis al VSF, tenía una política de expansión consistente en posibilitar la ida para otras regiones productivas de Brasil, a jóvenes nikkeis no primogénitos. Esto significa que por detrás de la selección de estos nuevos cooperados se establece una dinámica generacional que facilita no solamente la salida del segundo hijo de la casa paterna sino que además establece el inicio de un proyecto propio aunque al mismo tiempo mediado por el horizonte común del trabajo en la cooperativa.

Un último aspecto que considero oportuno señalar es que en contexto de trabajo de campo percibí con mucha frecuencia casos de productores nikkeis al margen del sistema cooperativo y organizados en empresas familiares que, luego de alcanzar una posición consolidada merced a los buenos resultados en la agricultura irrigada, optan por integrar (o darles la posibilidad de hacerlo) a todos sus hijos en el negocio familiar y no apenas al primogénito. Esta dinámica recorre así un camino inverso a la de la salida del hogar paterno de gran cantidad de estos

nikkeis; mientras que ellos tuvieron que salir de casa para emprender su propio proyecto y ganar independencia, ahora los hijos tienen la posibilidad quedarse trabajando junto al padre y sus hermanos.

En definitiva, esta nueva dinámica generacional surgida entre los nikkeis del VSF implica además de una integración, una fijación espacial, al tiempo que una forma de expansión. Si la expansión espacial de la colonia nikkei (y de la CAC) estuvo asentada en una dinámica generacional merced a la salida del segundo hijo del hogar paterno, en el caso de las empresas familiares existe otro tipo de expansión, que no es espacial sino temporal. Al integrar a los hijos la empresa familiar, el grupo familiar, la unidad productiva tienden a perpetuarse en el tiempo a la vez que aspiran a mejorarse en ese traspaso generacional. Por otro lado prefigura una transformación; una generación después, todos los hijos (y no sólo el primero varón) tienen la posibilidad de integrarse al negocio familiar.

Dos modalidades de viaje a Japón: como dekasegui y como turista

Las siguientes dinámicas guardan relación entre sí y tienen que ver con la profusa circulación de nikkeis brasileiros (latinoamericanos en general) hacia Japón tanto por motivos laborales, como el viaje a Japón por turismo.

Como ya fue señalado más arriba, los procesos englobados en los ciento diez años de la inmigración japonesa a Brasil difícilmente puedan ser pensados plausiblemente sin tener en cuenta una profusa movilidad espacial en varios niveles; dentro del territorio nacional, dentro de las regiones brasileiras, dentro de los estados y también estableciendo rutas y conexiones transnacionales.

Si hace poco más de cien años y durante buena parte del siglo XX el sentido del flujo migratorio era de Japón hacia afuera, se percibe que desde mediados a fines de los ochenta ese tránsito comenzó a invertirse o por lo menos a tener un doble sentido; de esta manera un gran número de brasileiros (o de japoneses radicados en Brasil) llegan a Japón principalmente por razones de trabajo aunque también operan otro tipo de motivaciones.

Esta modalidad de desplazamiento y residencia en Japón, de gran relevancia tanto para los japoneses que emigraron como para su descendencia, es lo que se dio en llamar “fenómeno dekasegui” y que está estrechamente vinculado a los procesos decurrentes de la globalización; esto es el flujo masivo de trabajadores nikkeis que a partir de mediados de la década de los ochenta comienzan a desplazarse hacia ese país con el fin de trabajar en fábricas y empresas en expansión altamente necesitadas de mano de obra y que a su vez realizaban una oferta económica

importante por trabajos que no necesariamente exigían una gran calificación (Kawamura 2003, 2008, Rosini 2004, 2008, Sasaki 1998, 2009, Fabreau 2011).

Hay unanimidad en la bibliografía sobre el hecho de que el principal motivo y el más excluyente para viajar a Japón es económico y en la mayoría de los casos, retornar al país de origen luego de una temporada de trabajo en ese país. Es claro no obstante que por detrás de esos motivos manifiestos hay una fuerte carga subjetiva y emocional. En el caso de los *iseis*⁸, esta es una importante oportunidad de reencontrarse con sus familiares o de volver al lugar de procedencia. Y en el caso de los descendientes, de llegar a un lugar que es exótico y familiar al mismo tiempo en donde viven o vivieron padres, abuelos, tíos (Fabreau 2006, 2013).

El hecho de que en un contexto de inmigración por motivos económicos y laborales coexisten otro tipo de motivaciones y de prácticas que generalmente son englobadas dentro de un espectro abarcado por el turismo, muestra que a pesar de ser dos tipos de prácticas espaciales que no solamente suelen presentadas por cierto sentido común como incongruentes la una de la otra, sino que además suelen ser colocadas una en las antípodas de la otra, turismo y migraciones guardan homologías y todo el tiempo revelan interfaces (Coles *et al.* 2005, Barreto 2009, Fabreau 2014); ello queda claramente reflejado en el contexto de la experiencia *dekasegui* y sin duda alguna amerita estudios más profundos.

Cabe señalar una característica bastante significativa y recurrente entre los *dekaseguis*, y es la instauración de una dinámica de ir y volver; un proceso en el que se reside en Japón para luego volver a su país de origen, para luego regresar a Japón, y así sucesivamente. Ni lo económico ni lo relativo al vencimiento de la documentación para la residencia en Japón (o en el país de procedencia) consiguen explicar cabalmente ese ir y venir, y de hecho es interesante constatar que los modelos clásicos de la demografía devienen insuficientes para dar cuenta este proceso en donde además de intervenir cuestiones económicas, sin duda alguna también operan cuestiones identitarias y hasta afectivas (Fabreau 2010).

A todo esto, si bien desde el Nordeste brasileiro en general y desde el VSF en particular también salieron *dekaseguis* (Fabreau 2011, 2013), en contexto de campo pude apreciar no solamente que desde esta región el número fue bastante menor que en otros lugares, sino que además era común constatar que mientras los *nikkeis* de Petrolina y Juazeiro aludían sobre los casos de *dekaseguis* locales con cierta vaguedad y minimización, quienes visitaron Japón en contexto de viajes de turismo, ya sea de manera individual o junto a su familia, lo ostentaban con orgullo y se tomaban su tiempo para narrarlo.

8 Inmigrante japonés; primera generación.

Esta evidente contraposición entre un tipo de viaje y otro brinda una pauta de que entre los nikkeis del VSF se teje una serie de significados un tanto diferentes a lo observado en otros locales en torno al viaje a Japón como dekasegui, configurando un entramado simbólico en donde otras prácticas espaciales, entre ellas el turismo, entran en juego.

Para comprender los significados que subyacen en esta contraposición, es preciso primeramente mostrar cómo es significado el proceso de llegada e inserción en la agricultura irrigada. En primer lugar, cabría señalar un aspecto relevante aunque nunca lo suficientemente dimensionado, y es que gran parte de la llegada de nikkeis al VSF coincide temporalmente con el flujo masivo de nikkeis hacia Japón. De aquí se extraen dos corolarios: el primero es que la llegada de aquellos nikkeis, segundos hijos, paulistas y paranaenes hacia el VSF constituye un flujo algo excéntrico del habitual ya que se opta por el movimiento interno frente a la opción de la inmigración internacional. El segundo corolario es que se emigra desde la región Sudeste hacia el sertão nordestino, cuando desde siempre el movimiento predominante fue el inverso.

Subyacente a la opción por la agricultura irrigada del VSF por sobre las mega fábricas japonesas, está el desafío y el riesgo de ir hacia una región más imaginada que conocida en donde la incipiente actividad agrícola promete prosperidad y crecimiento.

Hasta aquí fueron presentadas tres prácticas espaciales insertas en tres dinámicas de movilidad que configuran la vida social de los nikkeis brasileros: la salida de los segundos hijos del hogar paterno, el viaje a Japón como dekaseguis, principalmente realizado por segundos hijos, y el viaje turístico. Como mostraré en la próxima sección, estas tres dinámicas participan de una trama de significados que componen una cierta 'narrativa maestra', generalmente expresada en clave de epepeya, sobre la inmigración japonesa en Brasil y su devenir.

Movilidad propia de la actividad agroexportadora

Identifico finalmente una cuarta dinámica de movilidad que no es exclusiva de los nikkeis del VSF aunque los comprende y que está directamente vinculada con la actividad agroexportadora propia de una región atravesada por dinámicas globales.

Como consecuencia de una coyuntura concreta que tiene que ver con las dinámicas de la producción y la exportación en la agricultura irrigada del VSF, inserta en cadenas agroalimentarias globales y caracterizadas por una lógica posfordista de producción (Bonanno 2004, Cavalcanti y Da Silva 2004, Cavalcanti 2011a), muchos nikkeis viajan frecuentemente a las ciudades donde

su producción es comercializada, generalmente cadenas de supermercados, para tratar personalmente con sus clientes. Ello implica una permanente dislocación a las principales ciudades de Brasil así como también Europa y los Estados Unidos, evidenciándose así la gran movilidad nacional e internacional de muchos nikkeis del VSF. En definitiva, las frutas tropicales producidas en el VSF circulan por todo el país así como también por Europa y los Estados Unidos, y con ellas viajan los empresarios, vendedores, certificadores de calidad y hasta algunos productores.

Casi todos turistas, casi ningún dekasegui

En contexto de trabajo de campo pude observar un hecho que me resultó bastante significativo; si bien el número de dekaseguis que salió del polo Petrolina-Juazeiro no fue tan considerable como en otros lugares, podía percibir todo el tiempo un afán por parte de los nikkeis de minimizar y hasta de silenciar los casos concretos de quienes partieron. Por otro lado, quienes viajaron a Japón como turistas, solos o con sus familias, lo ostentaban con orgullo. En definitiva, las dos principales modalidades de viaje a Japón entre los nikkeis brasileros en este caso concreto aparecían contrapuestas y condensando significados diferentes al tiempo que con diferentes formas de aludirlas; en un caso se percibía un intento de minimización cuando no de invisibilización, mientras que en otro, un afán ostensivo; un motivo de orgullo para los viajeros.

La primera razón que era utilizada para explicar y/o justificar el bajo número de dekaseguis que salieron del VSF, tenía que ver con el hecho de que en esta región ha habido y hay una sostenida demanda de fuerza de trabajo al tiempo que cierta estabilidad económica y laboral. A pesar de la plausibilidad del argumento, la respuesta no resultaba del todo satisfactoria o al menos no del todo abarcadora. ¿A fin de cuentas, quiénes eran los dekaseguis que partían de la región? ¿Qué significaba ese intento de minimización de esos casos cuando no de invisibilización? ¿Qué puede llevar a un nikkei a no querer reconocer ni explicitar la salida de dekaseguis locales, siendo que por la vía de los hechos, este tipo de viaje es algo bastante recurrente entre los japoneses en Brasil, al tiempo que una posibilidad cierta de trabajo y una relativamente rápida capitalización? ¿Qué trama de significados estaban en juego para contraponer estas dos modalidades de viaje siendo que muchas veces ellas aparecen remitiéndose mutuamente?

Para comenzar a responder estas preguntas, o mejor dicho para ensayar posibles respuestas, cabe recordar primero que nada que los nikkeis que llegaron al VSF y consiguieron insertarse y mantenerse en un régimen productivo altamente exigente, lo hicieron usufructuando de una serie de políticas de desarrollo que convirtieron al polo Petrolina-Juazeiro en un polo productivo y dinámico merced a la implementación de un modelo agroexportador. Todo ello sin ser necesariamente

críticos con dicho modelo, ya que en su caso les trajo más beneficios que perjuicios, al punto que la gran mayoría de los nikkeis que permanecieron en la región son excelentes productores frutas tropicales de calidad.

Por otro lado percibo que el discurso oficial de optimismo, crecimiento y prosperidad generado desde los agentes de planificación, que al mismo tiempo tendía y tiende a invisibilizar las vulnerabilidades de estas políticas de desarrollo, encuentra una concordancia perfecta con la narrativa maestra de la inmigración japonesa a Brasil, en donde quien trabaja denodadamente siempre triunfa y el fracaso no tiene lugar (Fabreau 2016).

En definitiva, en la epopeya narrada sobre la inmigración japonesa a Brasil y posterior devenir de su descendencia, no hay lugar para el fracaso. Luego, el discurso oficial sobre la implementación de la agricultura irrigada en el semiárido brasileiro tampoco admite el fracaso; basta con leer los documentos generados por los agentes planificadores y sus apologetas.

Seguramente ese horizonte común de significados construidos en torno a la prosperidad del cual participan gran parte de los nikkeis del VSF y que los lleva a afirmar categóricamente que en el polo Petrolina-Juazeiro son muy pocos los que fueron para Japón como dekaseguis descansa sobre una serie de valores relativos al trabajo y al ascenso social; al éxito y a su contracara, el fracaso. Dicho de otra manera, para la gran mayoría el VSF es un lugar que garantizó y garantiza prosperidad y estabilidad; es sólo saber trabajar, “tener vocación”. De allí que mientras desde São Paulo la figura del dekasegui se equipara a la de quien no tiene trabajo, desde el VSF sólo fueron a Japón quienes no supieron abrirse camino en la agricultura irrigada. En gran medida, ir a Japón de dekasegui en este contexto es casi un sinónimo de fracaso o de quien no tiene más alternativas.

Y efectivamente, los casos de nikkeis dekaseguis que salieron del VSF muestran principalmente productores endeudados, o productores que no consiguieron prosperar, o hijos de productores que no quisieron (o no pudieron) continuar en la agricultura irrigada. La justificación que suelen darle los nikkeis locales a este hecho pasa por otro valor estrechamente vinculado a ese “ethos del trabajo” como lo es la “aptitud”; para ellos en definitiva la agricultura irrigada no es para todo el mundo sino solamente para el que tiene aptitud. Este entramado de discursos y valores es en definitiva el que está por detrás del extendido y curioso hecho de que no suela hablarse abiertamente sobre los casos de aquellos nikkeis que dejaron la agricultura irrigada para ir como dekaseguis a Japón.

Un corolario de lo anterior es que entre los nikkeis del VSF la forma legitimante y legitimada de viajar a Japón o de relacionarse con ese país, lo es bajo la forma de

turismo; ya sea por conocer o para visitar parientes. Del viaje turístico sí se puede hablar abiertamente.

Sí como turistas, sí por razones de estudio o negocio, jamás como dekasegui; la comunidad local, atravesada por la lógica del trabajo y la prosperidad, consiguió forjar sus propias categorías para pensar, clasificar, entender y narrar los procesos de movilidad que la configuran. En definitiva, mientras que aquellos que fueron a Japón como turistas sacan a relucir sus relatos de viaje, aquellos que partieron como dekaseguis quedan confinados a una especie de cono de sombra, y es que la figura del dekasegui contradice la narrativa épica del nikkei que llega al lugar, trabaja duro y triunfa.

De este caso concreto sobre cómo se manifestó y manifiesta el fenómeno dekasegui entre los nikkeis del VSF, fenómeno que por cierto atraviesa y hasta constituye la colonia japonesa brasilera quizás desde los últimos treinta años, así como de la lógica de la agricultura irrigada e la región, emergen algunos mecanismos simbólicos que configuran dinámicas, discursos y prácticas concretas en esta comunidad.

En primer lugar, que en la narrativa maestra de la inmigración japonesa y posterior devenir de su descendencia, no hay lugar para el fracaso; el fracaso y los fracasados son borrados del discurso o transformados en alguna figura que tenga cabida en el relato del éxito.

Luego, que el discurso oficial sobre la implementación de la agricultura irrigada en el semiárido brasilero tampoco admite el fracaso. Aun sabiéndose (ya desde el siglo XIX) que con el régimen de producción capitalista de mercancías viene la prosperidad para algunos y la explotación para otros, la acumulación y la exclusión, en el relato que prevalece sólo hay ventajas para todos, y en la foto aparecen apenas los que ese relato encuadra.

Palabras finales: movilidad en foco

Vida familiar, ciclo doméstico, dinámicas productivas, inmigración por motivos económicos, viajes turísticos, vínculos y lazos con el país emblema de este grupo étnico. En este texto he procurado mostrar cómo la movilidad está presente y subyace en diferentes esferas de la vida familiar, social y productiva de esta comunidad. Y más aún, cómo algunas dinámicas de movilidad y prácticas espaciales a priori sin conexión alguna, comienzan a evidenciar un entrelazamiento, una vinculación entre sí y al tiempo que mostrar y tornar inteligibles las formas en que el grupo elabora significados para clasificarlas y pensarlas.

La salida de los segundos hijos del hogar paterno, organizó tanto la expansión de la colonia japonesa dentro de Brasil en general como la llegada de los nikkeis al lugar en particular, así como eventualmente la partida de los dekaseguis. Por otro lado, la inversión de esta dinámica observada entre los nikkeis del VSF, de integrar a todos sus hijos al negocio, contribuye a la fijación espacial del grupo así como a su crecimiento.

A todo esto, las dos formas más extendidas de viaje a Japón por parte de los nikkeis brasileros son el ir como dekasegui, es decir, emigrando por razones económicas y laborales, o bajo alguna forma de turismo, generalmente relacionado con la visita a parientes. Si bien estos dos tipos de viajes suelen guardar una relación entre sí, muchas veces teniendo lugar en interface (en definitiva, los dekaseguis también tiene la posibilidad de hacer turismo dentro de Japón), en este caso, un horizonte de significados que descansan en valores relativos al trabajo, la prosperidad, el éxito y el fracaso termina haciendo que ocupen un lugar antagónico en el seno de esta comunidad.

Por último, todas estas dinámicas tienen lugar en el contexto de un régimen productivo que participa de dinámicas globales y en un territorio que a pesar de su alejamiento, está altamente conectado con las capitales y principales ciudades de los estados brasileros y así como con el resto del mundo. Un lugar en definitiva, donde personas y mercancías están en permanente circulación nacional, regional y transnacional.

El cometido de este texto fue doble. Por un lado, llamar la atención sobre la importancia de incorporar las diferentes dinámicas de movilidad en la representación etnográfica, pues siempre habrá fuerzas impeliendo a la salida como a la fijación, configurando así la vida social de un grupo. Luego, mostrar al turismo no ya como práctica espacial aislada y en sí misma, sino formando parte de una variedad de dinámicas de movilidad que operan de manera entrelazada, y formando parte de un entramado de significados culturales que posicionan y clasifican los distintos tipos de viaje.

