


**Enseñanza de la
Antropología**

*C. Erchini, F. Faccio, V. Mata,
B. Ojeda, V. Pacheco Prado,
J. Royer*

17

**Escenas y actores de la
contemporaneidad**

*R. Fraiman, M. Rossal, C. Santos,
V. Iglesias, V. Camors, M. Fabreau,
C. Giancola, Ma. N. González,
V. Grabino, G. Meerhoff,
I. Dos Santos, M. J. Lombardi*

33

Identidad-Identificaciones

*Nicolás Guigou
Mario Consens
Florencia Faccio*

69

**Música en la construcción
de identidad**

*Gabriel de Souza
Walter Díaz Marrero
Dr. Luis Orban*

91

Alcance de las migraciones

*Cecilia Speranza
Patricia Artía*

117

Familia, familias

*Lydia de Souza
Blanca Emeric
Pilar Uriarte Bálsamo*

141

Por la Salud

*E. Vomero, L. Folgar, S. Mesa,
N. Montealegre, M. Viera Cherro,
C. Frenopoulo, S. Romero*

167

Departamento de Antropología Social
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación
Universidad de la República

Compilación y Edición:
Sonnica Romero Gorski

Indice

Autorías	9
Editorial	11
Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural	15

Enseñanza de la Antropología

Del dicho al hecho: Reflexiones acerca del acceso al conocimiento antropológico por parte de Docentes de Enseñanza Primaria <i>Carina Erchini, Florencia Faccio y Virginia Mata</i>	19
Educación y Antropología: Reflexiones desde la experiencia en ámbitos de educación no formal <i>Begoña Ojeda, Virginia Pacheco Prado y Javier Royer</i>	27

Escenas y actores de la contemporaneidad

De las micro-escenas a los macro-dramas: Observación participante y “realidad” social <i>Ricardo Fraiman y Marcelo Rossal</i>	35
Movimientos sociales en la defensa del agua: el caso de Uruguay <i>Carlos Santos y Verónica Iglesias</i>	41
Antropología y desarrollo: Algunas experiencias a partir de tres casos de intervención en el medio rural uruguayo <i>Verónica Camors, Martín Fabreau, Claudia Giancola, Ma. Noel González Márquez, Valeria Grabino, Gabriela Meerhoff y Carlos Santos</i>	49

Lenguajes y contra-lenguajes en la construcción de “Otro mundo posible” 57
Ivonne Dos Santos

El reciclador marginado: Un análisis sobre la percepción de los residuos y los clasificadores informales 65
María José Lombardi

Identidad–Identificaciones

¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria? 71
L. Nicolás Guigou

Fragmentos para la invención de pasados 75
Lic. Mario Consens

El fútbol como espacio de producción de identidad
Acerca de la “Garra Charrúa” 83
Florencia Faccio

Música en la construcción de identidad

Nuevas formas de comunicación juveniles: Espacios de interacción social
relacionados a la música techno en Montevideo 93
Gabriel de Souza

Llamadas de tambor y etnicidad
“Una máscara blanca sobre la memoria afrouruuguaya” 99
Walter Díaz Marrero

El mundo de Las Llamadas como representación actual 105
Luis Orban

Alcance de las migraciones

De enfermeras y “enganchadas”
Sobre la invisibilidad de las mujeres en la migración 119
Cecilia Speranza

Metáforas de identidades(s) 133
Patricia Artía

Familia, familias

Padres con hijos en el exterior: La familia “globalizada”
Lydia de Souza 143

El círculo, el espiral y el punto de la violencia en el grupo familiar
¿Tu vida o la mía?
Blanca Emeric 151

Cambios y reclasificaciones en el sistema de colocación familiar
en Porto Alegre durante el proceso de implementación del *estatuto
da criança e do adolescente*
Pilar Uriarte Bálsamo 159

Por la Salud

Resortes antropológicos de los diferentes procesos de curación
Fabrizio Vomero 169

De lata y lateros: usuarios de PBC y sus mundos de sentido
Leticia Folgar 177

Antropología y Medicina: análisis de una instancia áulica
*Serrana Mesa Varela, Natalia Montealegre Alegría y
Mariana Viera Cherro* 185

Consumo legal, moral y médico de un opiáceo: la terapia de metadona
Christian Frenopoulo 193

Modelos culturales y sistemas de atención de la salud
Sonnia Romero Gorski 201

Autorías

- Carina Erchini.** Arqueóloga. cara@internet.com.uy
Florencia Faccio. Antropóloga social. faccio@adinet.com.uy
Virginia Mata. Arqueóloga. cdv@adinet.com.uy
División Antropología – Museo Nacional de Historia Natural y Antropología – Ministerio de Educación y Cultura.
- Begoña Ojeda.** Licenciada en Antropología Social, opción docencia, FHCE–UdelaR. ojeda@montevideo.com.uy
Virginia Pacheco Prado. Licenciada en Antropología Social, opción docencia, FHCE–UdelaR y Magister. virginia.pachecoprado@gmail.com
- Javier Royer.** Licenciado en Antropología Social, opción docencia, FHCE–UdelaR. jroyer@montevideo.com.uy
- Ricardo Fraiman.** Egresado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE–UdelaR. Docente en la Universidad de Buenos Aires. kf@adinet.com.uy
Marcelo Rossal. Licenciado en Antropología Social, FHCE–UdelaR. Ayudante en el CEIU-FHCE, mrossal@yahoo.com
- Carlos Santos.** Licenciado en Antropología Social, FHCE–UdelaR. Ex colaborador honorario del Dpto. de Antropología Social. santos@fhuce.edu.uy
Verónica Iglesias. Licenciada en Antropología Social, FHCE–UdelaR. iglesias.veronica@gmail.com
- Verónica Camors.** Licenciada en Antropología, FHCE–UdelaR. veroca@montevideo.com.uy
Martín Fabreau. Licenciado en Antropología, FHCE–UdelaR. Colaborador honorario del Dpto. de Antropología Social. brausen@adinet.com.uy
Claudia Giancola. Licenciada en Antropología, FHCE–UdelaR. cgiancola@adinet.com.uy
María Noel González Márquez. Licenciada Antropología, FHCE–UdelaR. mnoel@montevideo.com.uy
Valeria Grabino. Bachiller. valegrabino@adinet.com.uy
Gabriela Meerhoff. Bachiller. azalea97@hotmail.com
Estudiantes de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas.

Ivonne Dos Santos, Bach. Integrante del Equipo de “Género, Cuerpo, Sexualidad”, Departamento de Antropología Social, FHCE–UdelaR. ivonne2s@yahoo.com.ar

María José Lombardi. Licenciada en Antropología. FHCE–UdelaR.

Nicolás Guigou. Asistente del Dpto. de Antropología Social, FHCE–UdelaR. Magíster y Doctorando del PPGAS, UFRGS, POA, Brasil.

Mario Consens. Licenciado en Antropología, FHCE–UdelaR. Fundador del CIARU (Centro de Investigaciones de Arte Rupestre del Uruguay). carpinchos@gmail.com

Gabriel de Souza. Licenciado en Ciencias Antropológicas–FHCE–UdelaR.

Walter Díaz Marrero. Licenciado en Ciencias Antropológicas, FHCE–UdelaR

Luis Orban. Doctorado en Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires.

Cecilia Speranza. Licenciada en Antropología Social, FHUCE–UdelaR (Residente en Suiza). ceciliasperanza@tele2.ch

Patricia Artía. Licenciada en Ciencias Antropológicas – FHCE–UdelaR. Doctoranda, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS–México DF). artiapa@hotmail.com

Lydia de Souza. Licenciada en Antropología. Maestranda en Antropología de la Cuenca del Plata. FHCE–UdelaR. lydiades@adinet.com.uy

Blanca Emeric. Licenciada en Antropología. FHCE–UdelaR. Miembro titular de A.NI.MA. Asociación Nacional para la Prevención de la Niñez Maltratada. Colabora en el Programa Antropología y Salud (Dpto. Antropología Social. FHCE–UdelaR). emefra@adinet.com.uy

Pilar Uriarte Bálamo. Licenciada en Ciencias Antropológicas FHCE–UdelaR. Doctoranda en Antropología Social, PPGAS–UFRGS. pilar.uriarte@gmail.com

Fabrizio Vomero. Maestrando en Antropología de la Cuenca del Plata (UdelaR). Colaborador honorario del Programa de Antropología y Salud (Dpto. Antropología Social. FHCE–UdelaR). favomer@hotmail.com

Leticia Folgar. Asistente del Departamento de Antropología Social. Maestranda, FHCE–UdelaR. leti@dinet.com.uy

Serrana Mesa Varela. Bachiller. serranita@montevideo.com.uy

Natalia Montealegre Alegría. Bachiller. montealegrealegría@adinet.com.uy

Mariana Viera Cherro. Licenciada en Antropología, FHCE–UdelaR. marianaviera@yahoo.com

Integrantes del Equipo “Género, Cuerpo y Sexualidad”, Depto. de Antropología Social, FHCE – UdelaR.

Christian Frenopoulo. Licenciado en Antropología. FHCE–UdelaR. Master de la Universidad de Regina, Canadá. freno@chasque.net

Sonia Romero Gorski. Coordinadora del Programa de Antropología y Salud, Directora del Departamento de Antropología Social, Instituto de Antropología. FHCE–UdelaR. sromero@fhuce.edu.uy

Editorial

Los trabajos que figuran en este número fueron, en su mayoría, presentados en instancias de la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR que tuvo lugar en Montevideo en noviembre de 2005. En las contribuciones, autores, instituciones, países de residencia o donde se encuentran cursando postgrados, puede apreciarse que caminamos hacia un crecimiento de la comunidad académica, hecho que no podemos dejar de señalar y de celebrar!!

11

Contamos con trabajos de: 1) Carina Erchini, Florencia Faccio, Virginia Mata (del Museo de Historia Natural y Antropología). 2) Begoña Ojeda, Javier Royer, Virginia Pacheco Prado (egresados de la FHCE, Opción Docencia). 3) Marcelo Rosal y Ricardo Fraiman (egresados FHCE, Rossal tiene un cargo en el CEIL-FHCE, Fraiman trabaja en la UBA, Buenos Aires). 4) María José Lombardi (egresada FHCE). 5) Carlos Santos, Verónica Iglesias (egresados FHCE, C. Santos fue Colaborador Honorario del Depto. de Antropología Social). 6) Carlos Santos, Verónica Camors, Martín Fabreau (actualmente Colaborador Honorario del DAS) Claudia Giancola, María Noel Márquez (egresados FHCE), Valeria Grabino, Gabriela Meerhoff (estudiantes Licenciatura). 7) Ivonne dos Santos (estudiante Licenciatura). 8) Nicolás Guigou (Asistente del Dpto. de Antropología Social, Doctorando en la UFRGS, Brasil). 9) Mario Consens (egresado FHCE). 10) Florencia Faccio (egresada, Maestranda FHCE). 11) Gabriel De Souza (egresado FHCE). 12) Walter Díaz Marrero (egresado FHCE). 13) Luis Orbán (Doctorado en Antropología Social en la UBA). 14) Cecilia Speranza (egresada FHCE, trabaja en Basilea, Suiza). 15) Patricia Artía (egresada FHCE, Doctoranda en México). 16) Lydia De Souza (egresada, Maestranda FHCE). Pilar Uriarte (egresada FHCE, Doctoranda en la UFRGS, Brasil). 17) Blanca

Emeric (egresada FHCE). 18) Fabricio Vomero (egresado de Psicología, Maestrando en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE). 19) Christian Frenopoulo (egresado FHCE, Master en Canadá). 20) Leticia Folgar (egresada y Maestranda FHCE). 21) Serrana Mesa Varela, Natalia Montealegre (estudiantes Licenciatura) y Mariana Viera (egresada FHCE). 22) Sonnia Romero Gorski (Profesora Agregada, Directora del Departamento de Antropología Social, FHCE).

Aun cuando en el ámbito universitario local se registre el dinamismo que evidencia actualmente la disciplina, es indudable que debemos dedicar aún mayor esfuerzo para colocar a la antropología social en posiciones más relevantes dentro de las ciencias sociales (donde son predominantes la sociología, la economía o las ciencias políticas).

Un elemento significativo del crecimiento aludido, fue la presentación oficial de la AUAS (Asociación Uruguaya de Antropología Social) en el marco de la VI RAM. Dicha asociación abre sin duda una nueva instancia institucional para la acción de la antropología social y cultural en el escenario nacional así como posibilidades de cooperación entre el DAS y la masa creciente de egresados de la Licenciatura.

En esta ocasión queremos llamar la atención sobre la muy positiva institucionalización de las reuniones RAM, que nos abren realmente una nueva perspectiva, con certezas compartidas sobre nuestro potencial de desarrollo creativo de antropologías regionales o locales.¹

Por ello conviene repasar algunos aspectos de la última de estas reuniones, realizada en Montevideo. Con el apoyo institucional de la FHCE, el Departamento de Antropología Social asumió la responsabilidad de organizar la VI RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR). Este evento, que contaba con el antecedente de la II RAM también realizada en Uruguay, puso de manifiesto el crecimiento notable de la convocatoria dentro de una comunidad académica que a nivel nacional y regional ha ido ganando en adhesiones y en calidad de trabajo.

12

El número de inscriptos en la VI RAM superó las previsiones más optimistas y hubo dificultades logísticas para dar cabida a los más de 1500 participantes, entre uruguayos y extranjeros, que trabajaron en 54 Grupos de Trabajo, 8 Foros, 6 Mesas Redondas, 6 Talleres, 1 Muestra de Videos, 2 Exposiciones de Fotografías y 8 Presentaciones de Libros de autor.

Los Simposios, actividades centrales que tuvieron lugar al final de cada jornada, colmaron instalaciones del Paraninfo de la Universidad de la República; el origen y pertenencia institucional de los invitados da una idea de la amplitud que se quiso alcanzar. Expusieron de **Brasil**: Miriam Pilar Grossi, Universidad de Santa Catalina; G. Lins Ribeiro, Universidad de Brasilia; Ruben G. Oliven, UFRGS de Porto Alegre; de **Argentina**: Carlos Herrán, Félix Schuster, Cecilia Hidalgo, María Rosa Neufeld, Rubens Bayardo, todos de la UBA y Valeria Hernández, franco-argentina, del IRD y CFA; de **Francia**: Marc Augé, EHESS de París; Polymnia Zagefka y Guy Mazet del IHEAL, Sorbonne III; de **Italia**: Alberto M. Sobrero, Universidad La Sapienza de Roma; de **Chile**: Francisca Márquez, Colegio de Antropólogos, Universidad de Chile; de **Paraguay**: Víctor Achucarro, Fondec-Unesco; de **Uruguay**: Gerónimo de Sierra, Dpto. de Sociología y Sonnia Romero, Dpto. de Antropología Social, Universidad de la República.