Referencias citadas

- Barreto, Margarita. 2009. Interfaces entre Turismo e Migrações: uma Abordagem Epistemológica. *Passos. Revista de Turismo e Patrimônio Cultural*. 7 (1): 1-11.
- Bonanno, Alessandro. 2004. "Globalização da economia e da sociedade: Fordismo e pós-Fordismo no setor agroalimentar". En: Josefa Salete Barbosa Cavalcanti (org.) *Globalização, Trabalho, Meio Ambiente. Mudanças*

- Socioeconômicas em Regiões Frutícolas para Exportação*. pp. 25-74. Recife: INPSO-FUNDAJ.
- Brasil, Ministério Da Integração Nacional. 2005. Nova Delimitação do Sêmi-Árido Brasileiro. Brasília.
- Cavalcante, Neusa. 2010. *Codevasf 35 Anos: Uma História de Trabalho e Desenvolvimento*. Brasília: Codevasf.
- Cavalcanti, Josefa Salete Barbosa y Ana Cristina Da Silva. 2004. "Globalização, Estratégias, Produtivas e o, Trabalho de Homens e Mulheres na Fruticultura de Exportação: o Caso do Vale do São Francisco". En: Josefa Salete Barbosa Cavalcanti (org.), *Globalização, Trabalho, Meio Ambiente. Mudanças Socioeconômicas em Regiões Frutícolas para Exportação*. pp. 262-286. Recife: INPSO-FUNDAJ.
- Cavalcanti, Josefa Salete Barbosa. 2011a. "Products of the San Francisco Valley: Japoneses e Exportação de Alimentos". Em: Antônio Motta (org.) *O Japão Não é Longe Daqui. Interculturalidades, Consumo e Estilos de Vida*. pp. 91-101. Recife: Japan Foundation-Editora da UFPE.
- _____. 2011b. "Trabalho e mobilidade no mundo globalizado". En: Marilda A. Menezes y Emília Godói. *Mobilidades, Redes Sociais e Trabalho*. pp. 133-156. São Paulo: Annablume Editora.
- Cardoso, Ruth. [1972] 1998. *Estrutura Familiar e Mobilidade Social. Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo-Organização Masato Ninomiya-Kaleidos.
- Coles, Tim, David Duval y Michael Hall. 2005. Sobre el Turismo y la Movilidad en Tiempos de Movimiento y Conjetura Posdisciplinar. *Política y Sociedad*. 42 (1): 85-99.
- Fabreau, Martín. 2018. Sobre o modelo familiar da Iê e suas articulações na contemporaneidade: mudanças, permanências e deslocamentos. *Revista Estudos Japoneses*. (37): 69-82.
- _____. 2016. "Entre o Sakura e as Uvas. Transformações e Continuidades Familiares, Organizacionais e Identitárias entre os Nikkeis do Vale do São Francisco. Uma Etnografia Sobre Trajetórias na Agricultura Irrigada". Tesis de Doctorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade Federal de Pernambuco. Brasil.
- _____. 2014. "Entre Múltiplas Alteridades Móviles. Sobre el Conocimiento Antropológico y Algunas Interfaces con los Estudios Turísticos". En: *El Turismo Bajo la Lupa Académica*. pp. 21-40. Montevideo: Biblioteca Plural-CSIC.
- _____. 2013. *Trânsitos, Conexões e Narrativas de Imigração em um Contexto Transnacional. Uma Etnografia em Rio Bonito* Recife: Editora Universitária-UFPE.
- _____. 2011. "Japón y sus Dekaseguis. Una Modalidad de Residencia en Tránsito". En: Sonia Romero Gorski, (ed.): *Anuario de antropología social y cultural en el Uruguay 2010 -2011*. Pp. 123-134. Montevideo FHCE- Nordan Comunidad.

- _____. 2010. "Práticas espaciales y representación etnográfica". En: Sonia Romero Gorski, (ed.), *Anuario de antropología social y cultural en el Uruguay 2010 -2011*. pp. 183-190. Montevideo FHCE- Nordan Comunidad.
- _____. 2006. "El viaje a Japón en la construcción de la identidad cultural del Nisei. Un lugar para la mirada antropológica". Texto presentado en Muestra Cultural 'Japón en Montevideo'. Montevideo.
- Kawamura, Lili. 2008. "Brasileiros no Japão: Direitos e Cidadania". En: *Cem Anos Da Imigração Japonesa. História, memória e arte*. pp. 79-98. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. 2003. *Para Onde Vão os Brasileiros? Imigrantes Brasileiros no Japão*. Campinas: Editora Unicamp-UNICAMP.
- Moreira Neto, Mariana. 2013. *Outro Sertão: Fronteiras da convivência com o Semiárido*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco-Editorial Massangana.
- Pereira, Monica Aparecida Tomé y Roberto Luiz Do Carmo. 2010. "Da agricultura de sequeiro a fruticultura irrigada: condicionantes associados ao dinamismo regional no contexto de Petrolina – PE e Juazeiro–BA". Trabalho apresentado no XVII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 20 a 24 de setembro.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2011. *Antropologia da Globalização. Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. Série Antropologia UNB, N° 435*.
- Rossini, Ester. 2008. "O sonho de voltar rápido do Japão para viver no Brasil agora é uma utopia: os Nikkeis do Brasil no Japão". Trabalho proposto para apresentação no VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais- ABEP.
- _____. 2004. "A nova diáspora: migrantes Nikkeis do Brasil para o Japão". Trabalho apresentado no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de ciências Sociais.
- Sakurai, Célia. 1993. *Romanceiro da Imigração Japonesa*. São Paulo: Editora Sumaré-IDESP.
- Sasaki, Elisa. 2009. "Ser ou Não Ser Japonês? A Construção da Identidade dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Contexto das Migrações Internacionais do Japão Contemporâneo". Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 1998. "O Jogo da Diferença: a Experiência Identitária no Movimento". Dissertação de Mestrado Apresentada ao Departamento de Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Uiversidade Estadual de Campinas.
- Takeuchi, Márcia. Y. 2008. *Japoneses. A saga do povo do sol nascente*. São Paulo: Companhia Editora Nacional-Lazuli Editora.
- Yanigasako, Sylvia Junko. [1985] 2001. *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*. Stanford: Stanford University Press.

Migraciones, subjetividades y contexto de investigación¹

PILAR URIARTE

La alteridad en el trabajo antropológico

Desde su origen, la antropología ha organizado su trabajo reflexionando sobre el concepto de alteridad. Ésta toma cuerpo en las diferencias reales y concretas que presenta el contacto con personas procedentes de otras clases sociales, culturas y religiones del planeta. La variedad de costumbres, formas de alimentación, cuidado de los niños, creencias y valores produce en todos nosotros un cuestionamiento en relación a las diferencias y semejanzas. Dentro de la tradición occidental de las ciencias sociales, de matriz universalista, la antropología se tornó la forma legitimada de pensar esas diferencias, a partir de una historia de tradiciones comunes a los diferentes contextos de producción del conocimiento. Dentro de la tradición de las ciencias sociales, la antropología, dedicada originariamente al estudio de las sociedades “primitivas” o “simples”, se enfrentaba con esa diversidad. Sobre finales de la década del sesenta, frente a los procesos de descolonización y la creciente urbanización de las poblaciones rurales, que dejaron a los antropólogos sin su objeto tradicional de investigación, el estudio antropológico de nuestras sociedades se tornó cada vez más legítimo.

Desde la perspectiva contemporánea, la antropología ya no se caracteriza por su objeto empírico, sino por realizar un tipo particular (aunque no exclusivo) de reflexión que utiliza el concepto de alteridad como herramienta analítica. Ésta no se desprende de forma natural de las diferencias evidentes, sino que se construye como la operación intelectual de tornar familiar aquello que parece extraño, al mismo tiempo en que se extraña, se toma distancia y se desnaturaliza lo familiar. Esos dos términos de la misma operación, que no pueden ser disociados, adquieren

1 Original tomado de: Uriarte Bálsamo, Pilar. 2011. Migraciones, subjetividades y contextos de investigación. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. 2 (1): 71-80.

connotaciones diferentes dependiendo de la posición del investigador en campo (Boivin *et al.* 1999).

Particularmente en lo que refiere a mi trayectoria como investigadora, en ocasiones anteriores había trabajado con el sistema de atención a niños y políticas públicas para familias (Uriarte y Fonseca 2009). Así, hasta el momento de comenzar la investigación de doctorado, en mi experiencia como antropóloga los esfuerzos se habían concentrado en el segundo término de la ecuación, extrañar y desnaturalizar lo familiar. Esto cambió radicalmente al comenzar a trabajar con inmigrantes africanos en América Latina, y posteriormente, al realizar trabajo de campo en África Occidental. Esta experiencia representó por primera vez una forma de otredad extrema, en que las diferencias se impusieron ante mí, no como una reflexión o una construcción teórica, sino como una realidad de difícil comprensión. Si elementos como género, edad, color y clase condicionan el tipo de relación establecida entre el investigador y sus interlocutores en cualquier contexto, estos nunca se habían presentado ante mí con tanta fuerza como en este caso.

Movilidad en diferentes contextos

Uno de los primeros desafíos reflexivos que la investigación me propuso fue pensar comparativamente las formas de movilidad entre mis informantes y yo. El primero de los locales donde realicé mi etnografía fue Venezuela, vendrían después Uruguay y Argentina y, en medio de eso, la posibilidad real, aunque distante, de hacer trabajo de campo en el lugar de partida de esos sujetos, en algún lugar de África Occidental.

Realizar este tipo de investigación está muy lejos de ser simple. En este caso, más que una estrategia metodológica predefinida, el plan de trabajo se desarrolló de forma paulatina, combinando recursos institucionales y personales y ampliando los horizontes gradualmente. Sin embargo, si desde dentro de una universidad del sur esas dificultades están muy presentes, desde fuera, la perspectiva es completamente diferente. A pesar de que en el medio académico las fuentes de financiación son inciertas y la movilidad limitada por plazos; en comparación con la experiencia de mis interlocutores esas condiciones parecían como un ideal. En el primer contacto con ellos, la posibilidad de desplazamientos múltiples, inscrita en mi trayectoria profesional y personal, desempeñó un papel importante. Por un lado, permitía cierto grado de identificación, en la medida en que estaba pasando por un proceso de desplazamiento similar al de ellos. Esa trayectoria también me permitía distanciarme fácilmente de los lugares donde estaba investigando y así obtener discursos más críticos en relación a la sociedad de acogida, que no era directamente la mía o, siendo, yo ya había tomado distancia de ella.

Esa percepción de mis interlocutores: que yo contaría con condiciones ideales para realizar mis planes de movilidad, se multiplicó por mil al realizar trabajo de campo en África. Allí, introdujo dificultades en el relacionamiento con mis informantes, en la medida en que aquellos que querían migrar (y eran muchos) esperaban una ayuda de mi parte para concretar sus planes. Los pedidos variaban desde la obtención de informaciones de todo tipo, algunas que yo manejaba y otras no (entre éstas se pueden mencionar los requisitos necesarios para hacer una visa de ingreso a los Estados Unidos, en México, o el valor de los pasajes de avión entre España y Brasil) hasta auxilio con documentación, como cartas a la embajada uruguaya o brasileña, referencias y números telefónicos de contacto para completar formularios y ayudas económicas para la compra de pasajes o el pago de tasas de obtención de la documentación.

Así, mi relativa libertad de movimientos que encontraba justificativa en la realización de mi investigación, contrastaba de forma directa con la experiencia de mis interlocutores y sus trayectos migratorios que yo quería conocer. De forma constante, mis vivencias y desplazamientos eran observados por mis informantes a través de reclamos de ayuda, amistad y atención permanente. Esas situaciones dejaban de manifiesto las desigualdades intrínsecas del sistema mundial y la forma cómo los flujos de población se mueven en condiciones muy diferentes. Eran precisamente esas las diferencias que yo estaba proponiendo analizar desde la perspectiva de mundialización y globalización de los proyectos de vida; considerando la multiplicidad de proyectos de modernidad incluidos en las experiencias migratorias de estos jóvenes. Sin embargo, resultó mucho más difícil identificar esos temas, cuando eran encarnados en mi persona.

Negociando identidades

Trabajar con migrantes africanos en América Latina significa trabajar con jóvenes mayoritariamente de sexo masculino con un fenotipo negro muy oscuro. Eso que en sí mismo no representa ninguna sorpresa acabó mostrándose de diferentes formas y en situaciones de investigación con una intensidad mucho mayor de la esperada. Al ingresar en campo pensaba los conceptos de raza y color como una realidad concreta que debería abordar en la investigación. Datos a ser analizados en campo, en la medida en que fueran colocados como relevantes para los propios sujetos entrevistados. Sin embargo, como género, edad, color y raza representaban variables indisociables para ellos, también lo serían para mí. Sólo después de varias situaciones desconcertantes pude entender hasta dónde esas características estaban implicadas en mi relación con las personas que participaron de la investigación. En la primera fase del trabajo de campo en América Latina, dos características se presentaron como las más determinantes para definir mi

posición como investigadora: el hecho de ser mujer y blanca. Junto con ellas, otros elementos de mi vida personal comenzaron a aparecer como significativos.

Por muy marcada que estuviera por el género, la raza, la casta o el privilegio de clase, la etnografía necesitaba trascender tales ubicaciones a fin de articular un entendimiento más profundo, cultural. Esta articulación se basaba en técnicas potentes, incluyendo por lo menos las siguientes: co-residencia extensa; observación sistemática y registro de datos; interlocución efectiva en, por lo menos una lengua local; una mezcla específica de alianza, complicidad, amistad, respeto, coerción y tolerancia irónica que conduce al “rapport”; una atención hermenéutica a estructuras y significados profundos o implícitos (Clifford 1999: 94).

En muchos casos, las situaciones que disparan la reflexión metodológica son aquellas que nos colocan en mayor incomodo en relación a nuestros informantes. A veces los problemas provienen de la propia fluidez con que esa relación se desarrolla y que lleva a opacar las fronteras entre el vínculo generado por la investigación y la amistad. Otras, en función de las expectativas que la realización de la investigación genera, sobredimensionando sus características y las consecuencias que ella tendrá en las condiciones de vida concretas de sus participantes, incluyendo posibles réditos económicos. En todas las situaciones, cuando los mal entendidos se produjeron por falta o por exceso de empatía entre “investigadores” e “investigados” las formas en que cada uno ponía en escena sus roles de género, clase y las ideas vinculadas a estos estuvieron incluidas.

Nos estábamos despidiendo de una conversación bastante dura con James, que se negaba a hablar sobre su experiencia sin que antes definiéramos exactamente cuál era el provecho que obtendríamos de su relato, y cuál sería su parte en todo eso. Con una imagen bastante sobredimensionada de lo que significaría nuestro trabajo resultaba difícil llegar a un acuerdo. Él quería saber lo que teníamos para ofrecer más allá de nuestras buenas intenciones. Nuestro punto de partida y de llegada en esa discusión era: “no tenemos presupuesto, ni para nosotros ni para ustedes”. Después de una larga discusión, mitad en la calle, mitad en la pensión de Sebastián, y agotados los argumentos de las dos partes, James decidió relajarse y cambiar de tema. Entonces continuamos conversando durante un rato, sin hablar del período de la balsa o del barco (partes que componían la historia que nos quería vender). James desarrolló una larga conversación en relación a su vida en Togo y Venezuela, después de haber hablado mal de las mujeres en general, las venezolanas en particular, y la poca resistencia de los hombres de ese país, la conversación se distendió completamente. Cuando casi nos estábamos yendo e intercambiábamos contactos James pidió mi número de celular. Yo no tenía y él pareció muy

sorprendido: “Pero, ¿cómo? ¡Tú sos muy bonita para no tener celular!”
(Diario de campo, Caracas, mayo de 2005).

James no era ni de cerca uno de nuestros informantes “preferidos”. Siendo uno de los más viejos del grupo, y uno de los más rudos, representaba valores contrarios a los dominantes en el grupo y a las ideas que en ese momento guiaban el trabajo de campo. Al salir de Togo y Costa de Marfil, no huía de persecuciones políticas, como la mayoría del grupo, sino que procuraba mejores oportunidades laborales. A diferencia del resto de nuestros entrevistados, él no tenía ninguna dificultad para hablar de dinero y no ocultaba que intentaba sacar el mayor provecho de todas las situaciones. Su trabajo parecía estar en el límite difuso de la legalidad. Era encargado de un bar, y su dueño, además de estar involucrado en diferentes actividades irregulares, amenazó de muerte a otro de los integrantes del grupo. No es educado ni tímido como el resto, habla mal de las mujeres en general y particularmente de su actual novia. Reconoce haber dejado su mujer y una hija esperando por él en Togo y, según nos explica, si tuviera la oportunidad de ir para Francia o Canadá, dejaría aquí su actual novia. Para él “las mujeres solamente traen problemas”. Así, James confronta toda una serie de valores que orientan la investigación y la percepción de los sujetos con que trabajamos. Pero, presentando concepciones de género contrapuestas a las nuestras, también nos confronta como personas.

Al referir al hecho de no poseer un celular James no solamente estaba aprovechando la oportunidad para galantear, sino que estaba subrayando algunos elementos asociados entre sí a través de los cuales me localizaba en su campo de significaciones. En ese contexto, “muy linda” englobaba una serie de características, como el hecho de ser blanca y extranjera y, sucesivamente, de un determinado nivel económico, para el cual era esperable que tuviera un buen celular. Así, dos elementos aparentemente inconexos, como la belleza y la propiedad de un celular, se conectaban en una frase que quería decir mucho más que sus dos términos. Tanto en ese caso, en que yo era confrontada de forma irónica sobre mi lugar en la investigación, otras muchas veces, éste fue traído a la conversación por mis interlocutores.

Pero si las representaciones asociadas a los papeles de género y raza tuvieron que ser negociadas de diferentes formas para cada situación de campo, mi papel como investigadora trabajando con jóvenes africanos también fue cuestionado por las personas de mi entorno, amigos y fundamentalmente familiares. Durante toda mi formación, los temas de investigación nunca produjeron tantas reacciones como éste. Es probable que eso tenga relación con la difusión que las migraciones en general y los casos trabajados tuvieron en la prensa y en la opinión pública. En Uruguay, un país donde la emigración se presenta como un problema social, la llegada de estos jóvenes africanos en situaciones tan poco frecuentes provoca

la atención general. Pero mucho más que lo insólito de mi objeto de estudio, fueron las preocupaciones en relación a mi seguridad personal lo que era más frecuentemente mencionado. Esas referencias me recordaban cuánto la figura de estos hombres, jóvenes y negros, y mi proximidad a ellos era inquietante para las personas de mi entorno. Más de una vez, las vinculaciones entre género, edad y raza aparecían claras, en la medida en que hacían de mis informantes, personas potencialmente peligrosas.

Recortando el objeto a partir del campo

Al trabajar con migrantes africanos en América del Sur o con organizaciones vinculadas a ellos, polizones, refugiados, comerciantes, estudiantes, todos ellos pueden ser considerados como un “grupo”. Mirando desde fuera pueden ser claramente asimilados a una categoría “africanos”. Desde dentro, diferentes mecanismos de identificación y diferenciación nacionales, lingüísticas y regionales son utilizados de formas diversas. La inmersión en campo rápidamente deja entrever los matices entre las diferentes experiencias migratorias y las formas en que las identidades nacionales, étnicas y lingüísticas se estructuran en redes de amistad y comercio en la nueva sociedad. Estudiar migraciones africanas en sociedades latinoamericanas, significa estudiar situaciones de alto contraste, en que el lugar de origen representa un elemento de identidad y un diferencial en el tipo de integración social. La inserción de esas personas se realiza en contextos muy diversos y con diferentes capitales económicos, culturales y simbólicos, pero en todos los casos ellos atraviesan situaciones comunes. Entre esas dificultades podemos mencionar el racismo, encarnado en el color de la piel radicalmente oscura y en las representaciones fuertemente estigmatizadas del origen que refieren indiferenciadamente a “África” como territorio de las grandes miserias humanas.

La construcción de un objeto de estudio focalizado en las dinámicas migratorias sur-sur desde el local de destino requiere reflexiones metodológicas particulares que refieren fundamentalmente al peligro de esencializar los motivos y las formas en que esos flujos migratorios se producen. Es necesario tener en cuenta las diferencias de los diversos recorridos así como de las sociedades de destino. Pero esas diferencias no impiden la realización de un trabajo comparativo entre las sociedades de destino y entre las trayectorias migratorias. A partir del trabajo con comunidades de migrantes o con sujetos por separado, es posible construir un objeto de estudio con foco en los flujos migratorios provenientes de África Occidental y su integración en las sociedades latinoamericanas.

Esa situación cambia de forma radical cuando invertimos los contextos de investigación y pretendemos entender el fenómeno migratorio donde se gesta.

El universo de estudio, prácticamente auto-definido en el local de destino, se disuelve y desvanece cuando pretendemos identificarlo en el de partida. ¿Cómo definir a los posibles futuros migrantes que llegarán a América del Sur, cuando ese no es un destino exactamente planeado? ¿Cómo dar unidad a un conjunto diverso de personas en situaciones y momentos diferentes del proyecto migratorio: ¿emigrantes en preparación, migrantes retornados, proyectos migratorios llenos de entusiasmo, otros truncados o ahorcados frente a dificultades prácticas, económicas, burocráticas o debido a la deportación, narrativas de experiencias en el exterior, retornados con diferentes grados de éxito, proyectos de educación, de mejoras económicas y de búsqueda de aventuras? Y, por último: ¿Cómo dar sentido a una serie de experiencias personales vividas en campo “en África”, sin repetir los mismos lugares comunes de esencialismo y eurocentrismo, en que el objeto de investigación es creado en una operación casi mágica, por la presencia del investigador en campo?

La segunda etapa del trabajo de campo constituyó, hasta cierto punto, una forma de inversión del proceso migratorio. Esa inversión no sólo se dio en términos de la dirección del recorrido y de las condiciones en que el viaje fue realizado, sino también de sus objetivos. Si la travesía en barco realizada por los sujetos protagonistas de esta investigación representaba para ellos un camino a lo desconocido, el desplazamiento de la investigación a África intentaba ser una forma de reconocimiento del lugar de partida de los migrantes.

El viaje antropológico tiene usualmente un propósito claro y definido: a través de él se quiere conocer un determinado aspecto de la realidad sociocultural, una problemática, un sector poblacional, los habitantes de una región, un grupo social, una cultura o como se quiera decir (Krotz 1991).

A pesar de esto, no dejaba de ser un viaje a lo desconocido y a la aventura para mí. Al mismo tiempo en que intentaba comprender de forma más global el fenómeno estudiado, en la nueva situación de campo ese fenómeno se ampliaba, abarcando todos los ámbitos de mi presencia en el nuevo contexto. Mientras que los límites de un objeto parecían desdibujarse, la continuidad de un proyecto de investigación se configuraba a partir del encuentro con las familias y grupos de amigos de los jóvenes entrevistados en Uruguay. Intentaba de esta forma confrontar la dispersión de puntos de origen y situaciones de partida, por un lado, y la enormidad de la región y densidad de los fenómenos que se pretendía entender, por otro. El trabajo de campo fue planeado en dos etapas claramente definidas: la primera de adaptación y temas académicos, a transcurrir en Ghana, y la segunda propiamente de campo en Lagos en Nigeria, a partir de los contactos realizados previamente en Montevideo.

Paradójicamente, y a pesar de todos los cuidados metodológicos, el impacto que la llegada a África me provocó y las respuestas que el entorno daba a mi presencia mostró que no sería tan fácil sortear los problemas teóricos que se me presentaban en la práctica. Tampoco sería posible dividir las actividades de investigación de otros ámbitos cotidianos, rápidamente asociados por mis interlocutores en relación a las posibilidades migratorias que yo representaba como potencial amiga. La impresión más chocante del impacto inicial en mi llegada al campo fue la constatación de que mi presencia en el cotidiano de los otros, determinada por mi origen diferente, expresada en la diferencia radical de colores entre “ellos” y yo, creó de una forma casi instantánea la unidad de África, y un afuera, del cual yo provenía.

Salgo de casa para comprar cualquier cosa, generalmente agua o velas y todos los niños me gritan “Obruni, Obruni, where do you go!”²

Todos los niños significa todos, ninguno se queda callado, y son muchos... En la calle todos me miran como si fuera un extraterrestre, en los “tro-tro”³ también, todos me quedan mirando, en algunos casos toman a los niños y me señalan, explicando a los más chicos: “obruni”.

En la escuela, la mayoría de los niños está acostumbrada a ver personas blancas, ya que reciben voluntarios periódicamente, no tienen miedo y saltan encima mío, pidiéndome caramelos y regalos. Pero hay una niña chiquita que me llamó particularmente la atención. Lloro cada vez que me ve. Sus tres hermanas mayores, niñas muy despiertas y excelentes estudiantes la traen cerca mío para que se acostumbre, pero ella se resiste y llora más fuerte todavía. Los adultos al verla ríen sin parar. Yo le insisto a las hermanas en que no fuercen a la niña e intento formas de aproximación alternativa, pero ninguna de éstas funciona. (Diario de campo, Kumasi, mayo de 2007).

En los primeros momentos de la integración mi preocupación era entender los mecanismos por los cuales mi imagen generaba de forma inmediata la asimilación a una identidad y origen geográfico predefinidos, aunque difusos en la localización en el mapa, muy precisos en la valoración que los acompañaban y sistemáticamente asociados a la posibilidad de migrar.

En el patio central del hotel de Ejura, donde me estoy hospedando, hay una fiesta. La gente baila, come y bebe al son de la música. Mi cuarto queda al fondo y no hay forma de salir sin atravesar la fiesta.

2 “Blanca, blanca, ¿dónde vas?” Obruni quiere decir blanca en twi, idioma nacional de Ghana.

3 Camionetas que conforman el principal sistema de transporte público en Ghana.

Las personas bailando están muy entretenidas y no se preocupan por mí. Pero un señor que, como yo, está mirando la diversión de los otros, viene a bromear conmigo. Escondida atrás de sus piernas está su hija menor (como él me la presenta) que no debe tener más que seis años. Con orgullo me dice que es la última de siete hijos y dice ser muy próximo a ella. Yo intento hablar con la niña, pero, tal vez por estar frente al padre, ella no se ríe o me llama obruni, simplemente sonrío avergonzada. A pesar de querer mucho a su hija, o tal vez por esa misma razón, el señor me ofrece llevar a la niña conmigo “back home”. La niña se esconde todavía más y pregunto al señor si no va a extrañar a su hija menor. Seguramente, afirma él, pero de esa forma ella podrá tener una vida mejor, y, ya que yo fui tan educada con él y ahora somos amigos, él puede confiar en mí para entregarme a su hija.

Continuamos conversando un poco más sobre mi país y me disculpo diciendo que tengo cosas que hacer. Me voy pensando en el susto de la niña y en lo “incómodo” de la broma. A pesar de que no creo que él me fuera “a dar” a la niña si yo la pidiese, ese no es el tipo de bromas que en mi contexto familiar los padres utilizarían para subrayar el cariño que tienen por sus hijos. (Diario de campo, Ejura, setiembre de 2007).

Muchas otras veces me encontraría con personas que me pidieron que las llevara conmigo “back home”, sin siquiera saber cuál sería “mi hogar”, presupuesto como Europa o América del Norte. Aun descubriendo sorprendidas que no era ninguno de los dos, muchos me respondieron que cualquier otro lugar sería mejor que donde estaban. Las asociaciones geográficas y simbólicas me acompañarían durante toda mi permanencia en África, inscriptas en mi color de piel. Su persistencia solo fue percibida por mí en la medida en que el tiempo pasaba y el dominio que tenía de los recorridos urbanos, las situaciones cotidianas, el idioma y la etiqueta social iba mejorando. Pero, en la medida en que mi día a día iba siendo más rutinario y las personas de mi entorno se acostumbraban a mi presencia, integrándome también en su cotidiano, el encuentro con los desconocidos, para los cuales yo continuaba siendo obruni era más fuerte. Con el transcurrir del tiempo yo me iba acostumbrando a África, pero África nunca llegaba a acostumbrarse a mí. Continuaba siempre a ser otro blanco, lo que me definía a mí misma y a ellos como pertenecientes a dos mundos diferentes. Al trabajar con dinámicas migratorias desde el África en que yo estaba situada, me enfrentaba, desde una perspectiva particular, con un problema teórico central: el uso de las categorías generales, geográficas o políticas para definir unidades o categorías de análisis.

Retornando a lo “familiar”

Kejetia es el mayor mercado de África Occidental en la segunda mayor ciudad de Ghana: Kumasi, con más de dos millones de habitantes y capital del Reino Ashanti. El mercado es un laberinto gigante donde es posible comprar absolutamente todo. Ruedas de tractor, tinta para batik, pescado fresco o seco, patas de puerco, cabra u oveja; tejidos tradicionales para los días de funeral o de fiesta (lo que es prácticamente lo mismo), telas de uniforme o ropas occidentales, pañuelos, toallas, loza, zapatos nuevos o usados, pelotas de fútbol, espejos y ludos (estos dos últimos en el mismo puesto), ondas, sandalias, martillos, llaves, teléfonos celulares, baterías y linternas recargables, lámparas de queroseno, caramelos, galletitas por mayor o a granel, condimentos, harina, leche en polvo, azúcar y otros alimentos por peso. Muchas cosas que pueden servir y muchas otras que no tengo idea para qué son.

El mercado está en una región baja de la ciudad, y de lejos es posible ver los interminables techos de lata, que se parecen más a una villa que a un mercado. Todo alrededor hay estaciones de tro-tro, urbanos e interurbanos. Viniendo de Kropo (mi barrio, a diez minutos del centro) y no siendo domingo, es imposible llegar a la estación. Tres cuadras antes comienza un embotellamiento de tro-tros y taxis, que quedan parados en filas. Es mejor bajarse y caminar. También es imposible saber dónde empieza y termina el mercado. El nombre Kejetia, que es el nombre del mercado, también se utiliza para denominar a la región donde se encuentra. Existe un predio delimitado con rejas, no sé a qué hora abre, pero cierra a las seis. Todo alrededor del mercado, a lo largo de las vías del tren y por las avenidas, está lleno de tiendas, establecidas o ambulantes. En la avenida donde yo me bajo venden caramelos y otros comestibles empaquetados, a granel o en grandes cantidades. Al lado de la estación donde tomo el tro-tro para volver a casa venden ropas, sandalias y jabón. Hay un sector de bizcochos y mantecados, otro para artículos electrónicos y otro para la comida preparada, fou-fou, banku y kenke⁴, otro para farmacia y cosméticos, y uno para mochilas y valijas. Todo eso está afuera del mercado.

Pero lo que más me impresiona de Kejetia no es la diversidad de objetos, a pesar de que ésta sea impactante. Ni siquiera las cabezas de cabra o pescados goteando sangre en mi pie cuando camino... ni los millones de gorras de baño en un lugar donde el 99,99% de la población se baña con baldes. Lo que realmente me impresiona es el vértigo de los miles y miles de personas yendo y viniendo. Hombres y mujeres, jóvenes,

4 Comidas tradicionales de la región, en base a harina de maíz fermentada y mandioca.

niños y viejos, comprando, vendiendo, negociando y caminando a un ritmo infernal, cargando todo en la cabeza. Las personas caminan a una velocidad increíble, incluso cargando mucho peso; y la masa de gente me lleva y empuja a ese mismo ritmo. Cada vez que paro, trancando el tránsito, alguien me llama la atención diciendo “agó” (con permiso) y lo mejor es salir del camino, porque aunque uno no salga, ellos pasan. Más peligroso es cuando viene alguien de lejos, gritando “agó, agó”, porque están pasando con carritos de cuatro ruedas y plataforma de madera, muy rápidos y muy cargados. Esos carritos no tienen frenos y con el peso que llevan es muy difícil detenerlos. Cuando pasan, todo el mundo se va para los costados. Pero lo que más me da miedo es la posibilidad de chocar contra una de las mujeres, superfuertes y en general de mal humor, que cargan porotos, arroz u otras pequeñas cosas, granos o polvo en grandes potes en la cabeza. Ya vi que eso pasara... dos mujeres se chocaron y toda la mercadería cayó al piso. Las dos comenzaron a gritar y después a golpearse, si me pasara a mí, no tendría cómo defenderme. (Diario de campo, Kumasi, junio de 2007).

Llegando a África Occidental, un mundo que se presentaba muy confuso y de difícil comprensión al comienzo, acabó por parecerme tan “natural” que el retorno a casa y a las formas y concepciones anteriores de consumo, higiene, confort, entre otras cosas, precisó de un período de adaptación al retorno de mis “condiciones normales de vida”. Muchas de las referencias realizadas a las diferencias entre esos dos mundos hablan sobre color. Las diferencias físicas, sean entendidas como razas, colores o como marcadores de origen, han tenido históricamente un significado particular para las ciencias sociales, y la tuvieron también en mi experiencia de campo, tanto en África Occidental como en los diferentes locales de América Latina. Pero esa no fue ni de cerca la única o la más presente de las diferencias con que me deparé en campo.

En África Occidental, tanto en las actividades específicamente vinculadas a la investigación, como en aquellas vinculadas a la escuela primaria donde realicé trabajo voluntario como profesora de español durante dos meses, y fundamentalmente en el ámbito doméstico, momentos de ocio, celebraciones, problemas de salud, acceso a los bienes de consumo básicos: agua y productos de alimentación que yo entendía como básicos. Las formas y los procedimientos de higiene para mantenerse limpio y con una presencia aceptable en un local donde el acceso al agua es escaso, son muy diferentes de aquellos a los que estamos acostumbrados. Las ideas de higiene también lo son. El agua está limpia o sucia según parezca más o menos transparente en el balde. El hecho de que venga de la lluvia o de la canilla no significa una gran diferencia. La necesidad de presentarse en el local de trabajo, en casa de familia y también en la calle para hacer mandados, con ropas limpias y nuevas, zapatos sin barro y con el cabello

siempre prolijo fue una de las primeras cosas que aprendí con mis amigos y compañeros de trabajo. De la misma forma, el relacionamiento con la tecnología fue difícil. Mandar fotos o encontrar momentos para escribir en el cibercafé sin que las personas a mi alrededor vinieran a conversar conmigo o la energía eléctrica se mantuviese durante el tiempo en que demoraba en organizar mis ideas y escribirlas no siempre era un proceso fácil

Sin embargo, lo más difícil de relativizar es el concepto de privacidad. Todo el mundo me viene a visitar y se sienta en el sofá. Se quedan allí esperando algo que yo no sé qué es. Cada tanto tengo que echar a alguien para ir al baño o dormir, o simplemente hacer mis cosas. A veces hago que duermo y no abro la puerta. Los mismos conceptos de intimidad funcionan en el baño. Tenemos dos piezas, una para el water y otra para bañarse. La puerta del water se cierra con una tranca, la de bañarse queda recostada. Ninguna de las dos tiene luz y en la noche es preciso dejarlas entreabiertas para que entre luz del corredor, tienen ventanas para afuera, sin vidrio, una reja sostiene una madera que impide (casi) que se vea para adentro. (Diario de campo, Kumasi, junio de 2007).

La proximidad de las enfermedades, las dificultades económicas y técnicas para resolverlas, así como las diferentes formas de lidiar con la muerte y simbolizar los diferentes momentos de la vida en que ésta se produce, la construcción de formas de responsabilidad y participación en las tareas domésticas o laborales desde la infancia, así como las diversas formas de jerarquías sociales, basadas en criterios muy diferentes a los míos, fueron también elementos que provocaron un profundo extrañamiento de mis formas de vida hasta el momento. De vuelta a casa, el proceso de extrañar lo familiar continúa, ya que aquellas cosas que hasta entonces eran naturales se vuelven complicadas, completando la fórmula clásica de la antropología de familiarizar lo extraño y extrañar lo familiar.

Todo lo relacionado con las compras resulta difícilísimo. Ver los estantes de un supermercado repletos de alimentos produce una nauseabunda aversión o un estremecimiento de impotencia. [...] El agua corriente y la luz eléctrica me resultaban francamente increíbles. Pero al mismo tiempo desarrollé extrañas manías. Me molestaba tirar las botellas vacías y las bolsas de papel; con lo valiosas que eran en África... El mejor momento del día lo vivía al despertar sobresaltado y sentir el alivio de no encontrarme ya en África. Los cuadernos yacían desatendidos en el escritorio; sólo el tocarlos me daba una aversión que duró varios meses. (Barley 2005: 23).

Así como Barley, durante mucho tiempo yo también tuve dificultades para sentirme en casa nuevamente. No tenía pesadillas, pero me despertaba con la sensación

confusa de no saber dónde estaba. De forma recurrente soñaba que mi teléfono no funcionaba y que no podía comunicarme con las personas en África, ni con mis familiares y amigos en Uruguay y Brasil.

El trabajo de campo fuera de casa ha sido considerado por mucho tiempo como un rito de pasaje para los antropólogos, que aplican sus reflexiones disciplinares a su propio proceder. Según Clifford (1999), esa es una característica particular de la antropología, en la medida en que la comunidad antropológica define lo que significa hacer un trabajo de campo “exótico” como una actividad realizada lejos de casa. Pero la antropología también es definida por el antropólogo en la medida en que éste se define a sí mismo por el hecho de haber realizado su investigación en los moldes de esa definición de “trabajo de campo” con mayor o menor proximidad, en lo que se refiere a tiempo, distancia y fundamentalmente dificultades. Una de las ideas que manejé en mi trabajo es que la travesía transoceánica que los migrantes con que trabajé realizan es en varias dimensiones un rito de pasaje. El desplazamiento para la realización de mi investigación, en el sentido inverso al de ellos, también representó para mí un rito de pasaje, como antropóloga y como persona. Muchos antropólogos han reflexionado sobre las transformaciones que el sujeto experimenta después de un período intenso de extrañamiento, que tiene como justificativa el trabajo etnográfico pero que va mucho más allá, abordando esferas personales. De ese extrañamiento no se vuelve el mismo, porque muchas veces no se quiere volver.

Referencias citadas

- Barley, Nigel. 2005. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Victoria Arribas. 1999. “Introducción”. En: *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Clifford, James. 1999. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Krotz, Esteban. 1991. Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*. 1 (1): 50-57.
- Uriarte, Pilar y Claudia Fonseca. 2009. “Paradoxos inherentes nos programas de atendimento para crianças em risco: o caso do Programa de Lares Substitutos”. En: *Políticas de proteção à infância. Um olhar antropológico*. Porto Alegre: UFRGS.

De Chiclayo a Montevideo: usos y prácticas de trabajadoras peruanas de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015¹

MABEL ZEBALLOS VIDELA

Este trabajo recoge resultados de una actividad de extensión universitaria desarrollada en agosto y septiembre 2015 y se inscribe en un proceso de conformación de equipo de investigación (2014-2015) para el Espacio de Estudios Andinos.² Además, dialoga con el trabajo de investigación para tesis de maestría en Migraciones Internacionales por la Universidad de Poitiers de Marlene Beisenbusch (2015).

La actividad consistió en una jornada de mapeo colectivo con diez mujeres peruanas que se desempeñan como empleadas domésticas en Montevideo y, un mes más tarde, una jornada de recorrido por la ciudad, visitando los espacios más significativos según las narrativas de esas mujeres (en esta segunda instancia se sumaron mujeres de otras nacionalidades). Se tituló “Montevideo andina. Mapas, itinerarios y destinos” y contó con apoyo de miembros del proyecto artístico-cultural CasaMario, cuya sede en Ciudad Vieja alojó la actividad.³

1 Original tomado de: Zeballos Videla, Mabel Luz. 2017. De Chiclayo a Montevideo. Usos y prácticas de trabajadoras peruanas de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000 – 2015. *Etnografías Contemporáneas*, 3 (5): 92-119. Agradezco los comentarios críticos y sugerencias de los evaluadores de *Etnografías Contemporáneas*, cuya pertinencia contribuyó enormemente a la elaboración de este artículo.

2 En el marco del Espacio de Estudios Andinos del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL) de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República (FHCE-Udelar), conformamos un equipo interdisciplinario integrado por una abogada; una socióloga; una geógrafa y una antropóloga social. En el presente el equipo está inactivo. La actividad de extensión fue financiada por el programa Actividades en el Medio de la Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República, Uruguay

3 Sitio web del proyecto artístico-cultural: <http://sebastianalonso.com/site/proyecto-casamario/>

Siendo el trabajo un elemento que dota a nuestras interlocutoras de elementos identitarios compartidos, este aspecto tuvo gran importancia en la proyección del mapeo. No obstante, se buscó comprender las diferentes formas de incorporarse a la vida local de estas mujeres; ¿qué actividades realizan en su tiempo libre?; ¿dónde viven?; ¿por cuáles lugares de la ciudad transitan?