La VI RAM marcó un cambio cualitativo en la posición y visibilidad de la disciplina dentro de la Facultad de Humanidades, en el conjunto de la Universidad y otros

1. Cronológicamente debe contarse la I RAM en 1995, Tramandaí, Brasil; II RAM en Pirópolis, Uruguay en 1997; III RAM en Misiones, Argentina, 1999 (en esa ocasión, estudiantes uruguayos alquilaron un bus para llegar hasta allí); IV RAM en Curitiba, Brasil, 2001; V RAM en Florianópolis, Brasil, 2003; VI RAM en Montevideo, Uruguay, 2005; las próximas RAM serán en Porto Alegre, Santiago y Asunción.

centros académicos nacionales. Asimismo impactó positivamente en los participantes extranjeros quienes reafirmaron el acierto de este evento que reúne periódicamente a las ‘antropologías regionales’.

Destacamos que los numerosos Grupos de Trabajo se distribuyeron dentro de 25 Áreas temáticas que constituyen un agrupamiento bastante ilustrativo del quehacer actualizado de dichas antropologías (ver ref. en Libro de Programa y Resúmenes editado por la VI RAM, FHCE, Montevideo, 2005) :

1. Antropología Política y de Estado;
2. Afro descendientes, identidades y Políticas culturales;
3. Antropología y Medio Ambiente;
4. Juventudes y Prácticas Culturales;
5. Sexualidad, Familia y Género;
6. Antropología y Turismo;
7. Antropología Visual;
8. Antropología urbana;
9. Antropología del Deporte;
10. Drogas, significados culturales;
11. Antropología jurídica (DDHH);
12. Antropología de la religión;
13. Educación y enseñanza de la Antropología;
14. Antropología y emociones (subjectividad);
15. Artes y Sistema cultural;
16. Antropología de las Migraciones;
17. Cuerpo y Antropología de la Salud;
18. Patrimonio Cultural;
19. Violencia de género e intrafamiliar;
20. Poblaciones indígenas, estatuto dentro del estado-nación, reclamos de tierras, derechos ciudadanos.
21. Antropología Rural;
22. Antropología y Desarrollo;
23. Método Cualitativo y Políticas Públicas;
24. Antropología de la Economía
25. Ciberespacio y Cambio Cultural

Mayores logros en el nivel de los trabajos, con atendibles grados de elaboración teórica, deben vincularse a la existencia de mejores interacciones e intercambios entre las comunidades académicas, tal como el que se viene produciendo en las mencionadas reuniones RAM. Se ha manifestado, sin embargo, como dato ineludible la diferencia en las *condiciones de producción* para las antropologías locales, diferencias objetivas de tradiciones académicas y de políticas oficiales referidas a la educación superior y al apoyo a la investigación. En cuanto a condiciones vigentes en el panorama uruguayo, puede decirse que surge de las investigaciones y publicaciones de los últimos años que la antropología social avanza por temas y terrenos que desbordan ampliamente una imagen social persistente (y a veces hasta difundida entre otras profesiones) que nos atribuye una vocación excluyente por el estudio de sociedades tradicionales y prehistóricas.

Por el contrario, y con el testimonio de la comparación con la obra de antropólogos/as de América Latina y otros, podemos afirmar que no hay distancias tajantes entre la antropología que producimos acá, la que se produce en los *centros* (que son varios) o en las *periferias* (que son múltiples, y también existen en los propios centros).

Con la experiencia de trabajar en el *laboratorio* que representa el caso uruguayo a pesar de, o a causa de, su talla muy abarcable, puede servir como demostración de que no hay peligro de que se ‘agote’ el objeto de la antropología. Por ahora no nos resulta suficiente la masa crítica de antropólogos/as sociales como para abarcar la variedad de temas relevados en el país, para cumplir con la aspiración de intervenir en acciones con sentido social inmediato, para instalar una práctica de antropología aplicada, para socializar el conjunto de conocimiento que ya manejamos sobre *lo nacional/local* dentro de lo general o universal. Más allá de fronteras y en conexión con las investigaciones en los países vecinos, podemos afirmar que se vislumbra un futuro de trabajo para *las Antropologías* que, lejos de quedarse sin objeto, tendrán larga vida.

• • •

Como ya es una tradición, el Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay asocia a los contenidos de los artículos las reproducciones de obras de la plástica nacional contemporánea; en números anteriores contamos con la contribución de obras de Javier Gil (2000), Raúl Rial (2001), Lacy Duarte (2002-2003), Osmar Santos (2004-2005).

Para el presente número elegimos homenajear el arte fotográfico de Panta Astiazarán, quien registra con sensibilidad etnográfica escenas urbanas, usos y costumbres, pensamientos y estados de ánimo. Agradecemos su participación desinteresada.

Como sucede desde el segundo número y con la cooperación –que mucho agradecemos– del Programa de Ciencias Sociales y Humanas de la UNESCO en Montevideo, el Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay se publica integralmente también en formato electrónico en el sitio de dicha institución, expandiendo así la masa de lectores (www.unesco.org.uy/shs/antropologia/html).

14

Agradecemos igualmente a quienes colaboraron enviando sus artículos para este número, a la AUAS por la difusión e intermediación en la información y el apoyo profesional de la editorial Nordan-Comunidad.

Sonnia Romero Gorski

Directora del Departamento de Antropología Social – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República-

Colaboró en la compilación: Lic. Virginia Rial del DAS

Diagramación: Javier Fraga

Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural

La Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) surge en un momento clave para la consolidación y expansión de la antropología en Uruguay. La disciplina ha dejado el reduto de los muros universitarios y se comienza a vislumbrar el impacto que tendrá en la sociedad civil la difusión de los saberes y técnicas que caracterizan a nuestra disciplina.

15

AUAS fue fundada por Asamblea el 29 de octubre de 2005. Acudieron al llamado la mayor parte de los antropólogos y las antropólogas en ejercicio. Para ser socio de AUAS se requiere ser egresado de una carrera de antropología social y/o cultural, o tener una trayectoria reconocida en esta disciplina. Hoy día, los asociados comprenden la mayoría de los habilitados para asociarse, lo cual asegura una representatividad importante para una asociación profesional.

Siendo así, AUAS busca armonizar las diferentes voces y formas de hacer antropología. Apostando a la diversidad y a la expansión, AUAS procura lograr las más variadas inserciones laborales de los afiliados y el desarrollo de sus diferentes intereses y programas de investigación. Esto incluye un sano esfuerzo por armonizar las proyecciones y trayectorias de las variadas generaciones, que se han ido formando enfrentando desafíos y condiciones distintas.

AUAS también prevé la suscripción de convenios y acuerdos con organismos públicos o privados, haciendo llegar la viabilidad de la aplicación de nuestras líneas de investigación o técnicas específicas para el mayor beneficio de la sociedad civil.

AUAS también brinda apoyo y asesoramiento en lo que se refiere al ejercicio de la profesión. Por ejemplo, se está trabajando sobre la elaboración de un código de ética. Otro ejemplo es labor loable de nuestra asociación, la que, trabajando en coordinación con nuestros pares, la Asociación Uruguaya de Arqueología, ha abierto el diálogo con la Caja de Profesionales para ajustar sus normativas competentes referente a nuestra profesión. En este sentido vale aclarar que, con espíritu pionero sin par, las dos aso-

ciaciones representando a los egresados de la licenciatura en antropología, han sido las únicas en impulsar un trato directo con la Caja para resaltar las particularidades de nuestras profesiones.

AUAS también anhela promover la formación técnica de sus afiliados. Por ejemplo, se han echado las bases para un Centro de Recursos, que contará con una biblioteca especializada, y otros medios. También se está en las etapas primarias de conformación de una página web que pueda servir, a su vez, como espacio de encuentro de una comunidad virtual.

Con el mismo ánimo, AUAS dará apoyo a las investigaciones en antropología social y cultural, así como en la difusión de sus resultados, y también a actividades académicas de diversa índole. En este sentido, agradecemos al Museo Nacional de Historia Natural y Antropología, y también al Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República), la comunicación fluida y colaboración mutua que hemos mantenido en diversas ocasiones, siendo que juntos alcanzaremos con mayor facilidad el logro de nuestras metas comunes.

Desde el punto de vista administrativo, AUAS funciona, en primer lugar, con la decisión de su órgano máximo que es la Asamblea General de Socios. La Comisión Directiva, de siete miembros, electa cada año, se reúne regularmente con facultades y responsabilidades ejecutivas. Una Comisión Fiscal ejerce las funciones de fiscalización y control. Como forma de estructurar una dinámica ágil, fueron diseñadas hasta el momento las siguientes Comisiones de trabajo: Ética, Contactos Institucionales, Actividades Académicas, Publicaciones y boletín informativo, Prensa y difusión, Sitio web y comunidad virtual, y Finanzas.

AUAS también se distingue por haber tenido un acercamiento fluido y diligente con asociaciones e instituciones similares, tal como el caso de la Asociación Uruguaya de Arqueología. Merece especial destaque nuestro relacionamiento con la *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA), y con el Colegio de Antropólogos de Chile, con quienes ya se han venido coordinando acciones.

En resumen, AUAS se propone ver crecer la antropología en visibilidad e importancia social. Esto especialmente implica una expansión del mercado laboral, particularmente en proyectos de intervención y de compromiso social y político. Igualmente, AUAS se propone acompañar e impulsar el incremento de la calidad y de las oportunidades de formación de la disciplina en Uruguay, incluyendo una expansión de la oferta universitaria.

Tenemos la mayor esperanza de ser fructíferos en nuestro emprendimiento y convocamos a todos los antropólogos y antropólogas que tienen lazos con Uruguay a continuar fortaleciendo este esfuerzo de coordinación para asegurar el mejor desarrollo y futuro de la antropología en nuestro país.

Comisión Directiva 2005–2006:	Presidenta	<i>Aurora Defago</i>
	Vice-presidenta	<i>Mabel Moreno</i>
	Secretario	<i>Christian Frenopoulo</i>
	Pro-secretaria	<i>Lydia de Souza</i>
	Tesorera	<i>María José Lombardi</i>
	Vocal	<i>Paola Parrella</i>
	Vocal	<i>Virginia Pacheco</i>

Comisión Fiscal 2005–2006:	<i>Leticia D’Ambrosio</i>
	<i>María Noel González</i>
	<i>Ana Castellano</i>

Por mayor información: auas.directiva@gmail.com



Del dicho al hecho

Reflexiones acerca del acceso al conocimiento antropológico por parte de Docentes de Enseñanza Primaria

Carina Erchini
Florencia Faccio
Virginia Mata

RESUMEN

En base a investigaciones ya realizadas y a la experiencia adquirida durante el contacto con docentes de Enseñanza Primaria, el presente trabajo reflexiona acerca del camino recorrido entre el conocimiento científico generado y su apropiación –o no– por parte de estos docentes.

ABSTRACT

Based on past investigations and on the experience acquired by working with school teachers, this work tries to explain and understand what happens in the long way between the scientific knowledge and its acquisition by those teachers.

A treinta años de la creación de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en el Uruguay, y como producto de las investigaciones que asiduamente se vienen desarrollando, se ha generado un corpus de conocimiento sobre diferentes aspectos culturales tanto del pasado como del presente. Entre los mismos destacamos las investigaciones referentes a la arqueología, que han arrojado luz sobre la profundidad temporal de los grupos indígenas, su complejidad social y variabilidad cultural, así como las referentes a la antropología biológica, demostrando la diversidad genética actual y a la antropología social, estudiando distintos aspectos de nuestra cultura contemporánea.

Como científicos sociales, entendemos que todo proyecto de investigación en antropología debe contemplar en su formulación la etapa de difusión del conocimiento generado, no sólo a través de comunicaciones científicas, sino también elaborando materiales específicamente diseñados con un fin didáctico y socializador. Tenemos la obligación ética de devolver a toda la sociedad los resultados de nuestra labor científica, generando

instancias de diálogo con diferentes actores sociales, promoviendo la reflexión sobre nuestra identidad y nuestro patrimonio tanto a nivel local como regional.

Consideramos que en nuestro país existe una gran distancia entre la producción científica generada por la comunidad antropológica y la disponibilidad de materiales de difusión masiva, con información actualizada, enfocados a un público general. En consecuencia, nos encontramos con una reducida cantidad de publicaciones generadas por antropólogos/as destinadas a docentes y alumnos, redactadas en un lenguaje accesible, que por un lado contemplan la demanda de información que existe con respecto a ciertos temas, y que por otro lado, presenten el alcance de la disciplina.

Al sistematizar las distintas propuestas e iniciativas generadas a nivel nacional, con el objetivo de difundir la antropología como disciplina científica y los resultados generados por la misma, observamos que estas propuestas han sido heterogéneas tanto en sus contenidos, en sus destinatarios, como en su modalidad; careciendo de continuidad temporal la mayor parte de ellas. Las mismas han sido diseñadas por diferentes instituciones entre las que se encuentran: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Comisión de Patrimonio, División Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Antropología, Ex – Comisión Nacional de Arqueología, CIARU; como también por profesionales y estudiantes de la carrera; respondiendo por lo tanto a iniciativas aisladas siendo ajenas a una planificación global que las coordine. Asimismo, si bien muchas de ellas han sido presentadas en congresos, muchas otras figuran solamente en el registro original del autor, dificultando el acceso a las mismas. Por otro lado, prácticamente no se ha generado material de difusión que trascienda la actividad propiamente dicha.

Las variables anteriormente mencionadas, han provocado que otros actores sociales (no antropólogos) ocupen el rol de comunicador que la antropología en general no ha conquistado.

20

Objetivo

Analizar y reflexionar acerca de las características del acceso a la información antropológica con que han contado los docentes (de educación primaria) desde 1970 hasta la fecha.

Metodología

Para analizar cualitativamente y cuantitativamente las características del acceso a la información generada en diferentes investigaciones antropológicas (antropología social, antropología biológica y arqueología) por los docentes de Educación Primaria, desde la década del '70 hasta el presente, nos hemos propuesto los siguientes pasos metodológicos:

A – Analizar los planes de estudio curricular de la carrera de Magisterio desde la década del '70 hasta el presente.

B – Releva la bibliografía de difusión relacionada con la temática antropológica a que acceden los docentes interesados en la materia.

C – Analizar el ítem “Aportes y comentarios” de la Ficha de Evaluación que completan los/as maestros/as que realizan una visita didáctica a la División Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Antropología

Resultados

A – Planes de estudio

Desde la década del '70 hasta el presente, han existido en Magisterio seis planes de estudio diferentes: Plan 1974, Plan 1977, Plan 1986, Plan 1992, Reformulación del plan 1992 en el año 2000 y Plan 2005 actualmente en vigencia.

En los planes anteriormente mencionados, examinamos los contenidos programáticos de las asignaturas que consideramos relacionadas con la antropología, así como también la bibliografía recomendada para abordarlas.