Se apeló a la cartografía como soporte, mediante un uso que desborda la representación administrativa del espacio urbano o la delimitación de aspectos físicos del ambiente. Se conjugan allí nociones de la geografía como “sistema de lugares” y “sistemas de movilidad espacial” y estrategias propias de la etnografía realizada en enclaves urbanos. Según Dureau *et al.* (2007), la noción de sistema de lugares refiere, por una parte, a un sistema espacial en el que se articulan lugares a través de circuitos de circulación de personas y bienes materiales y simbólicos. Al mismo tiempo, remite a sistemas de movilidad desde el punto de vista de los sujetos, que pueden entenderse como “dispositivos” en las estrategias y condicionantes para la acción de los individuos y los grupos sociales (2007: 96). Las estrategias propias de la etnografía aplicadas a la investigación sobre y en ciudades permite articular narrativas biográficas y de memoria con relatos públicos y datos “objetivos” sobre ciudades, sus espacios y la movilidad que en ellos se verifica, atendiendo a la dimensión individual y de los diferentes grupos que se delimitan en las urbes contemporáneas.

Así, la actividad consistió en la recolección de narrativas sobre prácticas e itinerarios en la ciudad, con la cartografía, con el trazado y la nomenclatura “oficial” como pretexto y el foco en los itinerarios cotidianos de un grupo muy específico y reducido de mujeres trabajadoras. La escala atendida fue la de la caminata humana.⁴

La mayoría venía de Chiclayo...⁵

En actividades previas verificamos que nuestras interlocutoras (la mayoría peruana y la mayoría empleada de servicio doméstico) provienen de ciudades con relativo peso demográfico, aunque allí no hayan nacido. Es decir, vivieron en enclaves

4 Si bien la producción de Iconoclastas fue una inspiración inicial, no nos ceñimos a la propuesta y metodología de trabajo que ese colectivo desarrolla. Ver <http://www.ehu.es/documents/1600093/1704031/253786856-El-uso-de-mapeos-recursos-graficos-y-visuales-para-la-construccion-de-conocimiento-colectivo.pdf>

5 Parafraseo aquí el título de un capítulo del trabajo de Javier Auyero (2001), “La mayoría venía de Villa Paraíso”, en el que este autor da cuenta de la dinámica de redes sociales presentes en un enclave del conurbano bonaerense y de sus múltiples implicancias para los comportamientos políticos de sus habitantes. Si bien ese trabajo no trata (explícitamente) de la conexión entre ciudades de diferentes áreas del mundo, es inspirador de mi forma de comprender lo urbano en múltiples escalas, de lo local a lo global, en clave política.

urbanos antes de partir para Uruguay. Cabría indagar la relación entre género, proyectos migratorios, autonomía individual y estilos de vida urbana. Al respecto, Blanchard (2007) tematiza la migración transnacional de mujeres bolivianas jóvenes de origen rural como parte de un esquema complejo de estrategias, en el que el trabajo doméstico en ciudades dentro de Bolivia es una forma de inserción laboral y de arreglo residencial para las movilidades campo-ciudad. Esta movilidad puede ser sucedida por la migración fuera de fronteras, como respuesta a las dificultades de compatibilizar la residencia en el hogar para el que trabajan con la conformación de proyectos familiares, lo que coloca a estas mujeres en una verdadera “carrera” de empleadas domésticas.

Sin soslayar las diferencias, cabe considerar que la recurrencia empírica de la inserción en el trabajo doméstico de nuestras interlocutoras peruanas no es un elemento externo o posterior al proyecto migratorio transnacional y su concreción. Elementos en este sentido se apuntan en trabajos sobre las transformaciones de los flujos migratorios desde Perú hacia Chile y Argentina a partir de la década del noventa, donde se registra una intensificación de la migración hacia centros urbanos con predominio de migrantes mujeres (cfr. Lube-Guizardi y Garcés 2013, Curtis y Pacecca 2010).

Trabajamos junto a diez mujeres del grupo organizado autodenominado Mujeres Sin Fronteras.⁶ El grupo está conformado por entre 25 y 30 mujeres de diversas edades y si bien predominan las peruanas, también convoca a mujeres de otras nacionalidades. Valeria España, miembro del equipo de investigación, es la referente de esta organización en vías de consolidación. Por su intermedio realizamos la convocatoria al mapeo, dirigida en principio a las peruanas provenientes de Chiclayo.⁷ Sólo dos de las diez mujeres provienen del sur de Perú, de Ayacucho y de Arequipa.

Este sesgo buscó obtener narrativas sobre las redes a través de las cuales llegaron a Montevideo y en las cuales desarrollan aspectos importantes de su sociabilidad en esta ciudad. La hipótesis subyacente es que la procedencia de una misma localidad y la participación en redes sociales transnacionales en las que el proyecto migratorio toma forma, se relaciona estrechamente con las formas de inserción laboral en destino y estas, a su vez, con los usos y prácticas en/de la ciudad.

6 Este grupo nuclea a mujeres de diferentes nacionalidades que residen en Montevideo. Si bien muchas son peruanas, en concordancia con la representación estadística de este grupo de latinoamericanos entre la población uruguaya, también hay mujeres de Bolivia, Paraguay y más recientemente algunas dominicanas. Este grupo está en vías de conformarse como OSC. Ver https://www.facebook.com/mujeresmigrantes/about/?ref=page_internal

7 Chiclayo, capital de la provincia homónima y del departamento de Lambayeque, está situada a 13 kilómetros de la costa del Pacífico y 770 kilómetros de la capital del país. Chiclayo es la ciudad principal del Área Metropolitana de Chiclayo, una de las metrópolis más pobladas del país. Es la cuarta ciudad más poblada del país (524.442 habitantes en 2007), después de Lima, Arequipa y Trujillo. (Datos tomados de INEI 2008: 30).

Cabe puntualizar que el “efecto de red” en la conformación del proyecto migratorio se expresa como más fuerte entre las mujeres que se desplazaron hacia Uruguay a fines del siglo XX, inicios del XXI, a las que llamo “pioneras” o “veteranas”. Las mujeres llegadas más recientemente se incorporan a esas redes, tanto en destino como en origen, pero narran su proyecto de movilidad como un proceso más bien individual y su concreción sin agentes intermediarios. Considero que esta diferencia puede responder a un rol más activo en la conformación de redes y acumulación de capital social por parte de las “pioneras”, contrastante con la participación en esas redes de las migrantes más recientes, quienes son posicionadas, al principio al menos, como “aprendices” de las experiencias precedentes.

Presento a continuación un cuadro esquemático relacionando edad, momento de arribo a Uruguay y modalidad de empleo (con o sin retiro).

nombre ficticio	edad aproximada	año de llegada a Uruguay aprox.	modalidad de trabajo
Susana	60 años	1998	Sin retiro (“con cama”)
Alba	50 años	1998	Con retiro
Ana	50 años	2010	Sin retiro (“con cama”)
Lilián	50 años	2013	Sin retiro (“con cama”)
Estela	50 años	2015	Sin retiro (“con cama”)
Patricia	50 años	?	Sin retiro (“con cama”)
Magdalena	40 años	2007	Sin retiro (“con cama”)
Pietra	50 años	2009	Sin retiro (“con cama”)
Sofía	50 años	1990	Con retiro
Virginia	50 años	1998	Con retiro

De diez mujeres apenas tres son empleadas con retiro y todas ellas llevan más de quince años viviendo y trabajando en Uruguay (retomaré esta cuestión). Sólo una mujer llegada a Uruguay en 1990 continúa trabajando sin retiro, lo que puede guardar relación con la etapa del ciclo vital en que se encuentra. Es madre de una hija adulta que también migró hacia Uruguay y que conformó aquí su propio núcleo familiar. Para Susana es compatible el trabajo “con cama” y su vida familiar, que suele intensificarse los fines de semana o días libres cuando visita o permanece en casa de su hija y nietos.

Al narrar sus itinerarios desde Perú hacia Uruguay, las “veteranas” delimitan grupos a los que refieren como “primer grupo”, “segundo grupo”, “el grupo de Fulana”, etc. El año 1998 es señalado como fecha de traslado de uno de los primeros “grupos”. Ellas provienen de Chiclayo y su traslado estuvo mediado por “una agencia” (así lo refieren en un momento), cuya identidad no es clara en el mapeo (en eventos posteriores pude constatar controversias al respecto entre otras peruanas llegadas a Uruguay en ese período). Se trata de una mujer (la nombran) y su marido, que las “traían” por un costo de 500 dólares. Esta pareja sería a su vez parte de los contingentes tempranos de migrantes provenientes de Perú. Mientras en el mapeo se traspasó la idea de que estos “agentes” no estarían activos en la actualidad, otras interlocutoras afirman que sí y que la mujer de la pareja habría llegado ella misma como trabajadora doméstica. Recibí incluso narrativas de “abuso”, según las cuales estas personas explotarían su conocimiento del medio local para obtener ganancias con el traslado de nuevas migrantes y no cumplirían con la promesa de facilitar empleo a las recién llegadas. Esto no se reveló así durante la actividad que aquí analizo.

El itinerario narrado por las “pioneras” o “veteranas” enlaza Chiclayo, Lima, Tacna (valle en el desierto costero, al sur de Perú), Arica (ya en Chile), Santiago, Córdoba (Argentina), hasta llegar a Montevideo. Lo que estas mujeres pagaban era la garantía de conseguir empleo en destino. Si bien algunas narrativas evocan episodios de abuso durante el viaje, las participantes del mapeo habrían alcanzado su objetivo. “En Santiago nos estafaron con el pasaje”, dice alguna de ellas, que aparentemente habrían comprado en Arica un pasaje falso o inválido para continuar el viaje. Esta narrativa se completa con el recuerdo de una estadía obligada de 8 días en la capital chilena, sobre la que enuncian: “Santiago, mucho frío”; “En Santiago a pan y agua”. Y una de ellas reflexiona: “A veces cuando no conoce la gente se aprovecha”; “Se aprovecha al máximo”. Sin embargo, al llegar a Montevideo habrían sido presentadas a una o dos “agencias de colocación”, intermediarios entre personas que demandan mano de obra para trabajos domésticos y personas que ofrecen su fuerza de trabajo, obteniendo empleo. Estas agencias habrían detectado la receptividad entre ciertos grupos montevidianos de la mano de obra extranjera, en particular de mujeres latinoamericanas de la región andina, y todas las mujeres que siguieron este trayecto migratorio mediado habrían obtenido empleo en los primeros tiempos en Montevideo (como fue dicho, hay controversias al respecto).

Durante el mapeo alguna de las “pioneras” relata que tuvo que exigir el cumplimiento de ese contrato informal durante el viaje –“¡Yo te pagué 500 dólares y me llevas a Uruguay!” –, dice evocando. Otra mujer relata que sólo terminó de pagar el traslado al llegar a Montevideo y que ella puso esa condición para aceptar la intermediación. Una dice “A mí no me cobró los 500 dólares, sólo el pasaje”, y ante la sorpresa de otras, aclara “Es que yo le indicaba gente en Chiclayo”,

revelando que el mencionado negocio de traslados transfronterizos se valía de redes de amistad, parentesco o vecindad para reclutar clientes.

Así, muchas de estas mujeres se conocían desde antes del viaje migratorio. Una narra que alguien en Perú le hablaba de Uruguay y “como yo tenía necesidad, me acerqué y le pregunté que cómo era acá...” y esta persona le ofreció “trabajar” con ella. Le cobró 500 dólares que incluían los pasajes, la comida en Uruguay [presumiblemente a la llegada] y conseguirle trabajo. Esta mujer, a su vez, “convenció” a otra que relata jocosamente: “Ella me arrastró a mí”.

Son los primeros años del siglo XXI, o como vimos, los últimos de la década de 1990. Para estas interlocutoras el “efecto de red” antes de la partida parece indiscutible y entre ellas se verifica el origen común, Chiclayo. Las que llegaron más recientemente a Uruguay no recurrieron a agentes pagos, se valieron de redes de amistad y parentesco para concretar el viaje y conseguir empleo. Además de las que vinieron en 1998 y de Sofía, que vino en 1990,⁸ otras vinieron en 2007, 2009, 2010, 2013 y una de ellas, Estela, había llegado hacía tres meses, luego de una experiencia negativa en Argentina que evita relatar. Para estas últimas, la red transnacional se torna un elemento importante para la incorporación a la localidad de destino, siendo espacio de “socialización” para la vida en la nueva ciudad y el relacionamiento con la población nativa. A este respecto adhiero a las puntualizaciones de Lube-Guizardi y Garcés (2013: 72-73), quienes recogen la crítica a la comprensión funcionalista de las redes como algo dado y apuntan la importancia de considerar su continua conformación, negociación, que hace de la “comunidad” una “unidad en proceso”.

Los conocimientos sobre estrategias, dificultades y posibilidades de la experiencia migratoria, colectivamente transmitidos, configuran un capital social, en el sentido propuesto por Bourdieu. La disposición de estos “recursos” es relativa a la pertenencia a redes más o menos institucionalizadas que, según Lube-Guizardi y Garcés, constituyen “expresiones espaciales sui generis” (Besserer 1989, en Lube-Guizardi y Garcés 2013: 73) que pueden mapearse como itinerarios y rutas migrantes “que son la forma y el contenido del capital social migrante” (Lube-Guizardi y Garcés 2013). Así, la noción de “circuito migrante” se torna relevante y es en este sentido que la pertenencia mayoritaria de nuestras interlocutoras a la localidad de Chiclayo fue interpretada.

8 Los nombres de las mujeres fueron cambiados, a excepción de Sofía, a quien quisiera tributar un mínimo homenaje, pues durante el almuerzo con el que estábamos cerrando la jornada de mapeo tuvo un repentino malestar, fue hospitalizada y falleció esa misma tarde a causa de una insuficiencia cardíaca. Sofía llevaba ya un cuarto de siglo en Uruguay donde tenía hijos y trabajaba intensamente.

Esta pertenencia no se entiende como único factor explicativo de los itinerarios experimentados entre Perú y Uruguay, ni de las formas de inserción en la ciudad de Montevideo. Sin embargo, el sostenimiento en destino de una red que tiende a institucionalizarse y en la que se revelan lazos previos a la concreción de la migración, es expresivo de la circulación de recursos, sobre todo simbólicos, que viabilizan ciertos itinerarios recurrentes, pero a la vez en continuo proceso de configuración. Así, es posible pensar la movilidad de mujeres peruanas hacia Montevideo en relación a itinerarios previamente consolidados que involucran localidades –ora de paso, ora de destino- tanto en Chile como en Argentina.

“Si hubiera sabido de Santiago, me quedaba más cerca”: migraciones entre la Región Andina y el Cono Sur

Interpreto las vivencias montevidéanas de estas mujeres insertas en un circuito regional migratorio, donde Chile (primero a través de las ciudades fronterizas al norte y luego de su capital, Santiago) y Argentina (fundamentalmente a través de Buenos Aires), aparecen como destinos que “competirían” con Montevideo (el gran polo de atracción en Uruguay). Se trataría de un circuito regional de ciudades, que “captan” o “expulsan” sectores determinados de población, en un juego de posiciones relativas.

Como fue dicho, asumo la perspectiva de “escala de ciudad”, ya propuesta por Ayse Çağlar y Nina Glick Schiller (2008), según la cual los migrantes internacionales residen y trabajan en ciudades “desigualmente localizadas en la economía política global” y son estas ciudades y sus políticas locales las que inciden fuertemente en las identidades y estrategias políticas desplegadas por los migrantes (Feldman-Bianco 2009: 23).

Por otra parte, recupero las elaboraciones de Lube-Guizardi y Garcés (2013) a partir de la noción de circuito migrante, en tanto expresión espacial de una serie de redes y capitales en ellas circulantes, que podría dar cuenta de las movilidades de población peruana hacia Argentina y Bolivia a través de Chile. Allí se conjugan procesos históricos de construcción de fronteras nacionales, en espacios en los que preexistían intensos procesos de intercambio de bienes y flujos de personas, y las políticas de producción de identidades/alteridades propias de esos procesos, con fenómenos más contemporáneos relativos a las desigualdades en los desarrollos de las diversas localidades conectadas por esos circuitos.

En la misma línea, el aumento en la llegada de migrantes peruanos a Uruguay, y sobre todo a su capital, Montevideo, puede ser expresivo de una ampliación de circuitos preexistentes, en los que la ciudad de Buenos Aires jugaría un papel preponderante (cfr. Bengochea 2014: 26).

Al observar los años de llegada a Uruguay de las participantes del mapeo, se verifica que la mayoría llegó en años de intensificación de la inmigración de personas peruanas hacia Uruguay. De acuerdo al análisis del Censo de 2011 que hacen Koolhaas y Nathan (2013), del 100% de personas de origen peruano llegadas a Uruguay, 70% lo hicieron después de 2000: 20,3% entre 2000 y 2004; 30,6% entre 2005 y 2009 y 19,3% en 2010 y 2011. Estos datos se relacionan con las transformaciones en los flujos de población regionales hacia Uruguay, donde a una fuerte presencia de argentinos y brasileños, se agrega un crecimiento en el arribo de “otros latinoamericanos”. Como señala César Aguiar, en los últimos 40 años se han diversificado los destinos de la inmigración a nivel global. Además, se constata el surgimiento y sostén de circuitos regionales que parecen obedecer a determinantes más bien “locales”. En el continente sudamericano, uno de estos circuitos conecta flujos migratorios a nivel del Cono Sur con Argentina (Aguiar 2007: 120).

Considero, siguiendo a Aguiar (2007), que la llegada de “nuevos” contingentes migrantes latinoamericanos a Uruguay, en el siglo XXI, se vincula a la consolidación previa de los destinos argentinos y a la variación de las ventajas relativas de las oportunidades (de empleabilidad, salario, relación de las monedas con el dólar y con la moneda de origen) entre el mercado de trabajo argentino y uruguayo. En efecto, algunas de nuestras interlocutoras vivieron y trabajaron, o alguien de su parentela o red de amistades vivió y trabajó, en alguna ciudad argentina.

La atención dada a las redes de relaciones configuradas en localidades como Chiclayo y que se sostienen y complejizan en destino, busca dar cuenta de relaciones geopolíticas entre enclaves urbanos en regiones vecinas del continente sudamericano, buscando problematizar los efectos del llamado “nacionalismo metodológico”, según el cual las ciencias sociales han identificado erróneamente los límites de la investigación sobre relaciones sociales con los límites políticos de los Estados nacionales.

Si bien el recorte del universo de estudio se realizó con base en la nacionalidad peruana, es parte del esfuerzo investigativo más amplio, la comprensión de las peculiares experiencias de las migrantes como parte de circuitos de movilidad que, a través de fronteras nacionales, configuran redes de relaciones sociales y entrañan estrategias y conocimientos, así como formas específicas de transmisión y actualización. Allí se conjugan las construcciones nacionales, pero estas no determinan exclusivamente las conexiones entre grupos e individuos. Por el contrario, como proponen Lube-Guizardi y Garcés, mientras “desde arriba” los diferentes Estados buscan imponer sus legitimidades y formas de identificación, “por abajo” las movibilidades evidencian las porosidades de las fronteras, en procesos de resignificación mediante los que los individuos y grupos negocian las clasificaciones en juego (2013: 68).

Las condiciones de integración social de las personas que migran en estos circuitos no deben leerse apenas en términos económicos. La tasa de empleabilidad puede converger con factores culturales y políticos -como las formas de producción de alteridades históricas- y las condiciones de trabajo de nuestras interlocutoras pueden estar atadas a esas políticas de tratamiento de la diferencia y las nuevas retóricas sobre identidad.

Durante el mapeo unas mujeres interrogaban a las otras, establecían comparaciones sobre sus experiencias y algunas –sobre todo las “veteranas”– sentenciaban y aconsejaban en base a su conocimiento de la localidad de destino. Cuando algunas de las llegadas en 1998-1999 narraban el itinerario terrestre desde Chiclayo, a través de Chile y Argentina, una reflexionó: “Si hubiera sabido de Santiago, me hubiera quedado más cerca”, poniendo de manifiesto que sus itinerarios no son aleatorios. No siempre pueden optar por detenerse en ciudades más próximas a su localidad de origen, donde han dejado generalmente una familia.