Del análisis de los mismos surgen los siguientes resultados:

- en ningún plan se contempla una materia específica de Antropología Cultural en el Uruguay y/o de Prehistoria Nacional;
- conceptos fundamentales de la antropología, como por ejemplo: cambio social, cultura, subcultura, patrimonio, identidad, entre otros, son incluidos en los contenidos temáticos de algunas materias: “Sociología de la educación” (Plan 1992, 1er. Año); “Expresión plástica, cultura artística” (Reformulación Plan 1992, 1er. Año); “Expresión musical y corporal” (Reformulación Plan 1992, 1er. Año); “Didáctica: Taller de Ciencias Sociales” (Reformulación Plan 1992, 3er. Año); “Ciencias Sociales y su Enseñanza I” (Plan 2005, 2do. Año); entre otras.
- la temática de Prehistoria Nacional es contemplada con una visión estática y atemporal en las siguientes materias: “Historia Nacional”, en bolilla 1, en el punto Corrientes poblacionales de América (Plan 1974, 3er.año) y en “Historia Nacional y Educación Cívica”, en bolilla 1, en el ítem Los orígenes americanos (Plan 1986, 3er. Año). Asimismo cuando figura en la bolilla, no se hace referencia a la prehistoria en forma exclusiva sino en conjunto con otros temas como ser: geografía y poblamiento de América, altas culturas, etc. Esto no nos sorprende ya que la carrera de Antropología era aún muy joven en el año 1986. Sin embargo, investigaciones que han generado en las últimas décadas un importante cúmulo de información, motivando el interés y la demanda sobre el tema por parte de la sociedad, como por ejemplo, “constructores de cerritos”, “arte rupestre”, no son contemplados, ni en forma tangencial, ni en forma profunda (como bolillas independientes), en los programas curriculares de 1992, reformulación del plan 1992 y 2005.
- referencias sobre indígenas históricos de nuestro territorio encontramos en las siguientes materias: “Ciencias Sociales (énfasis en Historia)” (Reformulación del Plan 1992, 1er. Año); “Historia” (Plan 2005, 1er. año), entre otras observaciones queremos destacar por ejemplo, que los contenidos temáticos de las mismas no presentan un planteo actualizado, no figurando en la bibliografía básica recomendada autores de nuestra disciplina que han investigado al respecto.

21

Podemos afirmar entonces que los resultados obtenidos en las diferentes áreas temáticas investigadas por la antropología nacional son en el mejor de los casos mencionados en forma tangencial, no incluyendo en la bibliografía recomendada material actualizado y/o especializado.

B – Bibliografía

Consideramos que el material bibliográfico publicado a partir de las diferentes investigaciones antropológicas realizadas en nuestro medio, redactado con un discurso enfocado a la difusión y socialización del conocimiento, continúa siendo escaso e

insuficiente, y, en caso de existir, su difusión ha sido limitada dificultando acceder a la misma. Hacemos referencia, por ejemplo, a artículos publicados en medios masivos de comunicación, a publicaciones cuyos compiladores incluyeron artículos escritos por antropólogos/as de nuestro país, o a libros que fueron publicados pero al agotarse no se volvieron a editar.

Para abordar este paso metodológico, seleccionamos la Biblioteca Nacional por ser la Institución referente a la que todo estudiante se acerca para consultar material, como así también, por ser en la cual confluyen todos los trabajos publicados en Uruguay.

El relevamiento bibliográfico realizado en la Biblioteca Nacional se llevó a cabo a través de distintas vías de entrada a los ficheros que fueron seleccionadas siguiendo el criterio de optar por aquellos términos referentes o asociados a las Ciencias Antropológicas:

- 1– Antropología en Uruguay
- 2– Indígenas del Uruguay
- 3– Etnología del Uruguay
- 4– Etnografía del Uruguay
- 5– Prehistoria del Uruguay
- 6– Antropología Social o Cultural en Uruguay
- 7– Antropología Biológica o Física en Uruguay
- 8– Arqueología en Uruguay

Obtuvimos como resultado en dicho relevamiento que sólo un tercio (33% aprox.) de la bibliografía existente sobre la temática en estudio es posterior a 1990, y en ésta sólo la mitad (50% aprox.) es producida por antropólogos/as. Es así que se observa que la gran mayoría de las últimas investigaciones antropológicas realizadas no figuran en los ficheros.

22

Retomaremos en este apartado algunos de los resultados obtenidos en la investigación que realizamos en el año 2001 (cuyo objetivo general era testear a qué tipo de información accedían los/as maestros/as en relación a la prehistoria nacional), ya que por un lado complementan lo constatado en la Biblioteca Nacional y por otro demuestran que a 4 años de realizada la misma, éstos no han perdido vigencia. Destacamos por ejemplo los siguientes:

- la difusión del conocimiento antropológico es apropiado por actores no-antropólogos/as;
- la bibliografía sobre indígenas del Uruguay consultada por los docentes es escrita fundamentalmente por no arqueólogos/as;
- los programas de formación docente carecen de unidades temáticas sobre arqueología nacional;
- no existe una apropiación por parte de los docentes de primaria del conocimiento antropológico generado en nuestro país

Estos resultados nos permiten constatar que a pesar de que algunos profesionales de nuestra disciplina han venido denunciando la falta de material enfocado a la difusión, y la necesidad de revertir tal situación a través de la ejecución de diferentes estrategias, resta aún mucho por hacer.

C – Aportes y comentarios de Maestros/as

En las visitas didácticas que la División Antropología realiza sobre temáticas de antropología social y arqueología nacional se le entrega al docente que acompaña al grupo

una ficha que evalúa la propuesta recibida. En la misma se detallan diferentes ítems; entre los cuales analizaremos el titulado “Aportes y comentarios”, ya que los docentes incluyen en este punto (aunque no es el propósito de la ficha) reclamos, inquietudes y sugerencias que consideramos relevantes volcar en este trabajo.

Obtuvimos como resultado de este análisis que gran porcentaje de los maestros aprovecha este ítem para solicitar material de difusión elaborado por profesionales de nuestra disciplina, material que oriente a la hora de tener que abordar en clase temas como antropología, arqueología, prehistoria nacional, ya que no cuentan con información (y en este caso no sólo estamos pensando en información escrita) actualizada, entretenida, elaborada con un lenguaje accesible y con criterios didácticos.

A modo de ejemplo citamos las siguientes sugerencias:

“Elaborar material de apoyo para que las maestras puedan trabajar esta temática en clase. Fichas, textos, materiales didácticos, escritos en un lenguaje accesible.” Maestra Sandra, escuela N° 38, 4to. año, abril 2005.

“Sería interesante que la información que se va adquiriendo sobre el tema sea difundida y sobre todo que se comunique a las autoridades para que se corrijan los errores que se presentan en los libros que llegan a los niños. Así también sería importante que se den charlas de actualización para docentes.” Maestra Mariela, escuela N° 258, 4to. año, junio 2005.

“Nos gustaría que se abra la posibilidad, que ante los nuevos hallazgos y estudios, se nos comunique para actualizarlos. Quisiéramos las docentes recibir cursos o charlas. La posibilidad de acceder a una bibliografía actualizada. Y que ¡¡por favor!! renueven, corrijan, bibliografía manejada por nuestros niños y nosotras, esto es fundamental.” Maestra Alicia, escuela N° 258, 4to. año, junio 2005.

“Sería bueno procurar ver la posibilidad de acercar material impreso o filmico para actualizar a los docentes acerca de los avances en estas áreas.” Maestro Mario, colegio Stella Maris, 4to. año, octubre 2005.

Los reclamos pueden resumirse entonces de la siguiente manera:

- tener acceso a bibliografía actualizada;
- la posibilidad de elaborar entre profesionales y centros educativos proyectos anuales relacionados con la antropología;
- organizar ciclos de charlas dirigidas a la actualización y formación de los docentes;
- diseñar material de difusión en forma de folletos, videos, juegos, etc, sobre la disciplina y sus resultados que apoyen y orienten al docente cuando trata estos temas en clase;
- acceder a información en internet; entre otras.

Reflexiones finales

Considerando la escasez de información acerca del desarrollo cultural de nuestro pasado prehistórico y de su profundidad temporal por parte de la mayoría de la población nacional, así como el desconocimiento de la antropología como disciplina científica y de su potencialidad, nos preguntamos: ¿qué alternativas existen para contrarrestar y revertir esta situación?

En base a nuestra experiencia en el Área Educativa de la División Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Antropología, podemos afirmar, que existe por parte de los docentes de educación primaria interesados en aproximarse al tema, una demanda constante por acceder a información actualizada. Demanda –que por no existir una adecuada difusión– es colmada utilizando materiales provenientes de distintas fuentes, no específicamente científicas:

- a– material generado por otros actores sociales,
- b– información de corte periodístico,
- c– bibliografía como novelas y cuentos, entre otras.

Consideramos que existen varias causas que provocan que del dicho al hecho “haya un gran trecho”. Entre ellas se destaca que la carrera en Ciencias Antropológicas posee una corta tradición (dicha Licenciatura se crea en el año 1976), lo que entre otras cosas genera el desconocimiento por una amplia mayoría de la sociedad del potencial de dicha ciencia (sin desconocer la responsabilidad que también nos corresponde como profesionales en su difusión). Así como también, que la Facultad Humanidades y Ciencias de la Educación en los planes anteriores al de 1991, nos formaba para investigar pero se olvidaba de darnos las pautas para difundir, destacándose la investigación por sobre la socialización del conocimiento generado. Es a partir de los primeros egresados del plan 1991 –que incorpora la opción docencia en la formación académica–, que se comienza a percibir un importante cambio en la situación. Sin embargo, la causa más importante a nuestro entender es la falta de políticas educativas que tengan en cuenta el aporte de los/as antropólogos/as y arqueólogos/as como formadores de formadores.

Bibliografía consultada

- Boschin, M. E. 1996 “Patrimonio cultural, arqueología e identidad”. *Revista Antropología*. N° 6, pp. 34–35. Buenos Aires / Argentina.
- Bracco, R. & Durán, A.. Ed. 2000 *Arqueología de las Tierras Bajas*. Montevideo / Uruguay.
- Cannella, L. 1998 “Visitas escolares al Museo Nacional de Antropología de Uruguay”. *Umbral 2000*, Año II, Número 2, pp.17–24. La Plata / Argentina.
- 2003 “La enseñanza de las ciencias antropológicas en nivel inicial, primario y secundario. Reflexiones desde la práctica educativa.”. *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay 2002–2003*. Comp. y Ed. Sonia Romero, pp. 59–69, Montevideo / Uruguay.
- Castiñeira, C., Fregeiro, M. & Pintos, S. 1995 “Taller de Arqueología: una experiencia de difusión”. *Arqueología en el Uruguay: 120 años después. VIII Congreso Nacional de Arqueología Uruguay*, pp. 366–370. Imprenta y Editorial SURCOS srl, Montevideo / Uruguay.
- Cavellini, S. 1994 “La socialización del conocimiento prehistórico”. *Aportes para el conocimiento de la prehistoria uruguaya*, pp. 83–96. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo / Uruguay.
- 1995 “Arqueología y Educación: experiencias y reflexiones”. *Arqueología en el Uruguay: 120 años después. VIII Congreso Nacional de Arqueología Uruguay*, pp. 371–377. Imprenta y Editorial SURCOS srl, Montevideo / Uruguay.
- 2001 “Arqueología y Comunicación”. *Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio, IX Congreso Nacional de Arqueología*, Tomo II, pp. 331–335. Montevideo / Uruguay.
- Consens, M & Bello, A. 1999 “El rol de la Educación Pública en la invención del Estado Moderno Uruguayo”. *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*, sitio web: <http://www.naya.org.ar/>
- Consens, M. & Rodríguez, G. 2001 “Discurso y Textualidad: percepción social, patrimonio y prehistoria en Uruguay”. *Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio, IX Congreso Nacional de Arqueología*, Tomo II, pp. 337–347. Montevideo / Uruguay.

- Curbelo, C.; Cabrera, L.; Fusco N. & Martínez, E. 1992 “Proyecto de difusión de la Arqueología en el Uruguay”. *Las Jornadas de Ciencias Antropológicas en el Uruguay*, Museo Nacional de Antropología, pp. 307–310. Montevideo / Uruguay.
- Dos Santos, I.; Galarza, D.; Hernández, D. & Riet, A. 2001 *Situación actual de la Enseñanza de la Prehistoria de la Cuenca del Plata en la Enseñanza Primaria Pública*. Trabajo presentado para aprobar el curso de Prehistoria y Etnohistoria de la Cuenca del Plata, Licenciatura en Ciencias Antropológicas (M/S)
- Erchini, C.; Faccio, F.; Campos, S. & Mata, V. 2004 “Tipos y alcance de la difusión de la prehistoria nacional. Estudio de caso: egresados de magisterio”. *X Congreso Uruguayo de Arqueología: La Arqueología Uruguaya ante los desafíos del nuevo siglo*. L. Beovide, I. Barreto, C. Curbelo (editores). CD-ROM Multimedia Didáctico. Montevideo / Uruguay.
- Juncosa, E. 2003 *La arqueología: entre la investigación y la difusión*. Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, Equipo NayA, sitio web: <http://www.naya.org.ar/>
- Ministerio de Educación y Cultura. 1994 *Aportes para el conocimiento de la prehistoria uruguaya*. Montevideo / Uruguay.
- 1996 *Exposición: Construyendo el Pasado. Proyectos de Arqueología en desarrollo en el Uruguay*. Montevideo / Uruguay.
- Pose, S. & Solivellas, D. 2000 “Los indígenas en la escuela. Una mirada desde las Ciencias Antropológicas.”. *Quehacer Educativo*. FUM – TEP, N° 40, 41, 42 y 43. Montevideo / Uruguay.
- Universidad de la República. 1992 “Estudios Antropológicos”. *Ediciones del Quinto Centenario*, Vol 1 Montevideo / Uruguay.



Educación y Antropología

Reflexiones desde la experiencia en ámbitos de educación no formal

Begoña Ojeda
Virginia Pacheco Prado
Javier Royer

RESUMEN

La Antropología posee un inmenso potencial para el trabajo en educación no formal. El presente trabajo comenta experiencias realizadas por el Grupo Amauta en diferentes contextos donde se trabajan conceptos, ideas y conocimientos que provienen de la disciplina y a la vez se trata de destacar la importancia de incluir una mirada antropológica en algunos temas de la educación.

27

ABSTRACT

Anthropology offers vast potential to work in non formal education contexts. This paper describes some experiences planned and carried out by AMAUTA in different areas where anthropological knowledge, ideas and concepts can be thought and used. It is also comments on the relevance of including an “anthropological look” in many educational matters.

Presentación

En el Uruguay, en el estado actual del sistema educativo en general y de las ciencias antropológicas en particular, los llamados *ámbitos de educación no formal* surgen como potenciales espacios de desarrollo de nuestra disciplina.

Es en estos ámbitos donde AMAUTA viene desarrollando diversas actividades caracterizadas por la modalidad en que el campo antropológico y el campo educativo se relacionan, vinculando sus prácticas, metodologías y saberes.