Como fue dicho, redes de amigas o parientas eran alcanzadas por agentes intermediadores, particulares al borde de la legalidad, que ofertaban trabajo en Montevideo a cambio de dinero. Ni Santiago de Chile ni Buenos Aires formaban parte de esa oferta. La pareja que cobraba por los traslados y el contacto con la oficina de empleo tenía su experiencia y sus redes en Montevideo. Eso puede ser circunstancial, pero coincide con un período de aumento cuantitativo de la afluencia de personas peruanas a Uruguay (donde se concentran mayoritariamente en Montevideo).

En concordancia con lo observado por otros investigadores,⁹ muchas de nuestras interlocutoras emigraron dejando a sus hijos junto a otras mujeres, generalmente madres, hermanas, cuñadas, que ayudan a su sostén. Estos proyectos transnacionales de sustento familiar tienen en las remesas de dinero de las trabajadoras un pilar fundamental y en las redes de mujeres que permanecen en la localidad de origen otro. La distancia entre la ciudad donde consiguen empleo y aquella donde dejan a su familia se torna entonces crucial. A este respecto, Claudia Mora (2008) señala que en un escenario de “globalización de la proletarización”, en el que las restricciones de acceso a países del norte aumentan, la migración hacia países vecinos en una lógica sur-sur constituye para muchas mujeres una alternativa accesible de “diversificación de riesgo”. Tanto el costo de movimiento como la

9 Autores como Ambrosini (2008) dan cuenta del vínculo entre familia y “estratificación internacional de las oportunidades de cuidado y asistencia”, en la movilidad transnacional de mujeres, que continúan cuidando a través de fronteras de sus propias familias, mientras se emplean como cuidadoras en sociedades europeas. Ya en la región, el trabajo de Courtis y Pacecca (2010) refiere a las especificidades de la migración de mujeres para trabajos de cuidados desde países fronterizos, o más recientemente desde Perú, hacia ciudades argentinas.

cercanía posibilitan “la mantención de un vínculo presencial estable con el grupo familiar” (2008: 289).

Vivir y trabajar en Montevideo

Según Claudia Mora (2008), se puede delimitar un conjunto de países emisores y otro de países receptores en Latinoamérica, entre los que puede observarse un flujo especializado y altamente feminizado de migrantes. Perú está entre los primeros y Argentina entre los segundos. En la lógica del “desborde” de los destinos regionales consolidados, como Buenos Aires, ciudades como Montevideo comienzan ya a inicios del siglo XXI a atraer a estas mujeres que parten de ciudades peruanas con relativo peso demográfico en ese contexto nacional. Algunas de ellas viven en destinos intermedios, como algunas ciudades argentinas, y se incorporan a la sociedad montevidéana, valiéndose de redes fuertemente feminizadas, a través del empleo doméstico. Esta inserción laboral en destino las coloca en relación con otras mujeres, donde se juegan algunos mandatos, imágenes y concepciones sobre las tareas de cuidados históricamente atribuidas a las mujeres (como género) y a algunas mujeres (como clase... ¿o como grupo étnico?).¹⁰

Mora refiere a los mandatos de género históricamente construidos para pensar la exigencia de las mujeres migrantes de continuar cuidando de sus familias a través de fronteras, y enfatiza en el vínculo entre atributos étnicos de las migrantes y la inserción laboral en posiciones subalternizadas, de acuerdo a una jerarquía social que genera exclusión y obstaculiza la integración. Mora refiere en realidad a “características raciales” ligadas al origen nacional. Por mi parte considero que pueden existir procesos de racialización de los “otros latinoamericanos” en el escenario urbano montevidéano, donde a determinados rasgos fenotípicos se le adjuntan prejuicios y estereotipos referidos al origen nacional y una supuesta diversidad cultural más o menos radical.

En este sentido, las narrativas de nuestras interlocutoras oscilan entre las valoraciones positivas –o buscan contrarrestar las negativas– de la experiencia de trabajar en Uruguay: –“Yo estoy contenta de Uruguay. Gracias a Dios, porque saqué adelante a mis hijos”; –“Yo también traje a mis hijos”. –“A mí me trataron bien de bien”.

10 Trato adelante sobre las denominaciones “trabajo doméstico” y “trabajo de cuidados”. Cabe apuntar que las categorías nativas refieren a “empleo” y “empleada doméstica”. Sin embargo, el uso de la denominación “trabajo de cuidados” busca recoger las reflexiones de autoras feministas que llaman la atención sobre la falsa dicotomía entre trabajos de producción –como aquellos que se realizan exclusivamente en el mercado– y trabajos de reproducción –como aquellos exclusivos del ámbito doméstico y, con ello, de los roles atribuidos a las mujeres– (cfr. Vega y Gutiérrez 2014).

Cabría indagar, no obstante, sobre las experiencias de “discriminación” y de “racismo”, como lo enuncia apenas una de ellas, Ana, quien cambió varias veces de empleo desde su llegada a Uruguay para no tolerar malos tratos y tratamiento racista. Esta perspectiva, si bien es señalada por otras investigaciones (cfr. MIDES 2012), no es la dominante en la jornada que aquí trato.

Ana, llegada a Uruguay en 2010, de unos 50 años de edad, relata que su primer empleador la obligaba a limpiarse las manos con alcohol varias veces al día. Estaría implícito en el relato que sus marcas fenotípicas, leídas como pertenencia “racial”, la harían portadora de una impureza que precisa ser domesticada, mediante la higiene de las manos por ejemplo. En el mismo lugar de trabajo, el hijo de su empleador habría exclamado al conocerla “¡Pero, qué indígena!”, siendo esta la causa de su primer renuncia y cambio de empleo. Hubo un segundo cambio de empleo que ella explica por motivos vinculares en los que estaría presente el “racismo” de parte de los empleadores, un matrimonio conformado por una mujer argentina y un hombre colombiano.¹¹ En un tercer cambio de empleo Ana se habría visto confrontada a una mujer cuya hija vive en Perú y está casada con un hombre peruano (lo que Ana menciona como agravante, pues debería conocer la diversidad étnico-racial de aquel país). De esta empleadora dice que también era “muy racista”, aunque relativiza que no “al extremo que fue el otro [el primero]”.

Narra como esta mujer hablaba con sus amigas sobre sus respectivas empleadas domésticas, intercambiando preguntas como “¿Y cómo es tu empleada?, ¿es mogra?”, es decir –aclara Ana– si se arregla, se maquilla; o “¿Y es blanca?” y comentarios como “La tuya es casi color cafecito”. Finalmente, Ana narra que lleva seis meses en su último empleo y que allí no siente “discriminación” (ella alterna entre la idea de racismo y discriminación), agregando “No tienes un plato aparte, no tienes una taza aparte, todo tienes ahí, agarras [...]. Lo único que sí, la señora es exigente. Como toda persona, paga su plata tiene que... exigir. Lo demás tranquilo”. En esta enunciación se abre otro aspecto relativo al trabajo doméstico y su posible papel condicionador de la experiencia de estas mujeres en la ciudad de Montevideo. Me refiero a la ambigüedad entre distancia y afecto.

11 La extranjería de estos empleadores abre espacio a relativizar la importancia de una matriz cultural local (montevideana o uruguaya) como factor de actitudes discriminatorias o incluso racistas, no obstante argumentaré más adelante que esta matriz opera, al menos en ciertos grupos sociales locales. Anótese en todo caso, que no se trata de enlazar pertenencias nacionales a rasgos culturales más o menos homogéneos y, mucho menos, de enteder a toda la sociedad uruguaya sin diferencias actitudinales entre grupos de estatus o clases en sentido socioeconómico más estricto.

Políticas locales: trabajo, cuidado y alteridades

El trabajo coloca a estas mujeres en estrecho contacto con sus empleadores, más aún en el caso del trabajo sin retiro. Las relaciones cotidianas entre contratantes y contratadas son cara a cara, lo que no equivale a la supresión de las distancias sociales y culturales que eventualmente existen entre ellas y ellos. Las percepciones sobre el entorno urbano y sus servicios y estructura, las evaluaciones estéticas o hasta la percepción de seguridad o violencia de los empleadores suele constituir una de las formas de aproximarse a la nueva ciudad de residencia de las migrantes. Esto es particularmente relevante en la sensación de miedo o peligro, ante la cual las trabajadoras no pueden desplegar las mismas estrategias que sus empleadores (desplazamiento en vehículos particulares, vigilancia privada, etc.). Además, el trabajo doméstico –sobre todo sin retiro– condiciona los itinerarios, el conocimiento del mapa urbano que las trabajadoras desarrollan. En este sentido, los aprendizajes dentro de la red de pares se tornan relevantes, propiciando el desarrollo de tácticas (De Certeau 2008) mediante las cuales agenciar la desigual incorporación al espacio urbano en lo que respecta a las personas para las que trabajan y con las cuales conviven y comparten residencia.

Hasta aquí me he referido a “empleadas domésticas” y he hablado de “trabajo” o “empleo doméstico”. Es preciso introducir unos apuntes sobre estas denominaciones. Asimismo, argumento por qué afirmo que este tipo de trabajo coloca a las mujeres migrantes (tanto como a las nativas, pero con las peculiaridades agregadas por su estatus de extranjeras) en posiciones sociales subalternas.

Aguirre, Batthyany *et al.* (2014), restringen su definición de “cuidados” a “la acción de ayudar a un niño o a una persona dependiente en el desarrollo y el bienestar de su vida cotidiana” (cfr. Uruguay, Ley 19.353). Refuerza esta concepción la separación normativa en Uruguay, según la cual en otro momento y mediante otra ley se reguló el empleo doméstico sin referencia a los cuidados a personas dependientes (cfr. Uruguay, Ley 18.065). Por su parte, Brites y Fonseca (2014) conciben los trabajos de cuidados como todas las tareas relativas a la reproducción, incluidas ahí tareas realizadas en el espacio doméstico, como la limpieza o la cocina, y una noción más amplia de cuidado, más relativa al acompañamiento y el involucramiento afectivo que a la dependencia. En lo que hay coincidencia es en la dimensión afectiva de los cuidados, su ambigua relación con el dinero y un claro mandato de género, según el cual recae históricamente sobre las mujeres la tarea de cuidar, tanto en el seno de la familia como en relaciones de mercado.

Es posible apreciar en las narrativas recogidas que las condiciones de trabajo, en relación a la extensión de la jornada y el estrés emocional, varían según se prodigue cuidados a personas autónomas o dependientes. Por otra parte, nuestras interlocutoras no se identifican como “cuidadoras” sino como “empleadas

domésticas” o, en caso de trabajar en hogares donde hay una persona dependiente, como “empleadas domésticas y cuidadoras”. Una de ellas relata que, además de su trabajo como empleada doméstica, desarrolla en otros horarios y en otra casa trabajo de “cuidadora”, con capacitación y remuneración parte del Sistema Nacional Integrado de Cuidados (Ley 19.353).

Como fue dicho, las políticas locales cuentan. Estas no siempre son explícitas e inspiran normas jurídicas pero condicionan la vida cotidiana de las personas. En 2012 se hizo pública la violación de derechos de varias trabajadoras domésticas bolivianas en una casa en Carrasco (cfr. Cotidiano Mujer 2013), movilizándolo el debate sobre derechos de las trabajadoras domésticas, en general, y de las trabajadoras migrantes, en particular. Algunas de las participantes del mapeo tuvieron en ese caso una importante instancia de aprendizaje sobre derechos y reivindicación de los mismos.

Su publicidad confrontó a la sociedad montevideana con las tensiones propias de una forma de construcción de identidades, que históricamente enfatizó los valores democráticos y ciudadanos pero que, al mismo tiempo, produjo “alteridades exóticas” de cuya distinción dependería una especie de esencia excepcional del “ser uruguayo” en el contexto latinoamericano. Sostengo que en las formas de inserción laboral de nuestras interlocutoras confluyen los efectos de estas políticas de identidad/alteridad con las representaciones que circulan en la sociedad uruguaya sobre los trabajos de cuidado.

Según Aguirre, Batthyany *et al.* (2014), las tareas de cuidado directo son concebidas en este país como tareas femeninas y, en particular, se considera que lo más deseable es que las realicen mujeres del grupo familiar (esto se acentúa en los grupos de menor nivel socioeconómico). Este modelo basado en una desigual división sexual del trabajo es conocido como “familismo”. En los grupos con mayores niveles de ingresos la exigencia de cuidados puede desplazarse de las mujeres del núcleo familiar hacia mujeres ajenas a la familia, a cambio de un salario. El trabajo así contratado es concebido, no obstante, como trabajo no calificado y situado jerárquicamente por debajo de otro tipo de ocupaciones.

La subalternización de las trabajadoras domésticas en general se encuentra así, en el caso de las trabajadoras andinas, con un relato de construcción de nación, configurado en base a una supuesta excepcionalidad uruguaya, que coloca en los otros latinoamericanos una “alteridad exótica”, que jerarquiza las diferencias y reproduce trazos del servilismo colonial.

Como fue dicho, el involucramiento afectivo contribuye a hacer ambiguo el carácter mercantil del empleo doméstico, así como la distancia social (Bourdieu) entre empleadas y empleadores. La antropóloga brasileña Jurema Brites (2007)

trata sobre las relaciones de ambigüedad entre el afecto y la distancia social, como un instrumento para enfatizar la diferencia y sostener la desigualdad jerárquica entre empleadas y empleadoras en el escenario brasileño. En este sentido, Vega y Gutiérrez (2014) señalan que en América Latina las tareas de cuidado son impactadas por la colonialidad y las jerarquías raciales que operan en las ideologías de género, verificándose un “servilismo femenino” que afecta sobre todo a grupos étnicos minorizados, en una convergencia entre género, clase y etnicidad. En la matriz eurocéntrica de relato de nación uruguaya, las trabajadoras andinas quedan englobadas en las (hasta hace no mucho tiempo invisibles) minorías étnicas.

Analizando las desigualdades que enfrentan las trabajadoras paraguayas en el Gran Buenos Aires, Bruno (2011) señala que una lógica de explotación económica y una de producción de identidad/alteridad que subalterniza a los y las migrantes paraguayos, convergen y configuran un “mandato laboral”, que sería la base (estructural y estructurante) de una estrechez sectorial en el acceso al empleo. Las mujeres paraguayas se emplean mayoritariamente en el trabajo doméstico y los hombres en la construcción. Por su parte, Courtis y Pacecca (2007 y 2010) ponen de relieve la importancia de las redes migratorias altamente feminizadas en este patrón de inserción laboral, conjugándose género, etnicidad y clase. Según estas autoras, el patrón de reclutamiento implica:

[...] relaciones de subordinación y reciprocidad de la empleadora (mayoritariamente nativa), la migrante trabajadora en hogares particulares ya asentada en Buenos Aires, la nueva migrante y la familiar de la nueva migrante que usualmente queda a cargo de los hijos e hijas en el país de origen. (Courtis y Pacecca 2007, en Bruno 2011).

Sin soslayar las diferencias locales, es posible interpretar a la luz de estos análisis, la recurrencia del empleo doméstico en la forma de inserción laboral de nuestras interlocutoras, así como las situaciones de discriminación narradas por algunas de ellas. Operaría una “gramática” de la identidad coincidente a ambos lados del Río de la Plata, siendo las élites de los puertos bonaerense y montevideano, los agentes que la han moldeado históricamente. En Uruguay, a una matriz “hiperintegradora” de construcción nacional (cfr. Caetano 1991, 2001) le corresponde una política identitaria que históricamente ha enunciado como principal aporte demográfico al inmigrante (blanco) europeo. Como contrapartida, los elementos negro e indígena han sido invisibilizados (cfr. Guigou 2000) y se colocó en los “otros” pueblos del continente latinoamericano los elementos de una alteridad frente a la cual la sociedad uruguaya se pensaría como excepcional, por lo menos hasta avanzado el siglo XX (Rial 1986).

La mayor presencia de personas latinoamericanas, no brasileñas ni argentinas en ciudades platenses, tensiona las formas históricas de producción de alteridad, en escenarios dominados por nuevas retóricas de la identidad, donde el reconocimiento de la diversidad se torna un valor a nivel global.¹² Portadoras de un fenotipo amerindio que interpela la “blanquitud” anhelada por el relato de la excepcionalidad uruguaya, las mujeres peruanas se insertan en relaciones laborales que se tornan locus privilegiado de las negociaciones cotidianas donde se juegan su reconocimiento, sus derechos, en fin la posibilidad de una convivencia intercultural.

Trabajar en Montevideo, habitar la ciudad...

En los primeros tiempos, el trabajo sin retiro es una estrategia de resolución del problema de la vivienda. Las trabajadoras se ubican así en los barrios costeros de Montevideo, sobre todo en la costa este de la ciudad, donde residen los sectores sociales de mayores ingresos.¹³ Parque Rodó, Punta Carretas, Pocitos y Carrasco son los barrios donde trabajan ocho de las diez mujeres participantes en el mapeo, las otras dos trabajan y residen en un barrio “nuevo” en los límites entre Montevideo y Canelones, producto típico del florecimiento de urbanizaciones privadas en esa área en los últimos veinte o treinta años.

El trabajo sin retiro incide fuertemente en su apropiación de la ciudad, ya que la mayor parte de su tiempo transcurre en los barrios donde trabajan, sin por ello sentirse parte de ellos. El tiempo del que se sienten dueñas, su día y sus horas de descanso, suelen pasarlo en otros espacios de la ciudad, donde se encuentran con amigas, para ir a misa, comer comida peruana, bailar, etc. El Centro y la Ciudad

12 Sigo las reflexiones de Rita Segato (2002) sobre construcciones históricas de alteridades y su convergencia con las retóricas contemporáneas sobre identidad y procesos de globalización. El trabajo de Alejandro Grimson (2006) me sirve en la argumentación sobre la analogía entre políticas de tratamiento de la diferencia en Argentina y Uruguay, así como las tensiones entre estas políticas históricamente configuradas y nuevas retóricas sobre identidad. Asimismo, sigo las reflexiones de Gustavo Lins Ribeiro (2008) sobre diversidad cultural en contextos como discursos de “fraternidad global”. Ver también Jardim (2013), y Jardim y López (2013).

13 En un panorama de relativa heterogeneidad social, históricamente algunos barrios montevideanos concentraron a la población obrera afincada en torno a las industrias, mientras que otros fueron predominantemente habitados por las clases medias y altas. La crisis del modelo de “sustitución de importaciones” y el aumento del valor del suelo en las áreas centrales, radicalizó esta separación geográfica. Los grupos medios y altos se concentraron al este y sur de la ciudad, mientras el oeste y el norte de la ciudad concentraron a los grupos pobres y a la gran masa de población empobrecida por las sucesivas crisis. Se evidencia además un proceso de vaciamiento –y luego de gentrificación– de las áreas centrales. Ver Veiga *et al.* (2005), Presidencia de la República (2007).

Vieja son los barrios más elegidos para la sociabilidad, así como para la residencia de aquellas que trabajan con retiro.

Luego de varios años de residencia y trabajo, algunas consiguen acceder a vivienda propia o a alquileres en mejores condiciones que al principio, lo que refiere a la decisión de permanencia en Uruguay, al menos en el mediano plazo; así como al conocimiento de la ciudad y el establecimiento de nuevos contactos que las orientan hacia diferentes alternativas habitacionales. Casas antiguas en condiciones bastante precarias fueron tomadas por algunos individuos que –de modo ilegal– alquilan habitaciones a estas y otras personas (individuos y familias) extranjeras. Como refieren algunas de las “veteranas”, cuando ellas llegaron a Montevideo no había este tipo de “pensión” o inquilinato colectivo, lo que reforzaba el recurso al empleo sin retiro como estrategia de resolución del problema de la vivienda: “Antes no habían pensiones. Antes no había nada. Éramos peruanas así pero... Recién habíamos llegado... Éramos pocas peruanas, como 15, 18, no había más tampoco. No (conocíamos) los peruanos (que venían) embarcados, nada, nada”.

En este diálogo se expresa la “novedad” de la presencia de personas peruanas en Uruguay. Se verifica además otra característica de esta movilidad, así como las mujeres se emplean mayoritariamente en el servicio doméstico, los hombres peruanos lo hacen en la industria pesquera. Cabe señalar, que es probable que sí existieran pensiones “étnicas” y que las mujeres, recién llegadas, no tuvieran noticias de ellas. Sin embargo, es razonable que este tipo de pensionado irregular se haya multiplicado con el aumento de la demanda, asociada a un mayor arribo de trabajadores extranjeros en condiciones precarias de contratación, estatus migratorio, etc. Dichos inquilinatos se concentran en los barrios Centro y Ciudad Vieja, así como en Aguada y Cordón (parte de la primera y segunda urbanización de Montevideo, actualmente “abandonados” por las clases de mayores ingresos). Allí existían pensiones que históricamente alojaron a migrantes internos y a personas que no pueden costear el alquiler de una casa o apartamento, el carácter “étnico” de los nuevos inquilinatos sería lo novedoso. Colocadas en posiciones laborales subalternizadas, estas mujeres trabajadoras integran el amplio sector de la población uruguaya que tiene grandes dificultades o nulas posibilidades de acceder a vivienda propia o alquileres dignos.

Una mención especial requiere “La casita”, alojamiento colectivo que ofrece la Iglesia Nuestra Señora de la Asunción Madre de los Migrantes, de los Padres Scalabrinianos, o como la llaman nuestras interlocutoras “la Iglesia de los Migrantes”. Tres de las mujeres que trabajan sin retiro pasan su día y noche libre en “La casita”, en el barrio La Blanqueada, a pocas cuadras de las avenidas 8 de octubre al norte e Italia al sur (ejes viales que conectan Montevideo con localidades metropolitanas en el departamento de Canelones). Mediante aportes a los gastos de energía y agua corriente tienen allí un cuarto compartido y un espacio común

donde pueden cocinar, ver televisión o reunirse para charlar. Allí también se ven valijas apiladas, esperando un viaje de visita a la familia o el retorno más o menos definitivo a Perú (u otros países de origen). Los fines de semana es el momento de máxima ocupación, cuando las empleadas sin retiro tienen su día libre, por lo general desde el mediodía o la tarde del sábado hasta la mañana del lunes.

En la iglesia, además, suelen celebrarse fechas religiosas significativas para estas migrantes, por ejemplo días de los santos patronos de los países o localidades de origen, así como el Día Internacional del Migrante, los 18 de diciembre, o las fechas patrias de sus países. Esta iglesia cumple un importante papel en la consolidación de vínculos, abriéndose como espacio de encuentro y sociabilidad, más allá de la solución habitacional y la labor evangelizadora.

Por otra parte, el cuidado de personas dependientes redonda en las posibilidades de apropiación del espacio urbano de algunas de las trabajadoras, dada la mayor ambigüedad respecto de las exigencias y duración de la jornada. Ellas explican su escaso conocimiento del entorno donde trabajan y residen por la exigencia casi constante de cuidado a la que están sometidas. Una de ellas cuenta que trabaja y reside en una casa próxima al Parque Rodó (uno de los espacios verdes que identifican a Montevideo), vecino a su vez del paseo costero sobre el Río de la Plata (la rambla). Sin embargo no disfruta ese entorno, “Porque yo estoy con una persona mayor que tiene Alzheimer”, explica. Enseguida las otras mujeres le preguntan si no sale a caminar con la persona que cuida y ella responde con resignación que ésta –una señora de 89 años– no quiere caminar.

Esta “cuidadora” trabaja desde el lunes a las 8 de la mañana hasta el sábado a mediodía, y aunque la ley dispone horas de descanso nocturno obligatorias y otras limitaciones de la jornada laboral, en la práctica ella está constantemente alerta: “[...] Sí, porque si la dejo sola y no le hago lo que ella quiere, ella agarra el bastón y se sale, ¿no? Y como tenemos una sola llave, me echa llave y ella se va. O sea, se me escapa por decir...”. Inclusive cuando la persona que cuida descansa, ella debe permanecer atenta: “Y cuando duerme, duerme... casi despierta por decir. No me siente y dice -¡[repite su nombre]! (gritando). Entonces, como es sordita, –“Ya voy, ya voy”, no me entiende. Y... se levanta. Y me busca”.

Este tipo de narrativa se repite junto a las otras dos mujeres que realizan trabajos de cuidado a personas dependientes. Su tiempo de disfrute de la ciudad se limita al día fuera de la casa donde trabajan. Mientras permanecen allí, sus horas de descanso se diluyen por efecto de la alta exigencia de los cuidados que prodigan.

Formas de agencia en una ciudad segregada¹⁴

La participación en redes de amistad y camaradería redundan en una ampliación de las posibilidades de uso de la ciudad. Estos lazos entre mujeres migrantes constituyen espacios de sociabilidad –en sentido simmeleano, es decir, el del vínculo por el vínculo–. Considero junto a Graziela Gomes (2002) que la sociabilidad entre migrantes constituye importantes espacios de memoria, donde se teje una especie de “pedagogía migrante” mediante la que los pioneros acogen a los recién llegados y los introducen a la vida en la sociedad de destino.

Estas relaciones son condicionadas por los horarios y modalidades de trabajo (con o sin retiro) y se realizan mayormente entre connacionales, o al menos junto a otras trabajadoras migrantes, en espacios de la ciudad que habilitan los encuentros, contrastando con la privatización del espacio urbano de los barrios donde trabajan. Las plazas céntricas (y los centros comerciales en tiempos de lluvia o frío intenso), la iglesia (católica para la mayoría, aunque alguna puede pertenecer a otras comunidades religiosas) y los “comercios étnicos” son escenarios de encuentros entre “iguales”, no sólo por género y origen, sino también por clase.¹⁵

Estas formas de habitar la ciudad contraponen una vida cotidiana en espacios sociales a los que no pertenecen (los de las familias para las que trabajan), donde a la libertad de transitar por calles y plazas se adjunta la extrañeza, a veces el miedo, y una vida de sociabilidad entre otras y otros migrantes en aquellos espacios de la ciudad “abandonados” por las clases acomodadas.

Ana, Lilián, Susana y Estela trabajan sin retiro y en su día libre, los domingos, se encuentran para ir a misa en la Iglesia Matriz, en el centro histórico, y luego a almorzar en su restaurante peruano preferido, entre la Ciudad Vieja y el Centro. Susana, llegada a Uruguay en 1998, trabaja de lunes a viernes en el barrio Carrasco, es una de las cuidadoras que “no puede” dejar sola a la señora que cuida, muchas veces permanece en la casa durante sus días de descanso y allí vuelve a dormir, no recurriendo a “La casita” como estrategia habitacional. Susana vio a su hija migrar hacia aquí (“Me vino siguiendo”, cuenta). Es decir que, además de contar con su red de amigas, tiene una casa de la parentela para visitar, pues su hija conformó

14 Para una discusión sobre el concepto de agencia, su inserción en una cierta “teoría de la práctica” y las implicaciones con poder y desigualdad, ver Ortner (2006).

15 Gomes (2002) entiende como “comercio étnico” los emprendimientos comerciales pertenecientes a migrantes. Lo característico no es el origen de los productos ofrecidos, sino la organización del negocio como un todo. En el caso de los varios restaurantes peruanos, de los que las diferentes interlocutoras son *habituées*, suele tratarse de emprendimientos familiares, enteramente gestionados por migrantes, a veces con recurso a mano de obra de la localidad de origen siempre en la lógica de redes transnacionales que se consolidan en la localidad de destino. De hecho, las mujeres los nombran por el nombre de su dueño o dueña y no por el que está visible al transeúnte ajeno a estas redes.

una familia en Uruguay y reside en el barrio Cordón (al lado del Centro), con su marido e hijos. En contraste, Estela acaba de llegar, aún no cuenta con muchos vínculos en Montevideo y está conociendo la ciudad, por ejemplo gracias a su incorporación al grupo.

Cuando le preguntamos cómo se conocieron, Estela relata que su prima “la trajo” a Uruguay y le presentó a las otras mujeres. Las une el origen común, las cuatro son de Chiclayo, señala. Con apenas seis meses en Montevideo, Estela ya cambió de empleo. El primer empleo lo consiguió gracias a su prima. Actualmente trabaja como cuidadora de una persona anciana. Este segundo trabajo lo consiguió a través de Susana y lo prefiere al anterior porque se dedica sólo a la señora, sintiéndose más tranquila. Este ejemplo es expresivo del papel de las redes. Mientras una prima la ayudó a llegar y –como señala jocosamente Estela– luego se fue a Perú para no volver; una de sus nuevas amigas la ayudó a mejorar su inserción laboral. Además, Estela encuentra en el grupo una forma de habitar la ciudad, adhiriendo a los itinerarios de las más “veteranas” y probablemente después proponiendo ella misma nuevos recorridos y prácticas.

Ana y Lilián, por su parte, trabajan en una urbanización privada, en el límite este de Montevideo. Ambas, al igual que Susana y Estela, eligen pernoctar en la casa donde trabajan también en su noche libre. Esta práctica despierta una pequeña polémica entre las participantes del mapeo, cuando una de las “veteranas” insiste en que es preciso no “acostumbrar mal” a los empleadores, quienes deben percibir con claridad la ausencia de la empleada en su día de descanso. Sin embargo, Ana sostiene que ya se acostumbró de esa forma y que la prefiere a soluciones colectivas como “La casita”. Por otra parte, esta estrategia era la que la misma “veterana” desarrolló en sus primeros tiempos en Montevideo.

Además de compartir el itinerario de los domingos entre la Iglesia Matriz y el restaurante de “Chuchín” (apodo del dueño de la casa de comidas de su preferencia), Ana y Lilián comparten la vivencia de una segregación residencial extrema, dentro de los límites administrativos de Montevideo, pero más allá de un límite geográfico que produce la sensación, al atravesarlo, de haber salido del departamento (el Arroyo Carrasco). Diseñadas para distinguirse de los espacios contiguos, las casas donde trabajan se sitúan en callecitas trazadas en medio de lagos -convenientemente “domesticados”- y el perímetro del “barrio” está cercado, como narran Ana y Lilián: “Es muy bonito, muy tranquilo, no hay nada. O sea, tenemos los guardas que están. Hay dos entradas. La entrada que sale y una entrada... en los dos sitios hay un guarda. Y los guardas no dejan pasar a nadie...”

La vida en este barrio obliga a Ana y Lilián a largas caminatas para acceder al transporte público (hablan de 25 minutos a pie). A la belleza que aprecian en el lugar, contraponen la sensación de soledad y miedo fuera del perímetro cercado,

una vez que deben realizar ese largo trayecto para subir a un bus y “entrar” en la ciudad. La vivencia de la ciudad como peligrosa, probablemente relacionada con las narrativas que escuchan de sus empleadores, marca un horario de uso de la ciudad. Incluso cuando ellas disfrutan de los espacios céntricos, las actividades que allí realizan, tienen hora de finalización una hora antes de la caída del sol, momento en el que sienten que deben ponerse a resguardo del peligro, recluyéndose ellas mismas en la casa donde trabajan: “[...] hay un descampado, a las siete de la noche no se puede andar por ahí. A mí me da miedo, realmente. Yo tengo que llegar ahí a las seis de la tarde”.

El caso de Lilián y Ana vuelve a evidenciar la importancia de la red en la que estas mujeres practican el encuentro entre iguales y de cómo las estrategias o, para seguir a De Certeau (2008), las tácticas de trabajo y residencia condicionan dichos encuentros en la ciudad. Ana y Lilián trabajan y residen en un barrio privado, autoexcluido de la malla urbana, con cerca perimetral y guardias en las entradas. Sin embargo, cabe señalar aquí el impacto de la producción fragmentada de ciudad para todas las interlocutoras, dado que las demás mujeres también se sitúan en espacios intersticiales, en barrios y dentro de casas de personas con posiciones sociales claramente diferenciadas de las de ellas mismas (donde no faltan los porteros que acechan las puertas de edificios con circuitos cerrados de vigilancia y otras medidas de separación entre el adentro y el afuera).

Consideraciones finales

Intenté presentar algunos trazos de los itinerarios regionales y locales de un reducido grupo de mujeres peruanas que viven y trabajan en Montevideo. Busqué poner en diálogo estos recorridos peculiares con algunas marcas históricas, políticas y culturales, más generales. La base de esta reflexión es una actividad cuya intencionalidad era recoger narrativas de mujeres insertas en redes concretas, que permiten evidenciar itinerarios y relaciones geopolíticas entre localidades. Considero posible la transposición de algunas de estas interpretaciones a otros grupos de personas migrantes. Mientras las políticas locales de los llamados países centrales cierran las puertas a los inmigrantes de los países “periféricos”, o al menos tornan más costosos los desplazamientos sur-norte, algunas políticas locales consolidan circuitos migratorios regionales en una lógica sur-sur. Intenté mostrar que estas políticas no son apenas relativas a la fijación de salarios o la concesión de derechos laborales, y que ponen en juego algo más que oportunidades contrastantes de acceso al empleo y a otros derechos. Las llamadas políticas de tratamiento de la diferencia, producen muchas veces alteridades minorizadas que –irónicamente– tienen más “éxito” en la inserción en determinados sectores laborales. Esta “etnización de las relaciones de producción” (cfr. Bruno 2011), es experimentada por mis interlocutoras en un escenario urbano fragmentado, donde

las desigualdades se distribuyen en el territorio y los diferentes son separados por muros y sistemas privatizados de seguridad. Afectadas por la carencia de políticas habitacionales para los sectores más pobres de la población, transitan por una ciudad con vocación de metropolización, hacen uso de un transporte público deficitario y desarrollan tácticas para agenciar esta extraña hospitalidad montevideana. Algunas de esas tácticas son el cultivo de las redes de amigas y conocidas, las prácticas religiosas, el consumo de gastronomía “étnica” y el uso de espacios urbanos, “abandonados” primero por las clases “acomodadas” y “recuperados” más recientemente por la industria turística y los especuladores inmobiliarios.

Referencias citadas

- Aguiar, César. 2007. “Inmigración. Perspectivas y oportunidades para una política inmigratoria”. En: *Importante pero urgente. Políticas de población en Uruguay*. pp. 117-139. Montevideo: UNFPA.
- Aguirre; Batthyany *et al.* 2014. Los cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas en Uruguay. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (50): 43-60.
- Ambrosini. 2008. Séparées et réunies: familles migrantes et liens transnationaux. *Revue européenne des migrations internationales*. 24 (3): 79-106.
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Beisenbusch, Marlene. 2015. “Les pratiques spatiales de la ville de Montevideo des employées de maison originaires du Pérou”. Tesis de Maestría en Migraciones Internacionales, Université de Poitiers, UFR Sciences Humaines et Arts Département de Géographie.
- Bengochea, Julieta. 2014. *Inmigración reciente en Uruguay 2005-2011*. Montevideo: Universidad de la República.
- Blanchard, Sophie. 2007. “Les stratégies migratoires des domestiques andines boliviennes: des migrations de la campagne vers la ville aux circulations mondialisées”. En: *Les Migrations internationales: enjeux contemporains et questions nouvelles*. pp. 269-281. Bilbao: Publications de l'Université de Deusto.
- Brites, Jurema. 2007. Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores. *Cadernos Pagu* (29): 91-109.
- Brites, Jurema y Claudia Fonseca. 2014. Cuidados profesionales en el espacio doméstico: algunas reflexiones desde Brasil. Diálogo entre Jurema Brites y Claudia Fonseca. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (50): 163-174.

- Bruno, Sebastián 2011. "Migrantes paraguayas y el servicio doméstico en Buenos Aires. Diferencias y desigualdades". En: *Actas de las XI Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. Neuquén: Asociación de Estudios de Población de Argentina.
- Caetano, Gerardo. 2001. "La ciudadanía 'hiperintegradora' y la matriz política del Uruguay moderno. Perfiles de un modelo (1900-1933)". En: Laura Gioscia, (comp.), *Ciudadanía en tránsito. Perfiles para el debate*. Montevideo: EBO-ICP.
- _____. 1991. "Notas para una revisión histórica sobre la 'cuestión nacional' en el Uruguay". En: Hugo Achugar (ed.), *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*. Montevideo: Trilce.
- Cotidiano Mujer. 2013. *Informe Derechos Humanos Cotidiano Mujer 2013*. Montevideo: Cotidiano Mujer.
- Courtis, Corina y María Inés Pacceca. 2010. Género y trayectoria migratoria: mujeres migrantes y trabajo doméstico en el Área Metropolitana de Buenos Aires. *Papeles de Población*. 16 (63): 155-185.
- De Certeau, Michel. 2008. "Caminhadas pela cidade". En: *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. pp. 169-191. Petrópolis: Vozes.
- Dureau, Françoise et al. 2007. *Ciudades y sociedades en mutación. Lecturas cruzadas sobre Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Feldman-Bianco, Bela. 2009. Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. *Horizontes Antropológicos*. (31): 19-50.
- Glick Schiller, Nina y Ayşe Çağlar. 2008. "Migrant Incorporation and City Scale: Towards a Theory of Locality in Migration Studies. *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations* 2 (7).
- Gomes, Graziela. 2002. "Comércio étnico" em Belleville: memória, hospitalidade e conveniencia. *Estudos Históricos*. (29).
- Grimson, Alejandro. 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina", En: Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (eds.), *Migraciones regionales hacia la Argentina: Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Guigou, Nicolas. 2000. De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. pp. 29-42. Montevideo: Nordan-FHCE-UDELAR.
- INEI, Perú. 2008. *Perfil sociodemográfico del Perú*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI)-UNFPA-PNUD.
- Jardim, Denise. 2013. "Alteridades e (in)visibilidades: uma perspectiva antropológica sobre direitos humanos e dignidade". En: Denise Jardim y Laura López (orgs.), *Políticas da diversidade. (In)visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. pp. 21-38. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

- Jardim, Denise y Laura López. 2013. "Apresentação". En: Denise Jardim y Laura López (orgs.), *Políticas da diversidade. (In)visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. pp. 7-17. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Koolhaas, Martín y Mathías Nathan. 2013. *Inmigrantes internacionales y retornados en Uruguay: magnitud y características*. Informe de resultados del Censo de Población 2011. Montevideo: UNFPA-OIM-INE.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller. 2004. Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. *International Migration Reviews*. 38 (145): 595-629.
- Lube-Guizardi, Menara y Alejandro Garcés. 2013. Circuitos migrantes. Itinerarios y formación de redes migratorias entre Perú, Bolivia, Chile y Argentina en el norte grande chileno. *Papeles de población*. 19 (78): 65-110.
- MIDES. 2012. *Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Inmigrantes y retornados: acceso a derechos económicos, sociales y culturales*. Informe final coordinado por Beatriz Diconca. Montevideo, Ministerio de Desarrollo Social (MIDES).
- Mora, Claudia. 2008. Globalización, género y migraciones. *Polis*. 7 (20): 285-297.
- OIT. 2013. Manual de buenas prácticas para trabajadoras y empleadoras de servicio doméstico. Santiago: Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- Ortner, Sherry. 2006. "Power and projects. Reflections on agency". En: *Anthropology and Social Theory*. Durham: Duke University Press.
- Poder Legislativo. 2015. Ley 19.353. Creación del Sistema Nacional Integrado de Cuidados (SNIC). Montevideo, Poder Legislativo. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19353-2015>
- _____. 2006. Ley 18.065. Trabajo doméstico. Normas para su regulación. Montevideo, Poder Legislativo. Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp1868831.htm>
- Presidencia de la República, Uruguay. 2007. *Libro blanco del área metropolitana. Montevideo, Canelones, San José*. Montevideo: Presidencia de la República-Editorial Agenda Metropolitana.
- Rial, Juan. 1986. "El 'imaginario social' uruguayo y la dictadura. Los mitos políticos de (re-construcción)". En: *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después...* Montevideo: E.B.O.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2008. "Diversidade cultural enquanto discurso global". En: VV.AA.: Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social. Misiones, Universidad Nacional de Misiones (CD).
- Segato, Rita. 2002. Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Nueva Sociedad*. (178): 104-125.
- Vega, Cristina y Encarnación Gutiérrez. 2014. Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. Debates latinoamericanos. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (50): 9-26.
- Veiga, Danilo et al. 2005. *Sociedad y territorio. Montevideo y el área metropolitana*. Montevideo: Universidad de la República

Álvaro de Giorgi Lageard

Licenciado en Ciencias Antropológicas, FHCE, UdelaR Uruguay. Doctor en Ciencias Sociales, IDES-UNGS Argentina. Líneas de investigación: antropología del performance, memoria del pasado reciente, políticas culturales. Profesor agregado del Centro Universitario Regional del Este, Universidad de la República, Uruguay. Contacto: adegiorgi@cure.edu.uy

Betty Francia

Antropóloga, egresada de la Universidad de la República. Máster en Análisis Sistémico Social, Universidad de Chile (Chile). Doctorando en Antropología, Universidad de la República (Uruguay). Se desempeña como consultora internacional y nacional, actualmente en la Oficina de Planeamiento y Presupuesto donde brinda asistencia técnica a los Gobiernos sub-nacionales del segundo y tercer nivel en planificación, diseño de políticas públicas con contenido ambiental en modelos de gestión de residuos y la gestión del riesgo de desastres. Con sus líneas de investigación desde la antropología ambiental, pretende aportar a la comprensión de los conflictos socio ambientales en torno a la apropiación y uso de los bienes comunes. Autora de publicaciones en revistas nacionales e internacionales sobre humanos, animales y ambiente.