El Grupo Amauta se conforma en el año 2001 con el fin de desarrollar proyectos y actividades educativas y artístico-culturales. Sus integrantes, Begoña Ojeda, Virginia Pacheco Prado y Javier Royer, son egresados de la Opción Docencia de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

En líneas generales podemos señalar que este grupo pretende desarrollar su propuesta vinculando las áreas de Educación y de Antropología en tres vertientes caracterizadas de la siguiente manera. Una primera vertiente denominada *Educación en Antropología*, que es aquella habitualmente desarrollada por la mayoría de las disciplinas científicas, consistiendo en nuestro caso en la difusión, en distintos niveles y modalidades, de los saberes producidos por la antropología. En segunda instancia encontramos a la denominada *Antropología de la Educación*, la cual se relaciona con los aportes que nuestra disciplina puede realizar a los efectos de conocer mejor la realidad del ámbito de la educación, mediante la utilización de marcos teóricos, metodologías y técnicas características, y la posterior reflexión crítica sobre la información obtenida. Por último, la vertiente que hemos denominado *Antropología Educativa*, con la cual se pretende generar un tipo de educación que incorpore no sólo los conocimientos provenientes de la antropología sino también esa “mirada antropológica” que permita a educadores y educandos desarrollar saberes y prácticas que superen las perspectivas habitualmente etnocéntricas y/o discriminatorias presentes en nuestra/s cultura/s.

Estas tres áreas actúan como marco a la hora de implementar acciones que buscan alcanzar alguno de los objetivos que a continuación se detallan:

- Contribuir al conocimiento de la Cultura en general a través de una visión Antropológica.
- Crear espacios de trabajo a favor del entendimiento, el respeto y la aceptación de las diferentes culturas.
- Investigar y difundir temáticas de nuestra cultura y sociedad.
- Gestionar proyectos artístico-culturales para la promoción de artistas y espectáculos locales.
- Implementar proyectos y actividades educativas en diferentes áreas del medio.
- Asesorar y apoyar proyectos educativos provenientes de centros de enseñanza.
- Innovar en materia de actividades museísticas, incorporando espacios educativos y nuevas metodologías en el abordaje de las temáticas propuestas.

De las diversas experiencias desarrolladas por Amauta hasta el día de hoy, presentaremos algunas de las pertenecientes a las líneas identificadas como *Educación en Antropología* y *Antropología Educativa*, puesto que han sido las que mayor interés han generado.

Algunas experiencias

En la línea de trabajo *Antropología Educativa*, que prioriza la educación no formal y la introducción de conceptos e ideas antropológicas en actividades con niños y adolescentes es que Amauta decide trabajar con una actividad denominada “**Pasaje a Oriente**”. Este taller se implementa en un Museo de la ciudad de Montevideo.

Poder ver a la Antropología y lo que ella trabaja como parte integral de nuestra cultura y actividad diaria fue uno de los objetivos guías de esta idea. Poder transmitir conceptos y conocimientos adquiridos en el seno de la disciplina, de una manera poco convencional o más lúdica ha significado un desafío que ha redundado en una experiencia muy enriquecedora tanto para los propios antropólogos implicados, como para los docentes y los niños en general. Este taller vivencial permitió que el público se encontrara inmerso en una experiencia donde todos los sentidos ayudaran al conocimiento. Esta experiencia resultó de gran interés para los niños en edad escolar y de educación inicial.

La idea principal a partir de la cual se construye este taller es crear y potenciar espacios donde se pueda trabajar con los conceptos de tolerancia, respeto a las diferencias y la diversidad cultural. Estos conceptos se han definido como se usan generalmente por el público en general de una manera coloquial, habiendo sido necesario por lo tanto algunas aclaraciones y especificaciones. Un tema que resultó propicio para ello fue la presentación de una cultura en principio “muy diferente”– la japonesa– a la cultura nacional uruguaya.

¿Por qué la cultura japonesa? Fueron muchas las razones que nos hicieron inclinarse hacia este país y su cultura, algunas de índole académico y otras más pragmáticas. En principio, se eligió trabajar con Japón por ser una cultura milenaria con un fuerte componente tradicional, a la vez que es un país altamente tecnológico. A esto se le suma el marcado interés de la Embajada Japonesa en nuestro país en dar a conocer su cultura y el apoyo que se recibió de la misma. También por el interés que despertó Japón, sobre todo en los niños, a partir del Mundial de Fútbol 2002.

Los principales objetivos de la actividad apuntaron a: contribuir a espacios en favor del conocimiento, el entendimiento, el respeto y la aceptación de las diferentes culturas y sus manifestaciones y promover conocimiento específico en Uruguay de la cultura japonesa. También se apuntó a descubrir aspectos importantes de la cultura japonesa tales como: el diseño arquitectónico, la relación con la naturaleza, la ceremonia del té, la alimentación, las artesanías, el arte, los juegos y juguetes, la vestimenta, entre otros. Se buscó también promover e incentivar la creatividad, la manualidad y la imaginación del público a través del manejo y la experimentación de diferentes técnicas y elementos de la cultura japonesa.

Las actividades se desarrollaron a través de diferentes “estaciones” o “rincones” por los cuales el público transitaba. Estos rincones estaban ambientados con elementos de la cultura japonesa y versaban sobre: Ubicación geográfica y datos poblacionales; la Casa (naturaleza, espacio, arquitectura); la Comida y los Sabores; la Ceremonia del té (ritualización y tradiciones); la Vestimenta (ropa, vestuario tradicional y convenciones), la Caligrafía; el Origami, los Juegos y Juguetes.

Al final de la actividad se realizaba una reflexión acerca de aquellos aspectos de la cultura japonesa que aparentemente son muy diferentes a los rasgos característicos de la cultura uruguaya y cómo esas diferencias no son tales si se las contempla desde una perspectiva amplia. Se analizaron y compararon así los ritos y tradiciones uruguayas; las cuales también pueden resultar ajenas y extrañas a los ojos de un público japonés.

Con estas reflexiones se lograron los objetivos planteados, se pudo trabajar de forma natural y específica algunas concepciones básicas que, si bien no son de exclusivo dominio de la Antropología, ésta ha aportado mucho para su conocimiento/construcción. No obstante, temáticas y conceptos tales como: tolerancia, empatía cultural, diversidad, respeto a las diferencias, entre otros, se hacen cada vez más necesarios y es así donde Amauta reclama ese lugar para la Antropología que quizás tenga aún una deuda al respecto hacia sí misma y hacia fuera.

“Viaje a la cultura Inca” es otro taller vivencial que se encuentra en la misma línea de trabajo que “Pasaje a Oriente”, en esta actividad también se generó un espacio especialmente diseñado para trabajar con los sentidos y lo vivencial, pero en este caso sobre la cultura Inca.

El objetivo de este taller fue acercar a los niños a las culturas precolombinas y a la noción de diversidad cultural; para ello se abordó la Cultura Inca a través del juego y del involucramiento de los participantes con el fin de vivenciar modos de vida diferente.

Como se mencionó acerca del Taller “Pasaje a Oriente”, esta experiencia se desarrolló a través de diferentes “estaciones” o “rincones” por los cuales los niños transitaban. Las estaciones (maíz, piedra, llama, quena) estaban ambientadas con elementos de la

cultura Inca. Para ello utilizamos reproducciones de vestimenta, armas, instrumentos musicales, utensilios de uso cotidiano, textiles y obras arquitectónicas. Se utilizaron también recursos audiovisuales, una ambientación especialmente diseñada, representaciones de situaciones realizadas por los propios niños, así como otras actividades lúdicas.

Durante el taller se abordaron tópicos relacionados con las producciones arquitectónicas, agrícolas, musicales, textiles, así como la estratificación social, todo ello en un marco de contextualización témporo-espacial que centra su atención en los testimonios del pasado para culminar con una mirada al presente cultural.

En las palabras de los niños que participaron quedan plasmadas algunas de las vivencias e interpretaciones del taller:

“En una pantalla vimos las película de los Incas y nos disfrazamos. Me pusieron un traje de los Incas, yo era el Inca más importante, me pusieron una corona de plumas, me pusieron caravanas.

Pasamos por un túnel oscuro para viajar, era negro y escuchamos música, vimos el fuego... Después empezaron a sonar las campanas, habían dos campanas separadas y hacían tin, tin.

A todos mis compañeros los disfrazaron, algunos trajes eran iguales y otros eran distintos, algunos tenían plumas. Algunos se disfrazaron con dibujos en la camiseta y otros sin dibujos, mi traje tenía plumas abajo.

El Techo de los casas de los Inca tenía paja y las paredes de piedra.

Los Incas estaban viviendo y vinieron otros que no eran de los países de los Incas y murieron muchos Incas. Los que vinieron traían enfermedades y unas caries y se murieron muchos y quedaron pocos Incas. Incas se defendieron con esas piedras que tienen esas puntitas filosas.

Los que mataron a los Incas eran malos, tenían escopetas, caballos y no tenían autos.” (Joaquín, 3° año).

30

Otros niños nos dicen:

“... pude imaginar que estábamos 500 años atrás, ya que el ambiente parecería serlo...” (Lucienne 5° año)

“... pudimos practicar algunas de sus costumbres, vestidas como ellas, por ejemplo, tejer en los telares, cultivar...” (Paula, 5° año)

“... el Taller que dieron sobre los Incas estuvo demás, me gustó muchísimo el túnel del tiempo y me interesó aprender a trabajar con el telar.” (Ceci, 5° año)

El Taller vivencial “Viaje a la Cultura Inca” se diseñó, al igual que “Pasaje a Oriente”, para ser montado un Museo; es en este espacio donde se desarrolló el taller durante varios años. Con posterioridad el taller fue llevado a espacios de educación formal, montando e instalando el taller durante varias semanas, en diferentes Centros Educativos. Esta experiencia fue muy enriquecedora tanto para el Centro Educativo como para Amauta puesto que se pudo interactuar durante un período prolongado en el tiempo con una misma población. Se observó, entre otras cosas, cómo los niños siguieron trabajando sobre el tema en sus aulas. Al estar presentes en el Centro Educativo, Amauta acompañó ese proceso de aprendizaje.

En otra línea de trabajo denominada **Educación en Antropología** Amauta ha realizado **Talleres de Actualización para Maestros** en convenio con el Centro de Formación Permanente de la Revista Quehacer Educativo. FUM-TEM.

Los cursos de actualización se dieron en forma de talleres teórico-prácticos que pretendían brindar una aproximación desde la antropología a conceptos, situaciones y

problemas que se plantean hoy en el ámbito de la educación. Con la implementación de estos cursos se trató de brindarle a los docentes, herramientas para la observación y la posibilidad así de compartir y analizar diferentes aspectos de la realidad educativa nacional y regional.

Fueron cinco talleres, que cada uno con objetivos específicos que abarcaron temas tan diversos como ser: Educación y Antropología; Cultura, Diversidad e Identidad Nacional; Globalización y Migraciones; Ciudad, Barrio y Vecindad; Indígenas del Uruguay.

Los mencionados cursos permitieron vincular temáticas de interés de los docentes, brindarle a los mismos herramientas teórico-prácticas, a la vez que propiciaron instancias para analizar la complejidad socio-cultural en la cual están inmersos en su práctica cotidiana.

Consideraciones Finales

Actualmente Amauta continúa con proyectos de trabajo principalmente en la línea de Antropología Educativa promoviendo este tipo de propuestas en diferentes ámbitos de educación formal y no-formal.

Se están generando nuevas actividades que abarquen la totalidad de las tres áreas de trabajo referidas. (Antropología Educativa, Educación en Antropología y Antropología de la Educación). Concretamente Amauta tiene previsto a corto plazo indagar en el área de Antropología de la Educación y realizar una investigación empírica que implique una etnografía del aula de la situación de aprendizaje.

Bibliografía

- García Castaño J y Pulido Moyano R. 1994. *Antropología de la Educación*, ed. Eduema, España.
- Neufeld, M.R. y Thisted, J.A. (comps.) 1989. *De eso no se habla... Los usos de la diversidad sociocultural en la Escuela* (Introducción), ed. Eudeba, Buenos Aires.
- Wilcox, K. 1985. *La Etnográfica como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión*, en Honorio Velasco, F. J. García Castaño Y Ángel Díaz de Rada (editores). *Lecturas de antropología para educadores*.
- Velasco Honorio, García F. Javier, Díaz Ángel (editores) 1993. *Lecturas de Antropología para educadores*, ed. Trotta, Madrid.



De las micro-escenas a los macro-dramas

Observación participante y “realidad” social*

Ricardo Fraiman
Marcelo Rossal

RESUMEN

Las reflexiones que presentamos son producto de la realización de la observación participante del proyecto “Cultura y violencia en el tránsito de Montevideo”. El presente trabajo pretende otorgar el status de objeto antropológico al tránsito, y poner en juego la categoría de “micro-escena”, en especial para la estructuración y análisis de la tradicional técnica cualitativa.

35

ABSTRACT

The analysis that we present is based on the participant observation of the project “Culture and violence in the traffic of Montevideo”. The present work intends to offer the status of anthropological object to traffic, considering the category of “micro-scene”, in particular, for the structuring and analyzing the traditional qualitative technique.

El tránsito de Montevideo está plagado de acontecimientos (es decir micro-escenas) y esto es estructurante de un macro-drama. Lo ideal del funcionamiento del tránsito debería ser eso: mero funcionamiento. Un espacio sin historia, un reino del funcionalismo absoluto. Las relaciones humanas en el tránsito deberían situarse en el grado cero de lo humano: la ausencia de iniciativa o en el grado absoluto de lo social: la nomartividad total.

Guillermo O’Donnell (en: Damatta, R., O’Donnell, G. y Valenzuela, S., 1989) ha puesto en consideración ciertas “micro-escenas” de su paso por el espacio público en el Estado de San Pablo – Brasil, señalando que las mismas eran expresivas de la privatización de lo público en el Brasil. El gran pensador argentino trabajó a finales de los años 80 en Sao Paulo, con los mismos materiales que nosotros trabajamos en Montevideo desde fines del 2003. Dichos materiales son ofrecidos por la observación participante en el tránsito. En tal sentido, las observaciones de O’ Donnell presentan un interés, tanto teórico como práctico, de primera importancia. También nosotros ob-

* Trabajo enmarcado en la investigación “Cultura y violencia en el tránsito de Montevideo”, financiada por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC). Presentado en la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR. GT 11, Métodos cualitativos y políticas públicas.

servamos el tránsito en el sentido de micro-escenas o acontecimientos que se producen en un espacio público.

La primer micro-escena que nos muestra O’ Donnell es expresiva de algo que recurre continuamente en el tránsito montevideano:

*Una de esas mañanas iba desde mi casa a la USP. Llegué a la Plaza Panamericana por el carril de la izquierda. Me encontré con una situación insólita en esta bendita ciudad: en tanto que en los otros carriles los autos estaban parados, en el que yo venía tenía unos 30 metros libres para continuar avanzando. Lo hice, pero un auto que estaba en el carril del centro salió hacia el izquierdo, por el cual yo avanzaba, súbitamente y sin hacer señal con la mano o la luz de giro. Tuve que frenar violentamente y, atrás mío, tuvieron que hacerlo, con los consiguientes chirridos y gritos de protesta, varios otros autos. Acabé con el paragolpes del mío a pocos centímetros de la puerta del auto del invasor de carriles. Acostumbrado a tomarme con calma este tipo de incidente, me sorprendió la furia del invasor, quien a gritos me hizo saber que debería haber sido obvio para mi que, ya que había un espacio en el carril por el cual yo avanzaba, él iba a ocuparlo. No intenté argumentarle que en principio le correspondía mantenerse en su carril (sobre todo porque cuando salió del mismo mi auto ya estaba muy cerca del suyo) y que, si iba a salir de su carril, debía al menos señalizar su intención. No lo hice porque, aparte de las condiciones tan poco propicias para un diálogo fecundo en la que nos hallábamos, era ampliamente evidente que para esta persona tal argumento hubiera sido, lisa y llanamente, incomprensible. Para él, el asunto empezaba y terminaba en que había un espacio disponible y que **por supuesto**, aún a riesgo de un choque, él iba a ocuparlo –y que yo, más allá de intrascendentes formalidades que reglan el tránsito, **tendría que saber eso**. Enseguida, el invasor logró sorprenderme nuevamente: resulta que unos 100 metros después debía doblar... ¡a la derecha! De manera que, luego de haber ocupado su espacio en la extrema izquierda, partió en diagonal hacia la extrema derecha, haciendo otra pequeña pero no intrascendente contribución a esta inmensa “bagunça” que es el tránsito de San Pablo. Continué hacia la USP, pensando en el asunto de la ocupación de espacio y en la irracionalidad que, incluso para su devoto practicante, implicaba que inmediatamente después de conquistarlo con tanto costo emocional, tuviera que doblar exactamente hacia el otro lado. Pero en la USP recibí otra lección, ahora altamente racional, pero no menos perversa, sobre –en el fondo– el mismo tema. (O’Donnell, 1989:13–14).*

36

Es habitual observar en las avenidas montevideanas, en especial en Avenida Italia, Bvar. Batlle y Ordoñez, Bvar. Artigas, etc. una conducta de completa irracionalidad que genera incidentes e insultos al llegar a los semáforos. Generalmente el reproche del automovilista “obstaculizador” al chofer “apurado” suele ser: “viste, acá estamos los dos, trancados en el semáforo”, a veces hay ironía simpática o reproche amable, otras veces insulto procaz. La reacción del “apurado” suele ser la indiferencia malhumorada o la respuesta agresiva y si el semáforo se demora puede advenir el incremento de la violencia física y los golpes, etc. Pero el desarrollo de la violencia suele comenzar con el intento de paso de un chofer que lleva prisa respecto de un chofer que no, ambos ocupando un espacio público más sujeto a la competencia anómica que al imperio de la norma. Pero hay otro tipo de micro-escenas que constituyen en sí verdaderos macro-dramas, como es el caso de los accidentes de tránsito, fuente de mayor producción de muertes violentas en la sociedad uruguaya.

Relaciones esenciales entre los macro-dramas y las micro-escenas no hay, evidentemente, micro-escenas y macro-dramas provienen del mismo lugar, del mismo problema. Pero para la episteme dominante en la cabeza de O’Donnell (y de aquella doxa empirista ingenua que atraviesa el campo del pensamiento en nuestras sociedades), indagar los macro-dramas en las micro-escenas es algo “sacrilego”:

Las analogías entre las micro-escenas y las referencias que acabo de hacer a los grandes dramas de la política me parecen significativas. pero sería por lo menos apresurado –y metodológicamente sacrilego– argumentar que micro-escenas y macro-dramas se relacionan directamente o se reflejan mutuamente. Pero como dice el refrán castellano, yo no creo en las brujas, pero haber hay –entre estas micro-escenas y aquellos macro-problemas algunas relaciones no triviales también debe haber. Declaro mi incompetencia para establecer cuáles serían esas relaciones, pero afirmo enfáticamente la necesidad de no dejarlas de lado, si es que queremos entender y empezar a resolver aquellas grandes y cruciales cuestiones. (O’Donnell, 1989:20)

Al mismo tiempo, O’Donnell cuestiona en la práctica a esa misma doxa que considera sacrilega a este tipo de indagación de micro-escenas, instando a no dejarlas de lado. Podemos situar a este texto como producto de un quiebre epistemológico en el cual la interdisciplina no es inocente, en especial el vínculo con la Antropología de Roberto Da Matta, otro genial pensador latinoamericano, que abre su campo de indagación al diálogo interdisciplinario en aquel lugar en que es posible, de la manera en que es posible (en base al reconocimiento del propio lugar, del propio oficio, así como del lugar del otro, requisito esencial de toda antropología) y ya desde el comienzo de su comentario al texto de O’Donnell dice:

Me alegra ver a un cientista político escribiendo sobre los mismos extrañamientos que siempre tengo cuando recorro (entre irritado y fascinado) los caminos que tipifican la vida social brasileña. Como estoy convencido que nuestra “democracia” debe necesariamente pasar por una discusión de esos “dramas” que constituyen nuestra cotidianeidad. (Da Matta, 1989:22)

Para Da Matta, en cambio, no constituye sacrilegio metodológico alguno la mirada que establece O’Donnell, ya que el campo de indagación de la antropología de las sociedades contemporáneas se establece en el extrañamiento de lo cotidiano, en el riguroso escrutamiento y análisis de lo que le ocurre al investigador en su vida cotidiana, en tanto que observador participante (fascinado en tanto que tal, irritado en tanto que ciudadano). La oposición entre micro-escena y macro drama carece de sentido desde esta mirada teórica, desde el concurso centenario del oficio que revolucionó las ciencias sociales y que obligó al famoso “descentramiento” del sujeto investigador desde el momento en que se puso a dialogar con el “otro”. En ese sentido la ingenua oposición micro/macro carece de interés; veamos que para O’Donnell en la práctica también carece de relevancia, ya que sus micro-escenas muestran todo su vigor más allá de la mala conciencia metodológica que al final de su artículo nos exhibe.

Dejando de lado estas disquisiciones, tomamos, siguiendo el ejemplo de Da Matta, al trabajo de O’Donnell en toda su potencialidad y retomamos a la observación en el tránsito en base a micro-escenas que nos generan, como a Da Matta, “fascinación e irritación”, pero también dolor e interpelación a nuestro modo de ser uruguayo y montevideano respecto a las normas, en un contexto imaginario que valoriza el quiebre de la norma y que reifica la impunidad generalizada en base a la glorificación de la “viveza”, en el marco de un *double bind*, que se puede apreciar cabalmente en una investigación en la que el 4 % de los encuestados admite manejar mal, mientras que el 59 % cree que los uruguayos en general manejan mal. (Arocena, 1998).

Otro lugar de apreciación de ese *double bind* está dado por la micro-escena constituida por aquella madre –hemos visto escenas semejantes más de una vez– que arrastró a su hijo a cruzar con la roja, contestando ante las quejas del niño que estaba muy bien respetar las normas pero que ahora estaban apurados.

Esto nos lleva al lugar complejo que ocupa el individualismo en una sociedad como la uruguaya: igualitarista e individualista, imaginariamente democrática y moderna

(imaginario al cual colaboraron tanto las elites políticas, como la sociología conformista de la hiperintegración), también la puebla un imaginario bárbaro: “a mí naides me pisa el poncho”... Muchos sentidos contradictorios conspiran contra la sujeción a la ley. Eso nos lleva a postular un axioma: si una sociedad es igualitarista y no es democrática necesariamente ese igualitarismo tendrá los rasgos de un individualismo radical, como entre aquellos pigmeos en que todos saben preparar el veneno para eliminar al rival, como entre aquellos gauchos y malevos de puñal, siempre al borde de la ley, y al mismo tiempo, haciendo la Patria, con la “moral del cuchillero” (Martínez Estrada, 1957).

En nuestro país hubo un “impulso” (Real de Azúa, 1964) democrático que se truncó, pero que en tanto tal sigue teniendo su existencia, ya que nada de lo hecho por un impulso fuerte desde el campo del poder en una sociedad, pierde totalmente su existencia. Al mismo tiempo, este impulso cristalizó en un imaginario, en un conjunto de goces identitarios referentes a la excepcionalidad uruguaya, perviviendo un Uruguay igualitarista sí, pero individualista y violento, al que se pretendió desconocer sistemáticamente desde un discurso dominante de negación: “Suiza de América”, “como el Uruguay no hay”, “sociedad hiperintegrada”. Verdaderamente, en el mito al menos, lo cual no es menos verdadero, tuvimos una sociedad con una fuerte sujeción a la Norma, con un verdadero consenso democrático, que se empezó a truncar tempranamente y del cual se apreció toda la fuerza de su fracaso en la crisis de los años sesenta y setenta. El potencial impulso democrático de los ochenta en lugar de otorgar a la Ley un lugar central construyó un discurso dominante en base a la impunidad, llamada como “cambio en paz” o “ética de la responsabilidad”, otorgando un lugar central al discurso de la sociedad hiperintegrada y la democracia restaurada en base al partidocentrismo. Luego, en los noventa se impulsó una reconfiguración cultural en base a la despolitización colectiva y a la sujeción al paradigma del mercado en una sociedad basada en la impunidad.

Territorios urbanos y apropiación del espacio

El mundo del tránsito es harto complejo y, para el científico social (antropólogo, politólogo, sociólogo, etc.), distante. Sin embargo, comprender la suerte del tránsito vehicular como objeto sociológico, requiere emprender un fárrago que conceptualice al tránsito como intercambio social y no mero fluir, transporte. Con seguridad, no hemos aludido a esta operación sin evocar a aquello, que sin plantearse, ha inducido esta labor, a saber, el vacío de estudios sociológicos sobre el tema.

En líneas generales –y aquí radica la peculiaridad del caso– la mayoría de las investigaciones sobre el tránsito es de claro viso epidemiológico (incidencia del alcoholismo en los accidentes fatales, factores de riesgo, seguridad vial y legislación, etc.). No es menester de nuestro trabajo cuestionar la legítima preocupación de dichos estudios acerca de la accidentalidad, contaminación ambiental y muertes que acontecen a diario en el tránsito urbano. Se trata, en cambio, de plantear un interrogante: ¿De qué modo se explica que un espacio de interacción social productor de muerte no sea de interés para la reflexión de las ciencias sociales?

Todo ocurre cómo si el tránsito vehicular y la violencia en el mismo, no formara parte de la abultada colección de objetos sociológicos. Relacionamos el tránsito con una tachadura, una asignificación por parte de la doxa y la episteme occidental. La ausencia responde a la especificidad del tránsito como intercambio, a su condición de espacio social donde la violencia asume su condición literal, física, irracional.

Como aporte a la discusión teórica en las ciencias sociales y humanas podemos señalar al tránsito como un *fenómeno real total*, factor típico de la “producción social de riesgos”, pero sobretodo de incertidumbres, en las sociedades contemporáneas. El tránsito expresa flujo y desarrollo de la velocidad (de “dromología” habla Virilio) y si

bien toda la sociedad se pone en juego en él, no hablamos de “fenómeno social total” (Mauss, 1968), en función de que los factores imaginarios y simbólicos se encuentran peculiarmente anudados (“nudo borromeo”, Real, Simbólico, Imaginario, como teoriza Lacan) a un desarrollo de lo Real, en tanto aquello que se resiste a la simbolización.

Y allí reside su especificidad, lo simbólico exteriorizado por las normas de tránsito no consigue anudar lo Real. Las normas no logran simbolizarlo, lo eluden eufemizándolo, desplazando el acontecimiento —la muerte como real— para apenas abordar de forma residual la interacción del sujeto con el Estado. Es decir, lo simbólico realiza una operación ilusoria constituyendo una relación que vincula a los sujetos con el Estado. De esta manera, vela el intercambio de violencia que opera entre aquellos en el tránsito.

El acontecimiento en el tránsito suele sorprender dramáticamente a la sociedad, cada moto tirada, cada mancha de sangre en la calzada, constituye un atroz retorno de lo Real, por ello la negación y el *double bind*, no dejan de reproducirse al nivel de la vida cotidiana. El Estado no debería contribuir a esa negación y no debería reproducir un vínculo doble (*double bind*) respecto a lo Real del tránsito. No deja de resultar paradójico que sea el saber popular el que nomine —sin eufemismos— algunos espacios públicos. La infame “Curva de la muerte” es ejemplo de ello.

Si aceptamos que la tachadura es constituyente, no podemos dejar de señalar que sus usos nunca son neutros ¿De qué o de quiénes es pretexto la tachadura? ¿Es imprescindible para la conformación de una comunidad?

Baudrillard plantea una paradoja en la concepción de la muerte por parte de la racionalidad moderna y burguesa. La Razón concibe la muerte como algo natural, profano e irreversible. Pero esta significación entraría en contradicción con los principios de la racionalidad burguesa: progreso ilimitado de la ciencia, valores individuales, dominio de la naturaleza en todas las cosas. La naturalización de la muerte plantea una discontinuidad entre las sociedades “primitivas” y las “modernas”. Las primeras mantendrían un intercambio simbólico entre los muertos y los vivos, las segundas arrojarían la muerte fuera de la circulación simbólica del grupo. He aquí la peculiaridad y la diferencia más relevante de la sociedad occidental, en palabras de Baudrillard:

“Ninguna otra cultura conoce esta oposición distintiva de la vida y la muerte en beneficio de la vida como positividad: la vida como acumulación, la muerte como vencimiento.

Ninguna otra cultura conoce este impase: desde que cesa la ambivalencia de la vida y la muerte, desde que cesa la reversibilidad simbólica de la muerte, se centra en un proceso de acumulación de la vida como valor; pero al mismo tiempo, se entra también en el campo de la producción equivalente de la muerte.”
(Baudrillard, J., 1993)

Pero hasta aquí compartimos los señalamientos de este pensador. Porque la muerte, neutralizada, convertida en hecho natural e irreversible, se tornaría escándalo. Para ejemplificar esta cuestión Baudrillard utiliza las palabras de Octavio Paz en su *teoría del accidente*. Pero aquello que devendría escándalo a través del accidente y su irrupción, para nosotros es borradura. Donde Baudrillard ve escándalo, y Octavio Paz “la consecuencia natural de nuestra ciencia, de nuestra política y de nuestra moral”; nosotros notamos mera tachadura. Elipsis y tolerancia de la doxa occidental a la muerte en el tránsito. Vacío de su episteme que podría rastrearse (excede este trabajo) en una genealogía de la distinción público-privado. Allí se efectúa la operación, y el tránsito y su intercambio violento queda eludido conceptualmente de la esfera pública. El automóvil y la concepción unidimensional del tránsito reducirán por extensión a la calle a un espacio de flujos.

¿Pero qué se pretende con esta tachadura? ¿Una supresión sin huella, sin vestigios, sin retorno? Tabú de conciencia, prohibición de enunciarlo. Cual decreto ateniense: “está

prohibido recordar las desgracias” (Loraux)¹. O mejor dicho está prohibido entender la desgracia como tragedia, menos aún, ensayar alguna explicación al respecto. Aquí conviene detenerse en la categoría dominante en la clasificación de los acontecimientos del tránsito: el accidente.

En su acepción corriente –que no varía de su uso técnico– el accidente se define como la calidad o estado que aparece en alguna cosa, sin que sea parte de su esencia o naturaleza (Diccionario de la Real Academia Española). Este atributo irrumpe de forma inopinada en la cosa desde la pura exterioridad. Todo ocurre como si la categoría desplazara y preservase a la desgracia de toda agencia humana. Imposibilitando el análisis sociológico, neutralizando causas y responsabilidades.