Bianca Vienni Baptista

Licenciada en Antropología (Universidad de la República, Uruguay) y Magíster y Doctora por la Universidad de Granada (España). Es investigadora y docente del Transdisciplinarity Lab de ETH Zurich en Suiza. Entre 2016 y 2018 se desempeñó como docente e investigadora del Centro de Métodos de la Universidad Leuphana (Alemania). Fue profesora adjunta de la Unidad Académica del Espacio

Interdisciplinario (Universidad de la República, Uruguay) entre 2009 y 2017. Trabaja en temas relacionados con la producción de conocimiento interdisciplinario y transdisciplinario asociados al campo de la Antropología de la Ciencia y Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS). Contacto: biancavienni@gmail.com

Eduardo Álvarez Pedrosian

Pos-Doctor en Antropología (Colectivo Artes, Saberes y Antropología, Universidad de San Pablo - USP, Brasil), Doctor y DEA en Filosofía: Historia de la Subjetividad (Dpto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Universidad de Barcelona - UB, Cataluña, España), y Licenciado en Ciencias Antropológicas (Universidad de la República - Udelar, Uruguay). En este última se desempeña como profesor adjunto en régimen de dedicación total en el Departamento de Ciencias Humanas y Sociales, Instituto de Comunicación de la Facultad de Información y Comunicación (FIC), donde coordina el Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (Labtee), y su Programa en Comunicación, Arquitectura, Ciudad y Territorio (ACT-Com). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-ANII). Ha integrado diversos colectivos académicos y sociales, nacionales e internacionales, relacionados al ejercicio y estudio de la etnografía, los procesos de subjetivación y sus mediaciones, la transdisciplinariedad, la epistemología pluralista, los fenómenos urbanos, el habitar y el diseño. Contacto: eduardo.alvarez@fic.edu.uy

Eduardo Gómez Haedo

Educador somático, co-creador del sistema somático SomatoSofía. Presentador de SomatoSofía en congresos internacionales, y docente de este sistema a nivel nacional e internacional. Licenciado en Ciencias Antropológicas. Maestrando en Ciencias Humanas, opción: antropología de la Cuenca del Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República Oriental del Uruguay. Autor de publicaciones en portales nacionales y revistas internacionales sobre filosofía del cuerpo, antropología del cuerpo y de la religión (especializándose en Budismo Zen). Coordinador y presentador en grupos de trabajo en congresos y jornadas de investigación nacionales e internacionales. Participó en varios grupos de investigación en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Contacto: egomezhaedo@gmail.com

Eliana Lotti Vigna

Licenciada en Ciencias Antropológicas, UdelaR.
Contacto: elotti75@gmail.com

Emilia Abin

Magíster en Antropología, Licenciada en Ciencias Antropológicas (opción en Antropología Social) y Doctoranda en Antropología en la FHCE. Líneas de investigación: Procesos de transformación urbana, revalorización urbana, patrimonialización, disputas por la ciudad, disputas por las memorias. Ha trabajado sobre el proceso de transformación urbano de la Ciudad Vieja de Montevideo en su devenir casco histórico en la contemporaneidad, haciendo foco en sus dimensiones políticas, económicas y simbólicas, así como en las resistencias y estrategias por parte de vecinos para permanecer en el barrio. Actualmente trabaja sobre el barrio Sur de Colonia de Sacramento. Docente del Departamento de Antropología Biológica de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Becaria de la Comisión Académica de Posgrados e integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) en la categoría de iniciación.

Contacto: emiliabin@gmail.com

Fernanda Gandolfi

Licenciada en Antropología Social por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de Udelar. Diploma Superior en Antropología Social y Política de Flacso Argentina. Maestranda en Ciencias Humanas opción Antropología de la Cuenca del Plata de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de Udelar. La tesis es sobre las performances afectivas y sexuales masculinas de varones de clase trabajadora. Líneas de investigación actuales versan sobre género, sexualidad y clase social. Integrante del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad del Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades. Asistente técnica en la Dirección Nacional de Evaluación y Monitoreo del Ministerio de Desarrollo Social realizando evaluación de programas y estudios etnográficos sobre pobreza, marginalidad y desigualdad social.

Contacto: fer.gandolfi@gmail.com

<https://uruguay.academia.edu/Mar%C3%ADaFernanda>

Fernando Acevedo Calamet

Arquitecto por la Universidad de la República (UdelaR, Uruguay). Licenciado en Antropología Social (UdelaR). Magíster en Política y Gestión de la Educación por el Centro Latinoamericano de Economía Humana. Doctor CUM LAUDE por la Universidad Internacional de La Rioja (España). Profesor Adjunto en el Centro Universitario Regional del Noreste de la UdelaR, en régimen de dedicación total. Responsable Académico Polo de Desarrollo Universitario Centro de Estudios sobre Políticas Educativas (CEPE) de la UdelaR. Miembro Titular de la Comisión Directiva del Centro Universitario de Rivera y del

Consejo Directivo del Centro Universitario Regional del Noreste, UdelaR. Investigador activo del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay. Líneas de investigación en curso: calidad de la educación y abandono de los estudios en educación superior. En esas temáticas ha publicado una decena de libros, treinta capítulos de libros y numerosos artículos en revistas científicas arbitradas. Ha dictado una veintena conferencias y presentado trabajos de investigación en unos setenta congresos internacionales. Miembro de comités científicos de revistas de México, Argentina, Ecuador, Venezuela y Uruguay, y del Panel Internacional de Evaluadores de las Conferencias Latinoamericanas sobre Abandono en Educación Superior (CLABES). Contacto: face@cur.edu.uy

Florencia Faccio González

Licenciada en Ciencias Antropológicas y Magíster en Ciencias Humanas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR, Uruguay). Doctora en Historia por la Freie Universität Berlin (Alemania). Autora de publicaciones nacionales e internacionales sobre deporte, identidad nacional e historia global. Responsable de proyectos de investigación de la Comisión Sectorial de Investigación Científica, del Fondo Clemente Estable (Dirección de Innovación, Ciencia y Tecnología) y del Museo Nacional de Antropología. Encargada del Departamento de Antropología Social del Museo Nacional de Antropología de Uruguay.

Contacto: florenciaccio@gmail.com / florencia.faccio@mec.gub.uy

Gabriela Campodónico

Directora del Área de Estudios Turísticos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Coordinadora Académica de la Licenciatura en Turismo, Maldonado, FHCE–Centro Universitario Regional Este. Profesora Adjunta, Antropología del Turismo, Área de Estudios Turísticos. Licenciada en Antropología. (ENAH, México) Coordinadora del proyecto “Identificación y registro de bienes culturales y de la memoria de la Península de Punta del Este”.

Contacto: gcampod@yahoo.com / gabriela.campodonicobolon@gmail.com

Gerardo Ribero

Profesor de enseñanza media opción historia IPA/CFE/ANEP. Licenciado en ciencias antropológicas opción investigación. FHCE/UdelaR. Diploma de especialización en ciencias humanas. Opción estudios agrarios latinoamericanos FHCE/UNQ. Maestrando en Ciencias humanas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Docente de la unidad de ediciones y publicaciones de la FHCE/UdelaR. Miembro de la asociación latinoamericana de antropología rural.

Investigador del Centro de Estudios interdisciplinarios. FHCE/UdelaR. Líneas de interés: estudios de ciencia y tecnología, antropología histórica y giro ontológico, antropología rural, pensamiento, cognición y dimensión simbólica de la cultura.

Gregorio Tabakian Iribernagaray

Licenciado en Ciencias Antropológicas. Magister en Ciencias Humanas, opción antropología de la Cuenca del Plata. Doctorando en Ciencias Humanas, Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Autor de publicaciones en revistas nacionales e internacionales sobre etnomedicina y etnobotánica. Coordinador de mesas temáticas y grupos de trabajo en congresos nacionales internacionales. Responsable de proyectos de investigación, programas de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) y la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). Docente Escuela Universitaria de Tecnología Médica, Facultad de Medicina, Universidad de la República. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), de la Agencia Nacional Investigación e Innovación (ANII). Integrante del Programa de Antropología y Salud. www.antropologiaysalud-uy.com

Contacto: Gregoriotaba@gmail.com

Páginadedifusión: <https://www.youtube.com/channel/UCkSscNkcnan1sNS6bykXLMQ>

Gustavo Laborde

Licenciado en Ciencias Antropológicas. Magíster en Historia y cultura de la alimentación (Universitat de Barcelona, España, Université François Rabelais, Francia, Università di Bologna, Italia, y Université ULB de Bruxells, Bélgica.) Doctor en antropología social por la Universitat de Barcelona. Autor de publicaciones en revistas nacionales e internacionales sobre temas de culturas e identidades alimentarias. Autor del libro *El asado. Historia, origen, ritual* (Ed. Banda Oriental). Integrante del equipo de investigación “Seguridad alimentaria y nutricional en hogares de escolares en medios rurales en el contexto de COVID – 19” en la Escuela de Nutrición, UdelaR. Docente en el Instituto Uruguayo de Gastronomía UG, de Punta del Este. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII).

Contacto: gustavolaborde@gmail.com

Javier Taks

Licenciado en Ciencias Antropológicas, 1993), en la Universidad de Manchester, Reino Unido (PhD en Antropología Social, 2001), en el Institute for Housing and Urban Development Studies, Rotterdam, Países Bajos (Diploma en estudios urbanos y gestión ambiental, 1995) y en la Universidad Autónoma de Zacatecas, México (Posdoctorado en migraciones y desarrollo, 2010). Líneas de investigación:

sociedad y ambiente (energía, cambio climático, aguas); antropología económica; ecología política; transformaciones en la dinámica rural; movilidad urbana. Docente e investigador de la Universidad de la República (Udelar), en el Departamento de Antropología Social (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) y en la Unidad Multidisciplinaria, Licenciatura en Desarrollo (Facultad de Ciencias Sociales). Coordinador de la Cátedra UNESCO de Agua y Cultura, Udelar, asociada al Programa Hidrológico Intergubernamental de la UNESCO. Promotor de la Red Temática de Medio Ambiente y del Programa Unibici de la Udelar; delegado por la Udelar al Comité de Medio Ambiente de la Asociación de Universidades del Grupo Montevideo. Miembro de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS). Directivo de la Casa Bertolt Brecht, Montevideo. Página de difusión: <https://www.youtube.com/channel/UCncVRx1rwu6em5MQmyhxz7Q>. Contacto: javier.taks@gmail.com

José Exequiel Basini Rodríguez

Profesor Asociado del Departamento de Antropología y del Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal del Amazonas, Amazonas - Brasil. Coordinador del Laboratorio de Estudios Pan-amazónicos - Pesquisa e Intervenção Social - LEPAPIS / UFAM. Posee grado en Filosofía (UCC) y en Ciencias Antropológicas (Udelar), en Argentina y Uruguay, respectivamente. Obtuvo maestría y doctorado en Antropología Social (UFRGS) en Brasil. Post-doctorado sobre Epistemologías espaciales comparadas en España (US). Ha coordinado acuerdos y proyectos técnico-científicos de cooperación internacional y actuado como profesor visitante en América del Sur y Europa, actuando principalmente en los siguientes campos: antropología indígena, antropología reflexiva y calidad de la intervención, estudios socioespaciales y estéticas territoriales. Contacto: josebasini@ufam.edu.br; dan.ufam.edu.br; lepapis-ufam.blogspot.com

Juan Martín Dabezies

Licenciado en Antropología (Universidad de la República, Uruguay), Mestre en Historia (Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, Brasil) y Doctor en Historia (Universidad de Santiago de Compostela, España). Profesor visitante en las Universidades de Roehampton y Kent, Reino Unido. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación, Uruguay. Trabaja como profesor adjunto en el Centro Universitario Regional del Este de la Universidad de la República, Uruguay (Full Time). Líneas de trabajo: antropología y ambiente; relaciones humano-animales; etnobotánica; patrimonialización de la naturaleza; arqueología y ecología histórica. Webs: www.delbutia.com, www.cazayanantropologia.com, <https://udelar.academia.edu/JuanMartinDabezies> https://www.researchgate.net/profile/Juan_Dabezies

Juan Scuro

Doctor en Antropología Social, Profesor Adjunto del Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Investigador Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores, ANII.

Leticia D' Ambrosio Camarero

Doctora en Antropología Social por el Instituto de Altos Estudios de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina), Magister en Ciencias Sociales, Posgrado en Antropología Social y Política y Posgrado en Gestión y Política en Comunicación y Cultura por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Argentina). Es Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR). Es investigadora de la Universidad de la República desde el año 2005, actualmente en calidad de Profesora Adjunta en Régimen de Dedicación Total. Es responsable de un Polo de Desarrollo Universitario del Centro Universitario Regional Este. Es Responsable de cursos de Grado y Posgrado y de Proyectos de investigación con financiamiento de la Comisión Sectorial de Investigación Científica y de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación. Integra el Sistema Nacional de Investigadores (ANII). En 2018 y 2019 ha sido investigadora visitante en el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia (Estados Unidos). Ha publicado dos libros y numerosos artículos en revistas arbitradas nacionales e internacionales. Los campos en los que ha desarrollado su actividad académica en los últimos 15 años han sido la antropología social y cultural, antropología marítima y costera, la antropología ambiental y ecológica.

Leticia Folgar Ruétalo

Licenciada en Ciencias Antropológicas. Magister en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Doctoranda en Sociedad y Cultura Universidad de Barcelona. Docente de la Universidad de la República desde el año 2000. Actualmente docente del Programa Integral Metropolitano (PIM - CSEAM) y encargada de la Unidad de Apoyo a la Extensión del Instituto Superior de Educación Física (ISEF). Docente de Antropología Cultural en la carrera de Educación Social del Consejo de Formación en Educación- Instituto de Formación en Educación Social (IFES) desde 2011. Autora de publicaciones en revistas nacionales e internacionales sobre alteridades, antropología urbana, territorialidades en tanto configuraciones espacio-temporales de existencia, sus mediaciones simbólicas y los procesos de subjetivación desde una perspectiva relacional. Integralidad y Extensión Crítica. Integrante del Núcleo de Intervención e Investigación: Territorio, Comunidad y Derechos Colectivos del Programa Integral Metropolitano (TECODE-

PIM) y del Observatorio de Conflictos Territoriales del Área Metropolitana de Montevideo (CONTRA- UdelaR). Integrante del Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS) Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia e Historia, Universitat de Barcelona y del Grup de Recerca de Antropología del Conflicto Urbano (GRACU) Dirigido por el Dr. Manuel Delgado del Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia e Historia, Universitat de Barcelona. Integrante del Grupo de Trabajo Extensión Crítica: Teorías y Prácticas en América Latina (Clacso-Uleu).

Contacto: leticiafolgar@gmail.com

Leticia Poliak Almeida

Licenciada en Ciencias Antropológicas. Maestranda en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Autora de publicaciones en la revista nacional Trama. Integrante del grupo de investigación Caza y Antropología del Centro Regional Este-Rocha. Áreas de interés: relaciones humano-animal, conservación, ambiente, ecología política.

Contacto: letipoliak@gmail.com

Lucía Abbadie Gago

Licenciada en Ciencias Antropológicas, Magíster en Historia Económica. Línea de Investigación: Territorio, Antropología Económica y Política. Lugar de trabajo: Programa Integral Metropolitano - UdelaR, e Instituto de la Construcción, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo - UdelaR.

Contacto: luciaabbadie@yahoo.com

Luisina Castelli Rodríguez

Licenciada en Ciencias Antropológicas y Magíster en Ciencias Humanas opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata (FHCE, UdelaR), Diplomada en Género y Políticas de Igualdad (Flacso Uruguay), Doctoranda en Antropología Social (IDAES, UNSAM). Es docente del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación e integra el Sistema Nacional de Investigadores (SNI, ANII). Ha participado en distintas investigaciones sobre consumos de drogas y violencias y desigualdades de género en el campo cultural. Es autora del libro *Una etnografía de Pueblo Gallinal* (2019). En la actualidad desarrolla una línea de investigación sobre corporalidades, discapacidad y prácticas artísticas.

Contacto: castelliluisina@gmail.com

Lydia De Souza

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Maestranda en Ciencias Humanas por la misma Facultad, Diplomada en Estados Alternos y Alterados de Conciencia por la Facultad de Psicología. Escribana Pública por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en la misma Universidad. Vicepresidenta (2017-2020) de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Presidenta de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) por varios períodos entre 2007 y 2013, actual vicepresidenta de la misma. Ocupó cargos de dirección en la Administración Pública. Consejera por el Orden de Egresados la Facultad de FHCE por varios períodos. Ha publicado y compilado en revistas nacionales e internacionales. Integró comités editoriales de la Revista Trama de la AUAS y externo de la Revista Antropologías del Sur de la Escuela de Antropología de la UAHC de Chile. Investigadora independiente en el área de las migraciones, con foco en la sociedad uruguaya, participó en equipos consultores (MIDES y OIM 2012). Integrante de la Red de Apoyo al Migrante. Representante de AUAS y ALA en numerosos congresos regionales e internacionales y reuniones científicas, tanto en Uruguay como en el exterior.

Contacto: lydiadesouzag@gmail.com

Mabel Luz Zeballos Videla

Licenciada en Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República (Uruguay); Magíster y Doctora en Antropología Social, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Brasil); Especialista en Gestión Cultural, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República (Uruguay). Investigadora, docente y divulgadora en los ámbitos de la Antropología Visual, Antropología Urbana, Estudios transnacionales y sus interfaces con la Educación. Participante del Núcleo de Antropología Visual de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Miembro del Centro de Estudios Interdisciplinarios Migratorios, Facultad de Humanidades y C. de la Educación, Universidad de la República (2015-2018). Responsable de la línea de investigación “Alteridad, inmigración, escuela. Incorporación de niños extranjeros a instituciones escolares uruguayas”, Dpto. Pedagogía, Política y Sociedad, Facultad de Humanidades y C. de la Educación, Universidad de la República (2015-2018). Principales áreas de producción de conocimiento: memoria y ciudades; políticas patrimoniales y segregación urbana; imágenes de la memoria en sujetos en situación de desplazamiento transnacional; políticas de identidad, escuela e infancia en contextos de desplazamiento transnacional; trabajos de cuidados, género y desplazamientos transnacionales; metodología etnográfica e investigación educativa.