La tachadura opera como contra-cara del don otorgado al Estado por los ciudadanos. Aquella confiscación disfrazada de contrato-don que otorgaba legitimidad y soberanía al Estado burgués, retorna a modo de licencia, de tolerancia en la violencia del tránsito. Y la muerte expropiada retorna a ese espacio único dónde se manifestará como eventualidad.

Pero este artificio ni es trivial ni evidente. El tránsito se teatraliza a partir de una supuesta igualdad de los sujetos. La constitución de identidades en el tránsito simula la desjerarquización social, abriendo un escenario de extrema relacionalidad. Constituye un sistema relacional y funcional en el cual sus usuarios no profesionales varían de condición constantemente; los profesionales, en cambio, suelen estar más establecidos y desarrollan una identidad profesional (y con ello la posibilidad de esencializar una condición social), en algunos casos, muy fuerte. No hay ciudadanos que se encuentren al margen del tránsito, aunque el uso del mismo varíe de acuerdo a cada situación personal, que es una situación social (implica a la división social del trabajo, principalmente). Pero la interacción social y sobre todo la producción de acontecimientos no advienen desde una lógica identitaria *a priori*.

40

La violencia se ejerce desde el anonimato, sin identidades predefinidas. Una violencia sin cara –despersonalizada y anónima– que operaría más *acá* de la Razón occidental. La muerte adviene entre un individuo a manos de un igual anónimo. Pero no hay que confundir la semejanza estructural como causa de esta violencia. ¿Será, acaso, que la reproducción hegemónica “necesita” construir un escenario donde los sujetos como semejantes se relacionen en términos de violencia para opacar las jerarquías sociales?

Bibliografía citada

- Arocena, Felipe, *Una situación límite*. Columna semanal de Cifra, en: El País, Montevideo, 20 de setiembre de 1998.
- Baudrillard, Jean, *El intercambio simbólico y la Muerte*, Caracas, Monte Ávila editores, 1993.
- Da Matta, R., O'Donnell, G. y Valenzuela, S., *Micro-escenas de la privatización de lo público en San Pablo*, Notre Dame University, 1989.
- Lacan, Jacques, “Más allá de principio de realidad”, en: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1985.
- Lacan, Jacques, “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”, en: *El Seminario*. Libro 2, Paidós, Barcelona, 1981.
- Marcuse, Hebert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliath*, Buenos Aires, editorial Nova, 1957.
- Real de Azúa, Carlos, *El impulso y su freno*, Montevideo, Banda Oriental, 1964.
- Yerushalmi et al, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

1. Ver Yerushalmi et al, *Usos del Olvido*, 1989, págs. 28–31.



Movimientos sociales en la defensa del agua: el caso de Uruguay¹

Carlos Santos & Verónica Iglesias

RESUMEN

La resistencia a la privatización del agua en Uruguay es protagonizada por un emergente movimiento social que ha integrado diferentes perspectivas en la defensa de una gestión pública, participativa y sustentable de este bien común. Este movimiento, la CNDAV, consiguió el respaldo del 64,7% de la ciudadanía para aprobar una Reforma Constitucional donde se consagraron estos principios. Aquí se analiza el proceso de este movimiento desde la perspectiva de la antropología del ambientalismo.

41

ABSTRACT

The resistance to water privatization in Uruguay is led by an emerging social movement that has put integrated different points of view towards the defense of a public, communitarian and sustainable management of this good. This movement –the CNDAV– obtained the backup of 64,7% of the citizens in order to approve a Constitutional Reform that establishes these goals. Here the process of this movement is analysed from the point of view of the anthropology of environmentalism.

La CNDAV como un movimiento social ambientalista

Si bien el debate acerca de los llamados “nuevos movimientos sociales” (NMS) parece haber quedado saldado en favor de quienes postulan la existencia de un punto de inflexión entre los movimientos sociales tradicionales y los que emergieron entre los

1. Ponencia presentada en la IV RAM, en el Grupo de Trabajo 12: Sociedad y naturaleza en Sudamérica: teorías antropológicas, prácticas culturales y conflictos ambientales, dentro del eje temático: b) El conflicto de clases y grupos sociales en cuanto a la degradación, contaminación y recuperación de los recursos, especialmente a nivel urbano; esta idea conlleva una crítica a la contradicción especie humana vs. Naturaleza que permea el discurso dominante sobre la cuestión ambiental.

años 1970 y 1980, queremos plantear aquí algunas cuestiones epistemológicas, que no han estado en el centro de ese debate.

Algunas de estas cuestiones han sido señaladas, por ejemplo, por Alberto Melucci, uno de los creadores de la conceptualización de los “nuevos movimientos sociales”, al señalar que en mayor medida el debate sociológico ha estado planteado en torno a la pregunta “¿qué es «nuevo» en los «nuevos movimientos sociales»?” (Melucci, 1994:162). “Lo nuevo –según plantea Jorge Riechmann– lo radicalmente nuevo, es la situación de la humanidad en la segunda mitad del siglo XX” (1994:12).

Por ello es lógico que los movimientos sociales, que nacieron prácticamente al mismo tiempo que las teorías sociales modernas, deban adecuarse a esa “radical” novedad: el avance de la globalización neoliberal, las medidas de ajuste de los Estados nacionales impulsadas por los organismos multilaterales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, bancos regionales, como el Banco Interamericano de Desarrollo), la deslocalización de la cadena de producción de las grandes corporaciones (con la emergencia de las maquilas, las zonas francas y los puertos libres) y sobre todo la implementación de las políticas de liberalización comercial (a través de la Organización Mundial del Comercio o de acuerdos bilaterales o multilaterales entre países)².

Riechmann (1994) nos propone pensar a los movimientos sociales a través de tres características centrales: 1) racionalidad estratégica, 2) nuevas formas organizativas y 3) autorreflexividad. Veremos que estas características están presentes en los movimientos sociales de América Latina, aunque ello no nos obligue a clasificarlos como NMS: creemos oportuno pensar en estos tres ejes como las “nuevas” características de los movimientos, como su respuesta de adaptación a esa “radical novedad” que se presenta a partir de la segunda mitad del siglo XX.

42

Los trabajos de June Nash analizando las prácticas de resistencia de los mineros en Bolivia (2001) han demostrado cómo desde comienzos de la segunda mitad del siglo XX, el movimiento minero articulaba mecanismos de protesta de carácter sindical con formas étnicas arraigadas en la cultura tradicional. ¿Ya estábamos en presencia de NMS? Aquí queremos llegar cuando afirmamos que esta conceptualización parte de un problema epistemológico: la validez conceptual de los NMS es –por lo menos– relativa al contexto en el que surgió esta proyección teórica. Por eso decimos que –en todo caso– los movimientos sociales existentes en América Latina son “híbridos” porque integran esas formas tradicionales de resistencia con las características que Riechmann adjudica a los NMS³.

Una antropología del ambientalismo

Para el análisis de los movimientos sociales “ecologistas” creemos que es bueno partir de la diferenciación que propone Joan Martínez Alier entre el “ecologismo de los ricos” y el “ecologismo de los pobres” (1995, 2005). El “ecologismo de los ricos” es el de quienes “se preocupan de la conservación de los grandes mamíferos o protestan por la pérdida de paisajes de los que gozaban. El gasto cada vez mayor de materiales y energía, la pérdida de diversidad biológica, la producción de residuos, hacen perder calidad de vida y de ahí las protestas ecologistas cuyo contenido es «si no hay para

2. Según algunos autores, este contexto ya habría generado una supuesta “tercera generación” de movimientos sociales. “Los efectos de la globalización y la última reestructuración del capitalismo están dejando sentir su influencia sobre la acción colectiva y los movimientos sociales. Tanto es así que se habla de un tercer momento en la evolución de estos últimos años, que habría comenzado a finales de los 80 para consolidarse con rapidez con el avance de los 90.” (Cucó, 2004:188)

3. Es interesante también el debate que plantean Fernando Calderón (1994) y Boaventura De Souza Santos (2000) sobre la “puezeza” o “impureza” de los movimientos sociales en América Latina.

todo el mundo, que haya para nosotros». Por otro lado, para los pobres, la cuestión es más bien de supervivencia que de calidad de vida: *livelihood* y no *quality of life*.” (Martínez Alier, 1995:8).

Como ha planteado Paul Little con respecto al “ambientalismo” la antropología ha tenido dos movimientos. Uno en la llamada antropología ecológica que, utilizando metodologías ecológicas, estudia las relaciones entre los grupos humanos y su ambiente. El otro es la antropología del ambientalismo centrado en el análisis del ambientalismo como un tipo de actividad humana, a través de la utilización de metodologías etnográficas (1999). “The study of social movements with environmental concerns has expanded the notion of environmentalism in anthropology to include not only explicitly environmentalist nongovernmental organizations (NGOs) in the northern hemisphere, but also a large number of movements in the industrializing nations of poor or marginalized peoples that are struggling with such environmentally based issues as control over and access to natural resources, encroachment on their lands and livelihood, and protests against environmentally destructive development projects.” (Little, 1999:264–265)

A este respecto, Martínez Alier rechaza la caracterización del ecologismo como un NMS: “Para algunos, el ecologismo sería únicamente un nuevo movimiento social monotemático, propio de sociedades prósperas, típico de una época postmaterialista. Yo rechazo totalmente esa interpretación. En primer lugar, no me parece que el ecologismo (con otros nombres) sea nuevo. En segundo lugar, las sociedades prósperas, lejos de ser postmaterialistas consumen cantidades enormes e incluso crecientes de materiales y energía, y por tanto producen cantidades crecientes de desechos” (1995:17). “Los movimientos sociales de los pobres –plantea Martínez Alier– son luchas por la supervivencia y son por tanto movimientos ecologistas (cualquiera que sea el idioma en que se expresen) en cuanto sus objetivos son las necesidades ecológicas para la vida: energía, agua y aire limpios, espacio para albergarse. También son movimientos ecologistas porque habitualmente tratan de mantener o devolver los recursos naturales a la economía ecológica, fuera del sistema de mercado generalizado”. (1995:21)⁴

43

Los conflictos sociales en torno al agua

Silvia Ribeiro, siguiendo a Tony Clark, plantea que los conflictos en torno al agua responden a las diferentes caras de un mismo problema ambiental, la privatización. La privatización es entendida aquí desde su propia etimología, o sea como un proceso por el cual algo se vuelve “privado”, por el cual se “priva” a alguien de algo que antes era público. Siguiendo esta línea, Ribeiro nos habla de “las caras de la privatización” (2005): I) la privatización de los territorios y biorregiones, II) la privatización por desviación (construcción de megaproyectos), III) la privatización por contaminación (al contaminar, hay individuos que se apropian “de facto de un recurso que es de todos, al imposibilitar que otros las puedan usar”), IV) la privatización de los servicios de agua potable y V) la privatización por embotellamiento.

Históricamente los conflictos por el agua han tenido diferentes alcances y derivaciones (Gleik, 1994), pero los que han cobrado mayores dimensiones en las últimas décadas tienen que ver con la construcción de represas y megaproyectos, por un lado, y con las resistencias a la privatización de los servicios públicos, por otro.

4. Estos enfoques puede complementarse con el de la llamada justicia ambiental, movimiento que surge desde la denuncia localizada de “injusticias ambientales”, esto es, situaciones donde se da una distribución no equitativa de los impactos ambientales (Bullard, 2004).

Dentro de la primera serie de conflictos podemos encontrar casos como los de Brasil e India, donde la resistencia a proyectos de represas ha generado movimientos de resistencia de diferente orden. En el caso de Brasil, la resistencia a la instalación de megaproyectos de represas hidroeléctricas dio lugar a diferentes resistencias locales que se articularon, regionalmente primero, y a nivel nacional luego, conformando el MAB (Movimiento de Atingidos por Barragens o Movimiento de Afectados por Represas) donde han confluído, principalmente, las luchas de los desplazados por estos megaemprendimientos (Bartolomé, 1999). En esta misma línea podemos incluir el conflicto generado por la oposición a la Hidrovía Paraguay–Paraná o a la represa de Yacyretá en Paraguay (Arach, 2003).

En lo que tiene que ver con los conflictos por la privatización de los servicios de agua potable la lista es interminable, pero es claro que comienza en Cochabamba con la resistencia de la Coordinadora en Defensa del Agua y de la Vida (Crespo, 2000, Ceceña, 2004)⁵. A este respecto, la experiencia de Uruguay también marca –para algunos– un punto de inflexión en la resistencia a la privatización: “Anti-privatization campaign coalitions in countries around the world (...) go beyond mere resistance. These movements, uniting a broad range of actors, from environmentalists, women’s groups and grassroots community activists to trade unions, political parties and public utility managers, have often very elaborate visions and concrete proposals for public sector alternatives. That is certainly the case in Uruguay” (TNI–CEO, 2005, 267).

La CNDAV como movimiento social

44

Es muy complejo para quienes partimos desde un enfoque antropológico diferenciar entre las trayectorias de las personas que integran o representan determinadas organizaciones sociales y con las trayectorias de las propias organizaciones, sobre todo cuando nos referimos a esas “nuevas” formas sociales, de base y con una fuerte definición territorial. En el núcleo central de la CNDAV coincidieron diferentes organizaciones:

- 1) La “Comisión en Defensa del Agua y el Saneamiento de la Costa de Oro y Pando” (CDASCOPE), una organización de vecinos de la zona que presentó el mayor crecimiento urbano en la historia del país, en el área metropolitana de Montevideo, nucleados por las dificultades en el acceso a los servicios básicos.
- 2) La “Federación de Funcionarios de las Obras Sanitarias del Estado” (FFOSE), sindicato de los trabajadores de la empresa estatal de agua y saneamiento.
- 3) La “Liga de Fomento de Manantiales” (LFM) organización vecinal de Maldonado, precisamente de una de las regiones de aquel departamento en la que se habían privatizado los servicios públicos de agua y saneamiento.
- 4) La “Red de Ecología Social – Amigos de la Tierra” (REDES–AT) organización no gubernamental ambientalista, sobre todo a través de su programa “Uruguay Sustentable”.

Si aplicáramos un enfoque procesualista (Lewellen, 1992), al seguir las trayectorias de las personas y de las organizaciones a las que representan, veríamos que se producen diferentes cruces, cuyo resultado será el fortalecimiento de los vínculos al interior

5. Los conflictos que parten de este referente encuentran resistencias similares en Sudáfrica, Ucrania, Eslovaquia, Filipinas, Indonesia, Argentina, Perú, Nicaragua y Uruguay (TNI–CEO, 2005). La potencialidad de este tipo de “conflictos” no tiene que ver sólo con la “des-privatización” del agua, sino con el empoderamiento de los actores que resisten (Bartolomé, 1999).

del núcleo que generan estas cuatro organizaciones, el que será referido en diferentes oportunidades por alguno de los informantes como los “fundadores” de la Comisión.

En la Ciudad de la Costa aún quedan zonas que no cuentan con el servicio de agua potable (Folgar, 2005). Muchas de las organizaciones vecinales se articularon en torno al reclamo de esos servicios para su zona. En el año 1997 se organizó un trabajo cooperativo para instalar el agua en el lugar, en coordinación con OSE (Obras Sanitarias del Estado). Algunos de los protagonistas de esta organización fueron los trabajadores locales de OSE. La delegada de ese sector ante la FFOSE era una vecina del lugar que a su vez era trabajadora de la empresa estatal de agua: Adriana Marquisio⁶.

En octubre del año 2000 se convocó un plenario de organizaciones sociales de la Costa, desde donde surgió la Comisión en Defensa del Agua y el Saneamiento de la Costa de Oro y Pando (CDASCOP), que llegó a involucrar a su vez a unas cuarenta organizaciones, dentro de las cuales encontramos a la filial de FFOSE de la Ciudad de la Costa y Pando, a REDES—Amigos de la Tierra, y a diferentes “Comisiones de Fomento de la Ciudad de la Costa”. Fue desde la CDASCOP que comenzó a articularse con los demás actores que luego darían lugar a la CNDAV, ante la amenaza de expansión de la privatización desde Maldonado al resto del país, siguiendo —precisamente— por el área metropolitana, a partir del compromiso firmado por el gobierno de Uruguay con el FMI en 2002 (Santos, 2004a y 2004b).

En un documento del Secretariado Ejecutivo de FFOSE, fechado el 8 de julio de 2002, el sindicato planteaba algunas cuestiones estratégicas que orientarían el trabajo de la CNDAV de cara al plebiscito y aún hoy. Estas cuestiones en muchos momentos formaron parte del discurso central de la campaña; la dimensión ecológica del agua, la importancia de la participación social y —por supuesto— la gestión pública estatal de los servicios de agua y saneamiento (FFOSE, 2002). Dicho documento incluye la consideración de la defensa del agua como un “derecho humano fundamental”, así como la articulación de la defensa del agua en plataformas estructuradas en torno a los Foros Sociales Mundiales de Porto Alegre (2001 y 2002) así como otros eventos internacionales.

Dentro de los objetivos de los trabajadores de OSE, ante la situación de Uruguay, se plantea la decisión de “impulsar una Reforma Constitucional declarando el recurso agua superficial y subterránea en todos sus usos y formas, un recurso no enajenable al capital multinacional, con efecto retroactivo que revea procesos comprometidos y a comprometer hasta que sea definido en un plebiscito popular” (FFOSE, 2002). Mas tarde, Marquisio lo explicitaría de la siguiente manera: “¿Que somos nosotros, los funcionarios estatales de un ente como OSE? Somos servidores públicos que estamos para dar agua a la ciudadanía. Esa es nuestra función. No estamos para mover papeles ni para contratar locomoción, somos trabajadores del agua, parte de una organización que tiene que encargarse de llevarle agua de calidad a todo el pueblo uruguayo. Por lo tanto, si ese recurso y esa gestión están en peligro, está en peligro no solamente nuestra fuente de trabajo sino también las vidas de nuestras familias. Esa discusión la tuvimos que dar como sindicato” (Yizmeyán, 2004).

Podemos analizar el proceso de la Comisión Nacional en Defensa del Agua y de la Vida en tres momentos; 1) desde su surgimiento hasta la entrega de las firmas, 2) desde la entrega de las firmas hasta el fin la campaña hacia el plebiscito, y 3) desde la victoria en el plebiscito hasta la actualidad. Las organizaciones que comenzaban a

6. Marquisio, quién a la postre sería una de las voceras más reconocidas de la CNDAV tiene la doble pertenencia a una organización local de reclamo y defensa de un servicio público, así como de sindicalista. Incluso podría decirse que esta doble pertenencia se retroalimenta y es lo que le permite englobar en su discurso intereses que van más allá de la reivindicación gremial.

articularse detrás de la idea de impulsar una Reforma Constitucional que evitara la privatización del agua y sentara las bases para una nueva gestión pública tenían muy presente la experiencia de Cochabamba, en la resistencia a la mercantilización del agua (Ceceña, 2004). Allí la Coordinadora en Defensa del Agua y la Vida había logrado, a través de la movilización y la resistencia, la expulsión de la multinacional de origen norteamericano Bechtel, que había privatizado los servicios de agua potable de la populosa ciudad boliviana. Esa inspiradora resistencia llevó a que las organizaciones uruguayas decidieran bautizarse con el mismo nombre, dando lugar así a la Comisión Nacional en Defensa del Agua y de la Vida.

El sistema electoral uruguayo prevé uno de los mecanismos para la iniciativa popular de Reforma Constitucional a través de la presentación de la propuesta con el respaldo del 10% del padrón electoral (algo así como 220.000 personas). El respaldo debería ser presentado en una boleta con el texto de la Reforma Constitucional impreso, la firma y el número de documento electoral de la persona y la impresión de sus huellas digitales. A un año de haber iniciado la recolección de firmas, la CNDAV presentó al parlamento más de 282.000 firmas, habilitando la realización del plebiscito por iniciativa popular. Para la entrega de las firmas se organizó un “río humano”: centenares de personas unieron la sede de FFOSE con el Palacio Legislativo, donde se entregaron los cientos de cajas que contenían las papeletas firmadas por los ciudadanos.

El apoyo popular a la iniciativa el 31 de octubre de 2004 fue aplastante: el plebiscito de Reforma Constitucional obtuvo un 64,7% de votos de la ciudadanía, cuando necesitaba el 50% más uno de los votos válidos emitidos. Como referencia, baste expresar que el Frente Amplio, fuerza política que ganó las elecciones en la primera vuelta, obtuvo menos del 51% de apoyo. Ante la consolidación del triunfo de la Reforma Constitucional, la CNDAV comenzó a articular acciones y posicionamiento contra otros “conflictos ambientales” de carácter nacional. El más evidente de ellos fue el posicionamiento contrario a la instalación de plantas de celulosa en el río Uruguay.

46

Conclusión

Los sucesivos plebiscitos y referendos utilizados en Uruguay desde la década de los ochenta, pero sobre todo en los años noventa –para resistir las diferentes iniciativas privatizadoras de los gobiernos neoliberales– generaron una serie de capacidades en la sociedad uruguaya (Valdomir, 2003). Si bien el caso de la CNDAV retoma estas experiencias y el conocimiento acumulado que éstas generaron, comparte las “nuevas” características que señala Riechmann para los movimientos sociales, esto es: 1) racionalidad estratégica, 2) nuevas formas organizativas y 3) autorreflexividad.

En la “racionalidad estratégica” podemos considerar la integración de una multiplicidad de actores como, quizás, no se había registrado en las instancias previas de consultas populares en Uruguay. Como “nueva forma organizativa” podemos considerar sin duda las características de funcionamiento que adoptó la CNDAV: plenarios generales como órgano de toma de decisiones, basado en la horizontalidad y el consenso. En cuanto a la “autorreflexividad” fue el resultado propio de la apertura e integración de diferentes actores, entre ellos académicos e intelectuales.

Podemos considerar además otras dos características, que Zibechi (2003) plantea como parte de las tendencias en los movimientos sociales de América Latina: la territorialidad y el rol protagónico de las mujeres. La territorialidad está en el origen mismo de la CNDAV, si pensamos en la conformación inicial de la CDSASCOP. La propia campaña de recolección de firmas y hacia el plebiscito luego se basó en la creación de comisiones locales o departamentales de defensa del agua. En cuanto al

protagonismo de las mujeres, las principales voceras de la CNDAV han sido mujeres, aún dentro del propio sindicato, lo que marca una interesante ruptura con experiencias similares anteriores.

Otra de las particularidades de la CNDAV fue su vinculación con movimientos similares a nivel regional e internacional, generando redes y vínculos muy fuertes, surgidos algunos aún antes de la conformación de la Comisión que se mantienen aún hoy (incluso con el posicionamiento de la CNDAV como un “referente” en la lucha contra la privatización del agua).

Estas características marcan una “ampliación del campo de acción del movimiento” tal como lo plantea Elizabeth Jelin “los movimientos locales, orientados a cuestiones coyunturales (...) pueden cobrar nuevos sentidos cuando se enmarcan en movimientos más amplios que alianzas que reinterpretan las demandas (...) el cambio de marco implica la ampliación del sujeto de acción, el referente del “nosotros” y el campo de acción del movimiento” (1999). La vigencia actual de la CNDAV, su conformación y el mantenimiento de un discurso abierto, orientado al “interés general”, hacen de este espacio un interlocutor ineludible para el Estado uruguayo a la hora de planificar y debatir una política nacional de aguas, basada en los principios que estableció la Reforma Constitucional del 31 de octubre de 2004.

Bibliografía

- Arach**, Omar, “Ambientalismo, desarrollo y transnacionalidad: las protestas sociales en torno a la represa de Yacretá” en Elizabeth Jelin (comp), “Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales”, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2003 (pp. 105–159)
- Bartolomé**, Leopoldo, “Combatiendo a Leviatán. La articulación y difusión de los movimientos de oposición a los proyectos de desarrollo hidroeléctrico en Brasil (1985–91)” en Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales, vol. 39, Nº 153, Buenos Aires, abril–junio 1999 (pp. 77–102).
- Bullard**, Robert, “Enfrentando o racismo ambiental no século XXI” en Acselrad, Herculado & Pádua, “Justiça Ambiental e Cidadania”, Dumará, Río de Janeiro, 2004, (pp. 41–68).
- Calderón**, Fernando, “Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en América Latina”, Siglo XXI, México, 1995.
- Ceceña**, Ana Esther, “La guerra por el agua y por la vida. Cochabamba: una experiencia de construcción comunitaria frente al neoliberalismo y al banco mundial”, Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida, Cochabamba, 2004.
- Cucó Giner**, Josepa “Antropología urbana”, Ariel, Barcelona, 2004.
- De Sousa Santos**, Boaventura, “Los nuevos movimientos sociales”, en en Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL), Buenos Aires, Setiembre de 2001.
- Folgar**, Leticia, “Crónica de una urbanización decretada” en Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2004–2005”, S. Romero (Comp.) FHCE–Nordan, Montevideo, 2005.
- Jelin**, Elizabeth “Diálogos, encuentros y desencuentros: los movimientos sociales en el MERCOSUR”, Revista Internacional de Ciencias Sociales, 159, Los aspectos sociales y culturales de la integración regional, 1999, Acceso: <http://www.unesco.org/issj/rics/159/jelinspa.html>
- Little**, Paul “Environments and environmentalisms in anthropological research: Facing a New Millenium” en Annual Review of Anthropology, Palo Alto, 1999.
- Martínez Alier**, Joan, “De la economía ecológica al ecologismo popular”, Nordan–Icaria, Montevideo, 1995.
- _____, “El ecologismo de los pobres”, Icaria, Barcelona, 2005.
- Melucci**, Alberto, “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”, en “Movimientos sociales, Acción e Identidad”, Arce, España, 1994, (pp 153–180)

- Nash**, June, “Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades mineras de estaño de Bolivia”, en Susan Eckstein, “Poder y protesta popular”, Siglo XXI, México, 2001.
- Ribeiro**, Silvia, “Las caras de la privatización del agua”, en La Jornada, México, 30 de abril de 2005.
- Riechmann**, Jorge, “Hacia un marco teórico para el estudio de los nuevos movimientos sociales”, en “Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales”, Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, Paidós, Barcelona, 1994.
- Santos**, Carlos, “Agua Derecho Humano: Nuevo marco jurídico a partir del plebiscito constitucional”, en “Derechos Humanos en el Uruguay. Informe 2004”, SERPAJ (Servicio Paz y Justicia), Montevideo, 2004.
- _____, “El día que las urnas harán agua”, en “Las canillas abiertas de América Latina”, Grosse, R., Thimmel, S. & Taks, J., pp. 71–77, Casa Bertolt Brecht, Montevideo, 2004(b).
- TNI–CEO** (Transnational Institute, Corporate Europe Observatory), “Reclaiming Public Water. Achievements, struggles and visions from around the world”, TNI–CEO, Amsterdam, 2005.
- Valdomir**, Sebastián, “Las vías de rechazo a las privatizaciones. Un repaso a los mecanismos de democracia directa en la década de los ‘90” en “Repensar el estado”, REDES–AT, Uruguay Sustentable, Casa Bertolt Brecht, Montevideo, 2003.
- Zibechi**, Raúl “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos” en Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL), Buenos Aires, Enero, 2003.

Documentos

- Federación de Funcionarios de OSE**, (2002), El Agua Derecho Humano Fundamental, Montevideo.
- Yizmeyián**, Ruben (2004), Lo esencial es que la gente se involucre, Entrevista con la dirigente sindical Adriana Marquisio, Rel UITA, Montevideo. Acceso: <http://www.rel-uita.org/agricultura/ambiente/agua/uruguay-2004/con-adriana-marquisio.htm>



Antropología y desarrollo

Algunas experiencias a partir de tres casos de intervención en el medio rural uruguayo

*Verónica Camors, Martín Fabreau,
Claudia Giancola, Ma. Noel González,
Valeria Grabino, Gabriela Meerhoff y
Carlos Santos*

49

RESUMEN

En esta presentación confluyen reflexiones sobre diversos aspectos que han hecho y hacen a la práctica antropológica en el contexto de proyectos interdisciplinarios de Extensión Universitaria/intervención en el medio rural, a partir de experiencias de trabajo en tres zonas rurales del Uruguay. Son proyectos que promueven el desarrollo rural, integrados por profesionales y estudiantes de agronomía, antropología social y veterinaria.

ABSTRACT

In this paper get together some reflections from work experience in three different rural areas of our country, about different aspects that are part of anthropological practice in interdisciplinary extension projects of the Republic University. These projects promote rural development and involve anthropologic and agrarian science professionals.

Introducción

Este trabajo constituye al mismo tiempo un ejercicio de reflexión y una experiencia en sí misma. Experiencia porque se trata de un trabajo colectivo en el que diversas personas que hemos trabajado en el medio rural desde el rol de antropólogos en proyectos denominados de “desarrollo” o de extensión, optamos por juntarnos y compartir experiencias.

La presentación de estas reflexiones se articula en torno a algunas interrogantes para cada uno de los proyectos: *Cómo y en qué momento ingresan los antropólogos al*

proyecto?, ¿Qué papel juegan los antropólogos en el proyecto original y en su devenir?, ¿Cómo ve la población local a los antropólogos y cuáles son los diversos actores que intervienen en su reconocimiento?, ¿Cómo percibe la comunidad académica a los antropólogos que trabajan en estos proyectos? ¿Cuál es o debería ser el papel de los antropólogos en el marco de los proyectos de desarrollo?

¿Cómo y en qué momento ingresan los antropólogos al proyecto?

Comparando los procesos de proyectos en zonas rurales en los que el Equipo ha trabajado, vemos que, en mayor o menor medida, ha sido una constante que la antropología como disciplina integró los equipos de trabajo una vez que los proyectos habían sido redactados y aprobados. Es decir, sin injerencia en los criterios ni metodológicos iniciales y debiéndose adaptar a un conjunto de ‘reglas’ preexistentes. Esto se repite en los tres proyectos en estudio aunque según el caso la incorporación fue más o menos temprana. Estas diferencias, sin dudas, incidieron en el lugar que ocupa la “disciplina”¹ en cada una de estas experiencias, un lugar que va desde la subalternidad hasta la participación en la toma de decisiones, con una inserción diferencial en el trabajo desarrollado.