<https://unaantropologaenchancletas.blogspot.com/>

Contacto: mabelzeballos@gmail.com

Mabel Moreno

Licenciada en Ciencias Antropológicas con especialización en Antropología Cultural y Social por la Facultad de Humanidades de Uruguay. Trabaja en Poder Judicial (Uruguay). Autora de numerosos libros y publicaciones en revistas nacionales e internacionales sobre la especialidad y en diversos simposios y congresos en Uruguay y en el exterior. Responsable de proyectos de investigación propios y a solicitud de organismos oficiales. Integró el grupo inicial que desde el Centro de Estudios Arqueológicos (CEA) vinculado al Museo Nacional de Historia Natural de Montevideo, trabajó para la concreción de la carrera de Antropología en la Udelar. De este período posee innumerables investigaciones de arqueología prehistórica. Es investigadora de la Biblioteca Nacional de Montevideo. Integró la Comisión Directiva de AUAS en varios períodos. Integra diferentes instituciones de la especialidad y la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII).

Contacto: mamoreno@vera.com.uy

Marcelo Rossal

Dr. en Antropología, Magister en Ciencias Humanas (Opción Antropología de la Cuenca del Plata) y Licenciado en Ciencias Antropológicas (FHCE-Universidad de la República). Líneas de investigación: usos y políticas de drogas; juventudes; violencias institucionales; pobreza urbana. Trabaja en el Departamento de Antropología Social y Departamento de Pedagogía, Política y Sociedad de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

Contacto: mrossal@yahoo.com

<https://uruguay.academia.edu/MarceloRossal>

María Cecilia Rado Cuadrado

Licenciada en Sociología y en Trabajo Social. Formación especializada en Desarrollo Territorial y en metodologías sistémicas y participativas para la planificación e intervención en grupos y organizaciones. Consultora Autónoma.

Contacto: ceci.rado@gmail.com

Mariana Viera Cherro

Dra. en Antropología Social por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay (FHCE-Udelar) y Magister en Ciencias Humanas con énfasis en Estudios Latinoamericanos (FHCE-Udelar). Se desempeña como Profesora Adjunta del Departamento de Antropología Social (DAS-FHCE-Udelar), como Profesora Asistente del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL- FHCE-Udelar) y como Profesora

Adjunta del Departamento de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales (DTS-FCS-UdelaR). Sus áreas de investigación son la reproducción, la sexualidad, el cuerpo y las violencias, desde una perspectiva de género y derechos humanos. Sus últimas investigaciones se enfocan en las relaciones de género y la economía política en el campo de las biotecnologías reproductivas.

Contacto: marianavieracherro@gmail.com

María Emilia Firpo Reggio

Licenciada en Ciencias Antropológicas (FHCE-UdelaR). Diplomada en Ciencias Humanas, opción Estudios Agrarios Latinoamericanos (UdelaR-UNQ). Maestranda en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata (FHCE-UdelaR). Se ha desempeñado como asistente de investigación y docente en el ámbito público (UdelaR, Ministerio del Interior), y Asistente Técnica en la gestión y monitoreo de programas de políticas sociales (Ministerio del Interior). Actualmente trabaja como Asistente Técnica en la División Políticas de Género del Ministerio del Interior, integra proyecto CSEAM relativo a movilidad humana internacional en espacios de baja densidad poblacional (FHCE), y desarrolla tareas de investigación en proyecto del Programa Integral Metropolitano relativo a educación media

María Noel Curbelo Otegui

Aspirante a doctoranda en Antropología por la Unidad de Profundización, especialización y posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Magister en Maestría en Ciencias Humanas opción Antropología de la región de la Cuenca del Plata. Unidad de Profundización, especialización y posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Diplomada en Políticas Públicas de Drogas, Regulación y Control. Espacio Interdisciplinario. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. Licenciada en Ciencias Antropológicas, Opción Antropología Social/ Investigación. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. Lugar de trabajo/ Institución: Investigadora, 20 horas semanales Proyecto ANII: “Lo formal, lo informal, lo ilegal. Una etnografía sobre las formas de provisión en un barrio de Montevideo”. Secretaria Técnica de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS) y del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Áreas de interés pasadas y actuales: antropología de las drogas, uso de sustancias en escenarios sociales diversos. Trabajo con poblaciones en situaciones de extrema precariedad. Usos de drogas sintéticas.

Contacto: Teléfono (+598) 099246031 E-mail: ma.noelcurbelo@gmail.com

Cv disponible en: <https://cvuy.anii.org.uy/inicio/>

Mariciana Zorzi

Licenciada en Turismo y Magíster en Memoria Social y Patrimonio Cultural por la Universidade Federal de Pelotas (Ufpel/Brasil). Actualmente es docente asistente en la Licenciatura en Turismo, Centro Universitario Regional del Este (CURE-Maldonado) de la Universidad de la República (UdelaR/Uruguay). Desde el año 2017, participa del grupo de investigación en Turismo, Patrimonio y Memoria, en el cual se desarrollan los proyectos: “Identificación y registro de bienes culturales y de la memoria de la península de Punta del Este”, “Memoria e historia del trabajo en el sector Turismo. Departamento de Maldonado-Uruguay” y “Activación y puesta en valor de bienes culturales/patrimoniales de la Península de Punta del Este: producción de materiales multimedia con fines turísticos”. Áreas de Interés: Turismo y Memoria social; Turismo y Patrimonio Cultural; Turismo e Innovación; Tecnología y Patrimonio Cultural.

Martin Fabreau

Doctor por el Programa de Pós-Graduação em Antropologia de la Universidade Federal de Pernambuco, Brasil (PPGA – UFPE). Magíster por el Programa de Pós-Graduação em Antropología de la Universidade Federal de Pernambuco, Brasil (PPGA - UFPE). Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad de la República, Uruguay (FHCE-UdelaR). Línea de investigación: Interfaces entre Turismo y otras formas de Movilidad. Turismo, Memoria y Procesos Histórico-Culturales. Dinámicas Histórico-Culturales y Espaciales de la Presencia Japonesa en Brasil. Profesor Adjunto del Área de Estudios Turísticos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República, Uruguay (AET-FHCE-UdelaR). Asistente Territorial del Programa de Maestros Comunitarios (CEIP-PMC) a través del Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay (IU - FHCE - UdelaR).
Contacto: fabreau@gmail.com

Natalia Montealegre Alegría

Doctoranda en Antropología, Magíster en Ciencias Humanas opción Antropología de la Cuenca del Plata y Licenciada en Ciencias Antropológicas, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (FHCE-Udelar). Cuenta con un Diploma superior en Antropología Social y Política (FLACSO, Argentina). Dos grandes líneas de investigación articuladas: la primera vinculada a las catástrofes sociales en particular en contextos de terrorismo de Estado en el Cono Sur focalizando en la “segunda generación de víctimas” y, la segunda, profundiza en las elites artísticas a partir de la labor etnográfica respecto a la cosmología del Taller Torres García.

Trabaja en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Área de Derechos Humanos del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República.

Contacto: montealegre.alegria@gmail.com

Nicolás L. Guigou

Profesor titular, profesor agregado de la Udelar. Doctor y magister en antropología social. Egresado de la Escuela Nacional de Bellas Artes. Líneas de investigación: antropología del racismo, las creencias y la imagen. Coordinador del Proyecto CAPES-UDELAR “Ciudades en perspectiva: un estudio comparativo Montevideo-Manaos”. Integrante de la Red de Estudios sobre Socio-espacialidad. Ha publicado libros y artículos sobre teoría antropológica, religión, antropología visual, racismo y temáticas urbanas.

Sitios web: www.fronterasguigou.blogspot.com

<https://uruguay.academia.edu/LNicol%C3%A1sGuigou>

<https://youtu.be/S6BRFCNTTGk/>

<https://vimeo.com/user30725652>

<https://vimeo.com/user46988710>

Olga Picún

Postdoctorado en Música por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora y Maestra en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Maestra en Música (Etnomusicología) por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en Musicología por la Universidad de la República. Líneas de Investigación: Prácticas, ámbitos y espacios de comunicación social e interpersonal, vinculadas a los movimientos migratorios en América Latina / Diálogos entre el candombe y la música popular uruguaya / Prácticas musicales subalternas en el espacio público urbano contemporáneo. Participa en encuentros académicos nacionales e internacionales y cuenta con una amplia producción que incluye libros, artículos y ensayos publicados en revistas especializadas y de divulgación, así como en compilaciones. Docente e investigadora de la Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII).

Contacto: olga.picun@fic.edu.uy

Pablo Gatti Ballesterio

Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar), Diploma de

Especialista en Gestión Cultural por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República, Técnico Universitario en Museología (FHCE-UdelaR), Maestrando en Ciencias Humanas (FHCE), Maestrando en Políticas Culturales (CURE-UdelaR). Docente del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales del Instituto de Comunicación de la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad de la República (FIC-UdelaR) y del Departamento de Fundamentos de la Educación Social (DFES) del Instituto de Académico de Educación Social (IAES) del Consejo de Formación en Educación (CFE). Actualmente centra sus trabajos e investigaciones en la interfase entre antropología y educación y antropología de los procesos culturales. Integra el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Cultura (GIEC).

Contacto: pablo.gatti@fic.edu.uy

Pilar Uriarte Bálsamo

Licenciada en Cs. Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación. Magíster y Doctora en Antropología Social por el Programa de Pós-graduação em Antropologia Social de la Universidad Federal do Rio Grande do Sul. Profesora Adjunta del Dpto. de Antropología Social y Coordinadora Académica del Centro de Estudios Migratorios Interdisciplinarios en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Montevideo - Uruguay. Investigadora Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores, Agencia Nacional de Investigación e Innovación.

Ricardo Fraiman

Antropólogo social (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Líneas de investigación: violencias institucionales; fuerzas de seguridad; pobreza urbana; justicia restaurativa. Investigador independiente.

Contacto: kf@adinet.com.uy

Santiago Alzugaray Ribeiro

Licenciado en Ciencias Antropológicas FHCE-UdelaR, Magister en Ciencias Humanas (Antropología de la Cuenca del Plata) FHCE-UdelaR, doctorando en Antropología Social Idaes-Unsam. Investiga en cuestiones de Ciencia, Tecnología y Sociedad desde la antropología de la ciencia y la tecnología. Unidad Académica de la Comisión Sectorial de Investigación Científica, UdelaR.

Contacto: santiago@csic.edu.uy

Serrana Mesa Varela

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la FHCE, Udelar. Actualmente cursa la Maestría en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata. Integra el Programa Género, Cuerpo y Sexualidad (DAS, FHCE, Udelar) desde el 2003. Es docente de Antropología del delito en la Licenciatura en Seguridad de la ENP. Sus líneas de investigación están vinculadas a privación de libertad, violencias, situación de calle, drogas; siempre atravesadas por una perspectiva que incluye la tríada género, sexualidad y cuerpo. Ha realizado publicaciones sobre estas temáticas a nivel nacional e internacional.

Contacto: serranamesa@gmail.com

Sibila Vigna Vilches

Licenciada en Ciencias de la Comunicación, opción educativa, por la Udelar, Diplomada en Cultura de Paz por la Universidad Autónoma de Barcelona, Máster de Antropología y Etnografía por la Universidad de Barcelona y Doctora de Sociedad y Cultura, línea Antropología Social, por la misma universidad. Trabajó en ONG de México, Guatemala y España con población refugiada, indígenas, migrantes y colectivos de educación. Desde 2013, es miembro del grupo de investigación Gremher (Universidad de Barcelona), sobre mística y heterodoxias religiosas. En 2014, contó con el apoyo del Instituto Catalán de Antropología y el Departamento de Cultura de la Generalitat de Catalunya para investigar tradiciones actualizadas del imaginario fantástico catalán: *Transitant l'invisible: Etnografies fantasmals a la Catalunya contemporània* (Sibila Vigna y Victòria Badia, 2015).

Su tesis doctoral, que recibió un Premio Extraordinario de Doctorado, ha sido publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Gobierno de España: *Etnografías extraordinarias. Gentes, espíritus y asombros en Salto, Uruguay* (2020). Desde 2018, es profesora adjunta de la Universidad de la República de Uruguay. Sus líneas de trabajo son las creencias y las prácticas religiosas en relación con la estructura social, la identidad y la memoria colectiva. Contacto: sibilavigna@hotmail.com

Sonnia Romero Gorski

Estudios en lengua y literatura francesa, título Profesora de Francés Lengua Extranjera, Sorbonne, Paris V, 1973. También estudios en Sociología, Etnología, completando títulos de grado y posgrado. Realizó trabajos de campo en regiones bereberes y en el Gran Argel, Argelia. Doctorado en Etnología del Maghreb, EHESS, Paris. Maestría en Etnología Especializada, Univ. Paris V, René Descartes, Sorbonne. Pasantías, estudios de Posdoctorado: Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains en la EHESS, Paris (M. Augé, G. Althabe, J. Friedman).

Diploma RSS, Universidad Libre de Bruselas, ULB, Ecole de Médecine (B. Dujardin, P. Martiny).

Áreas de especialización: Campo de la salud, familia, fenómenos urbanos e identidad cultural. Especialización más reciente: Arbitrajes Antropológicos. Ex Docente e investigadora DT (UDELAR). Entre 1997 y 2010, Directora del Departamento de Antropología Social. Hasta 2018 Coordinadora Académica de la Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata. Responsable de cursos y seminarios de grado (Antropología Social I-Etnología y Antropología Social II) y de Posgrado, en la Maestría, responsable del seminario de tesis en Maestría y co-responsable en SPIs en Doctorado, FHCE. Coordinadora de la red académica REAHVI (Red Académica de Asentamientos Habitat y Vivienda), en un período de dos años. Coordinadora y directora del Programa de Antropología y Salud www.antropologiaysalud-uy.com Coordinadora y responsable de numerosos trabajos en congresos nacionales e internacionales. Publicaciones varias, artículos, libros y capítulos de libros. Editora de publicaciones especializadas: 2000 a 2015 Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay y desde 2016 Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía.

Contacto: sonnia.romerogorski@gmail.com

Stefan Rinke

Doctor de la Universidad Católica de Eichstätt 1995 y 2004 es profesor catedrático de historia latinoamericana del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Ha sido presidente de AHILA de 2014 a 2017. En 2017 fue galardonado con el Premio José Antonio Alzate de la Academia Mexicana de Ciencias y de CONACYT y un Doctor honoris causa de la Universidad Nacional de San Martín. En 2013 recibió un Einstein Research Fellow. De 2009 a 2018 fue vocero del Colegio Internacional de Graduados Mexicano-Alemán “Entre Espacios” y desde 2019 es vocero del nuevo CIG “Temporalidades del Futuro”. Fue co-vocero del área de investigación especial “Governance in Areas of Limited Statehood”. Rinke fue Professor Asistente en la Universidad Católica de Eichstaett y Professor Invitado en Tufts University, en El Colegio de México y en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus intereses se enfocan en la historia latinoamericana en un contexto global. Recién se publicó su libro sobre la conquista de México (Conquistadores und Azteken: Cortés und die Eroberung Mexikos, Munich 2019). En total, escribió trece libros sobre temas diversos de historia latinoamericana. Varios son traducidos al español, portugués o inglés. Coordinó 32 tomos y publicó más que 160 artículos en libros y revistas académicas europeas, latinoamericanas y norteamericanas.

Email: rinke@zedat.fu-berlin.de

<http://www.lai.fu-berlin.de/homepages/rinke/index.html>

Susana Rostagnol

Doctora en Antropología Social (UBA, Argentina). Es investigadora y docente en el Departamento de Antropología Social, FHCE-UdelaR; Nivel III en el Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son género, cuerpo y sexualidad; antropología feminista; metodología. Cuenta con numerosas publicaciones sobre estas temáticas tanto a nivel nacional como internacional. Ha sido conferencista en eventos académicos y profesora visitante en varias universidades.

Valentina Brena

Doctoranda en Antropología, Magíster en Ciencias Humanas opción Antropología y Licenciada en Ciencias Antropológicas Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR). Docente del Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR). Se desempeña trabajando en los campos: Etnia/Raza, Género, Maternidades y Educación Inclusiva. En los últimos años ha sido coordinadora del Proyecto Dimensión Étnico-Racial y Acciones Afirmativas hacia Afrodescendientes (DNPSC-MIDES), asesora y consultora sobre políticas de equidad racial en diversos organismos nacionales e internacionales (MEC/MIDES/OPP/AECID). Posee experiencia impartiendo sensibilizaciones y capacitaciones sobre afrodescendencia y género en instituciones estatales y paraestatales. Responsable del diseño del curso virtual en Educación y Afrodescendencia y tutora en su primera edición (MEC-MIDES-ANEP-Plan Ceibal). Co-autora de la Guía didáctica en etnia/raza para una educación inclusiva dirigida a docentes de la ANEP. Autora del libro *De boca en boca. Culinaria afrouruguaya* (Editorial Rumbos, Uruguay, 2017). Y autora de publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Ha participado de diversos proyectos de investigación sobre Candombe, trabajo infantil en afrodescendientes y mecanismos de discriminación racial.

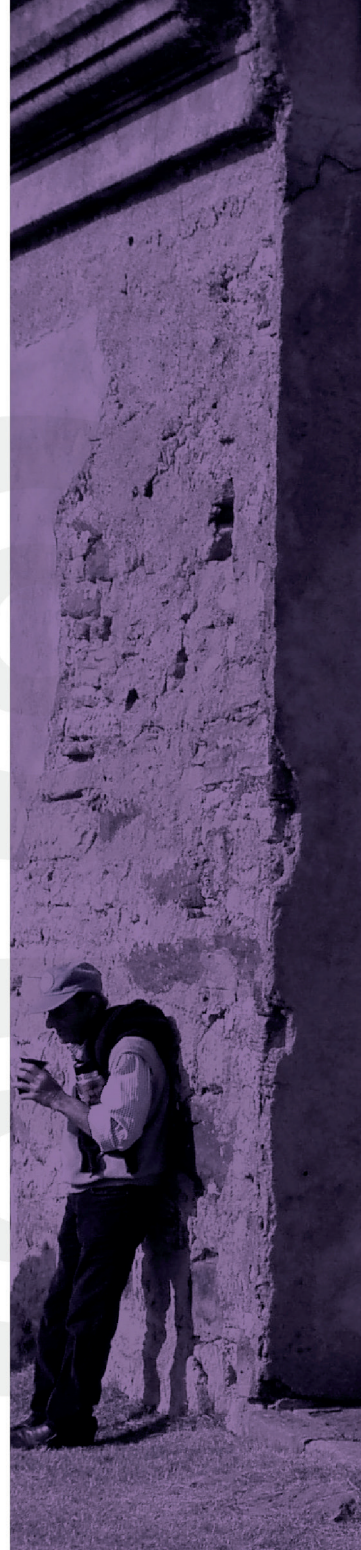
Contacto: valbrena@hotmail.com

Victoria Evia Bertullo

Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México, México. Su formación de grado (Licenciada en Ciencias Antropológicas) y maestría (Maestría en Ciencias Humanas con opción en Antropología) la realizó en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (FHUCE), Uruguay. Actualmente se desempeña como docente e investigadora de la Universidad de la República en el Departamento de Antropología Social de la FHUCE y en la Unidad Académica de la CSIC. También integra el Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación de Uruguay. Sus principales áreas de producción e interés académico son dentro de la antropología médica

crítica, la salud ambiental, la ecología política y los estudios de ciencia, tecnología y sociedad.

Si bien los estudios universitarios de antropología en Uruguay son bastante más tardíos que en la mayoría de los países de la región, la producción antropológica nacional es relevante, teniendo en cuenta las dificultades materiales para su desarrollo y su reciente profesionalización. Hay en el presente una diversidad de líneas de investigación, integradas por antropólogas/os y estudiantes que permiten visibilizar un compromiso permanente con la sociedad y con la producción de conocimiento. El relevamiento de investigaciones realizadas indica que no sólo se ha mejorado y aumentado el conocimiento de nuestra sociedad y nuestras culturas, sino que también ha permitido construir herramientas conceptuales para el diseño y la implementación de políticas sociales, educativas y culturales en distintos ámbitos.



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ISBN: 978-9915-9333-2-0



9 789915 933320