Entre ‘**RIII**’² y ‘**RI**’ encontramos que la incorporación de los antropólogos responde a un enfoque interdisciplinario que deriva de un tipo de metodología: un abordaje sistémico que exige que junto a la mirada que atañe a cuestiones productivas, sanitarias y económicas también se vea contemplada la dimensión social en el momento de la intervención. En el caso de ‘**RII**’, es más bien el curso que va tomando el proyecto que deriva en la necesidad de la incorporación de técnicos del área social, para atender demandas específicas que no están contempladas dentro de las ciencias agronómicas.

50 En ‘**RI**’ la demanda de trabajo, inicialmente voluntario, hacia los antropólogos significó también la posibilidad de una inserción laboral formal y la práctica a realizar se tornó un desafío en ese sentido. Este proyecto fue pensado, redactado y presentado a la entidad financiadora por docentes y estudiantes de las facultades de Veterinaria y Agronomía. En el texto original del proyecto se preveía la formación de un equipo interdisciplinario, previendo la posibilidad de incorporar algunas disciplinas como la sociología y psicología las que, finalmente, no participaron en ninguna instancia del proyecto.

En el caso de ‘**RIII**’, originalmente estaba prevista la participación de estudiantes de sociología y trabajo social y desde los comienzos se convocó a una psicóloga.

Para el caso de ‘**RII**’, se convocó a una antropóloga a participar en el proyecto cuando este tenía un año de iniciado. En términos generales, en este caso, la convocatoria estuvo dirigida a abordar los temas “sociales”, particularmente cuestiones como el género y la calidad de vida.

El cometido propuesto para los antropólogos en ‘**RI**’ fue el de “tratar los temas sociales”, con la particularidad de enfocar temas como redes sociales, calidad de vida, historia predial y comunitaria y estructura de la red social.

Siendo que la producción de conocimiento antropológico no ha tenido gran difusión dentro ni fuera de la Universidad y que son pocos los profesionales en ejercicio en el

1. Cuando nos referimos a la “disciplina” nos referimos en realidad a las personas que la representan como estudiantes o egresados de la Licenciatura. Consideramos entonces que el investigador “sujeto” con sus particularidades (además de su impronta disciplinar) es fundamental a la hora de evaluar su inserción en proyectos de este tipo.

2. Nos interesa extraer cómo ha sido y es nuestra experiencia de trabajo en tres equipos interdisciplinarios, optamos por no denominarlos con su ‘verdadero nombre’. A los tres proyectos en cuestión los denominaremos: “Rural I” (**RI**), “Rural II” (**RII**) y “Rural III” (**RIII**). El proyecto ‘Rural I’ fue el primero en el tiempo de los tres proyectos analizados.

medio en cuestión, la indefinición respecto al quehacer de la disciplina en el proyecto, no fue lo que extrañó. En este contexto más bien sorprendió la apertura y la confianza hacia las potencialidades de un saber poco conocido, para integrar un equipo de trabajo compuesto por disciplinas con larga trayectoria en el medio rural.

El proceso de “adaptación” se encontró ligado a las posibilidades de negociación, dentro de cada una de las experiencias. Precisamente sobre este punto, Taks se pregunta: “¿cómo posicionarse para un trabajo de cooperación con otros académicos (...) que no signifique subordinación y prácticas contrarias a los descubrimientos de la praxis académica antropológica?” (Taks, 2004: 3)

¿Qué papel juegan los antropólogos en el proyecto original y en su devenir?

Con respecto a ‘RI’, se puede señalar que es la primera experiencia de extensión en el medio rural en el que trabajan antropólogos en todas sus etapas desde un enfoque interdisciplinario. Ello implicó definir y re-definir el lugar de los antropólogos en el proyecto; buscando antecedentes, revisándolos y socializándolos para definir el posicionamiento en el proyecto. Para ello surgió la necesidad de crear espacios “paralelos” al proyecto, en los cuales se pudiera charlar, hacer “catarsis”, acordar, coordinar y planificar. En definitiva, generó la necesidad de diferenciarse para identificarse: la otredad sufrida en carne propia por los antropólogos. No obstante esto, los antropólogos se integraron a un proyecto que ya tenía sus propias reglas: objetivos; metodología; planificación, lo que suponía una negociación constante con el resto de las disciplinas sobre el lugar que se quería/podía ocupar.

Más adelante el equipo de antropólogos negoció estas tareas debido a que se visualizó como necesidad el estudio de la relación “técnico-productor”, sobre todo a la “articulación de saberes” entre ellos. Este tema, paradójicamente, no fue asumido como una prioridad por el resto de los integrantes del equipo aunque se permitía su desarrollo en tanto que investigación personal.

Finalmente se trabajó en aquellos temas que ya estaban planificados en el proyecto original o que surgían del devenir del mismo. En esta experiencia se dieron importantes avances en el trabajo interdisciplinario que resultaron sumamente fructíferos. En este caso en particular, un punto clave para el desempeño del quehacer antropológico fue la participación en la coordinación del proyecto. Esta instancia que se estableció como ámbito de decisión horizontal, colocó a los antropólogos en una posición privilegiada en la toma de decisiones del proyecto, lo que permitió al equipo antropológico insertarse en casi todas las actividades del proyecto.

En ‘RIII’, por su parte, la antropología tuvo un lugar subalterno. La experiencia de interdisciplinariedad llevó el sello de la dificultad de comunicación entre las formulaciones de las ciencias agrarias y las sociales; conflicto en cuanto a la metodología de trabajo y a la coordinación de actividades concretas, pocas instancias de reunión donde discutir e intercambiar conocimientos sobre aspectos en común. No obstante lo anterior, en el devenir del proyecto y debido principalmente a la constancia de los antropólogos comienza a ocurrir que, por un lado, los antropólogos pasan a ser un poco más ‘escuchados’ y, por otro, se colocan en un lugar algo más ‘visible’. Por último, los antropólogos pasan a tener un lugar ‘necesario’ a la hora de llevar a cabo actividades relativas al ‘trabajo de escritorio’: registrar, elaborar informes, comunicar decisiones o elaborar cronogramas.

En el caso de ‘RII’, el equipo técnico estuvo integrado por cinco hombres de las ciencias agrarias y una antropóloga, lo que implica que, además de conocimientos

disciplinarios concretos, existen otros aspectos sociales (sexo, edad, experiencia en el medio, origen) que moldean inexorablemente las relaciones de trabajo; porque como en todo equipo, las relaciones entre las disciplinas, no pueden pensarse sino en tanto que relaciones entre ‘personas concretas’. El trabajo fue en el transcurso, paulatinamente independizándose, gestándose un trabajo multidisciplinario en el que cada profesional, salvo alguna excepción, se dedicó a “sus temas”, léase “sociales” y “productivos”.

Se coincide con Taks (2004), en que “el conocimiento antropológico, o social en general, es reconocido como importante pero se lo deja aislado con respecto a otras formulaciones consideradas más científicas o más técnicas” (p.16). En la misma línea que el autor, se comprueba que en muchas circunstancias el conocimiento que los antropólogos aportan es atendible sí y sólo sí no cuestionan las prácticas de los demás profesionales; por otro lado se constata que los temas considerados “sociales” son y han sido temas de discusión generalizada.

Cabe preguntarse si estas cuestiones se dan por un papel marginal o subordinado de las ciencias antropológicas que recién ahora inician en nuestro país su abordaje de estos temas de forma sistemática frente a las ciencias agrarias, más consolidadas en el medio. La relación experiencia/inexperiencia jugó, entonces, un rol importante. De esta manera, los hechos estarían definidos por el lugar de poder en que se sitúan las personas que ejercen cada una de las disciplinas. Seguramente sea la conjunción de ambas posibilidades la que explique mejor la realidad.

Se hicieron visibles muchas veces, las dificultades de ser parte de un trabajo en el que no se ha participado del diseño ni de la génesis, y según el caso se ha formado parte o no del rumbo que ha tomado el proyecto. En algunos casos (**RI y RII**) la flexibilidad de los proyectos permitió que se realizaran actividades y aportes que no estaban previstos al inicio.

52

Creemos, que ha habido aportes, así como modificaciones debidas a la participación de antropólogos en estos proyectos, a pesar de que la totalidad de los antropólogos participantes contábamos con escasa o ninguna experiencia en este tipo de trabajos. Este factor, dificultó algunos aspectos de la acción pero al mismo tiempo la enriqueció, ya que permitió vivenciar un proceso y trabajar sobre él, constituyéndose en un ámbito de aprendizaje privilegiado.

¿Cómo ve la población local a los antropólogos y cuáles son los diversos actores que intervienen en su reconocimiento?

Con décadas de trabajo de extensión rural de las disciplinas agrarias, fue difícil para la población local reconocer a otros profesionales que no fueran veterinarios o agrónomos. Ha habido inserción de profesionales del trabajo social, con quienes también en alguna de las experiencias se nos identificaba.

La presencia de antropólogos en estos proyectos combinó dos aspectos novedosos: por una parte la irrupción de antropólogos en el medio rural, participando de proyectos de extensión y/o “desarrollo” y por otro la necesidad de las disciplinas o profesionales “tradicionales” en el medio rural de generar un nuevo espacio de acción e intervención. La presencia de antropólogos en los equipos de trabajo ha debido entonces ser explicada en los equipos de trabajo y en la población local. Es en esas circunstancias en las que sintetizar lo que es la práctica y el conocimiento antropológico, se hace imprescindible.

En ‘**RIII**’, por ejemplo, existía un antecedente de trabajo antropológico en la zona, lo que generó que en muchas ocasiones, los pobladores participantes directos del proyecto contaran con algún tipo de idea sobre la existencia de la disciplina como tal, no así de su función.

En el resto de los casos, la pregunta de parte de la población local de qué somos; para qué estamos en el proyecto, pero al mismo tiempo del resto del equipo universitario (al menos en los primeros momentos), fueron una constante.

Actualmente, en estos proyectos los antropólogos son vistos como profesionales que se dedican “a lo social” (en contraposición a lo productivo); quienes llevan registros de lo que sucede en las distintas instancias de los proyectos y, generalmente, quienes hacen preguntas.

¿Cómo creemos que percibe la comunidad académica antropológica a los antropólogos que trabajan en estos proyectos?

La denominada antropología aplicada desde su nacimiento, a comienzos del siglo XX vinculada a la empresa colonial, y desde los inicios del proceso de institucionalización (entre los años '20 y '40 del mencionado siglo) ha sido objeto de diversas críticas desde el interior de la disciplina (Viola, 2000).

En cuanto a la práctica antropológica vinculada a los programas de desarrollo, –y más allá de la discusión acerca de la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo– se ha argumentado que carece de una base teórica sólida, privilegiando de esta manera el trabajo teórico, de investigación de “gabinete”.

Las críticas señalan que el trabajo del antropólogo fuera del ámbito académico, y más concretamente, el papel que éste desempeña como actor social y político en la práctica, interviniendo en “comunidades”, no tiene carácter científico, en el sentido de que no requiere de los postulados teórico–metodológicos propios de la disciplina.

Generalmente este tipo de trabajos son realizados desde equipos interdisciplinarios donde muchas veces es difícil delimitar las áreas de acción e incluso los distintos profesionales deben desempeñar tareas no estrictamente de su disciplina. Sin embargo no hay que perder de vista que “lo antropológico” está en el abordaje holístico, en la metodología de trabajo y en los fines que ésta se propone alcanzar.

En Uruguay existe una marcada tendencia hacia el trabajo de investigación claramente reflejada en la formación académica. La Licenciatura en Ciencias Antropológicas (FHUCE–UDELAR) está enfocada a la formación de profesionales en el campo de la investigación y/o la docencia, descuidando el área dedicada al trabajo aplicado, de intervención y/o de extensión en el medio³. La posibilidad de ese tipo de trabajos, que generalmente cuentan con financiación privada, permite que estudiantes y profesionales realicen su experiencia, adquieran y generen nuevos conocimientos sobre esta área de estudio que luego volcarán en publicaciones, generación de nuevos proyectos y de nuevas posibilidades de trabajo. Se abre al mismo tiempo un vasto campo de producción de conocimiento antropológico, cuya complejidad genera un espectro de innumerables abordajes posibles.

Del paradigma al trabajo de campo: reflexiones desde la práctica

El marco conceptual de esta ponencia está orientado por la pregunta que se realiza Arturo Escobar (siguiendo a Gardner y Lewis) sobre si “la antropología, ¿se halla

3. Solamente dos materias del mencionado plan integran en sus programas temáticas vinculadas a la “Antropología Aplicada” (Metodología Antropológica) y/o a la “Antropología y desarrollo” (Antropología Económica y Política. **RI** contó con la supervisión de los docentes de esta materia y se incluyó en el curso en el marco de “*Aportes de la antropología a la Extensión universitaria*”, y “*Aportes de la antropología al desarrollo rural*” siendo esta una instancia de formación y difusión del conocimiento generado en el proyecto y posibilitando un espacio académico en articulación con el trabajo aplicado.

irremediablemente comprometida por su implicación en el desarrollo general o pueden los antropólogos ofrecer una alternativa viable a los paradigmas dominantes del desarrollo?” (Escobar, 1997).

Precisamente esta interrogante surge del antagonismo entre las llamadas “antropología para el desarrollo” y la “antropología del desarrollo”. El incipiente desarrollo de la antropología rural en Uruguay ha permitido llegar a este debate luego de la superación de las posiciones más extremas en el debate intelectual del primer mundo académico.

Sin embargo, en las prácticas de los antropólogos que hemos participado en estos tres proyectos, podemos encontrar acciones y posiciones que van de un extremo al otro de este debate, a pesar de que –al mismo tiempo– se han pasado por alto algunos de los debates que consideramos centrales en la reflexión teórica sobre el relacionamiento de la antropología con el desarrollo.

La adecuación cultural de los proyectos de desarrollo aplicados en los países en vías de desarrollo fue la principal causa de su fracaso, según plantea el antropólogo catalán Andreu Viola (2000; 21). Precisamente sobre este respecto Conrad Kottak (2000) concluyó, luego de analizar 68 proyectos de desarrollo rural del Banco Mundial de las décadas de 60 y setenta, que los proyectos más exitosos son aquellos que prestan mayor atención a la “cultura local”.

En lo que atañe a uno de los objetivos del proyecto **RI**, Kottak plantea que “el antagonismo entre las metas económicas y el bienestar cultural no tiene por qué ser tan severo como a menudo se supone”, agregando que sí muchas veces las propuestas para aumentar los ingresos puede ir en contra de la mejora en la calidad de vida que supuestamente se persigue. (Kottak, 2000; 104). Viola plantea que “uno de los aspectos más discutidos del desarrollo rural desde la crisis del paradigma de la modernización es la tecnología” (2000; 48). A este respecto, es categórico señalando que “varias décadas de estrepitosos fracasos han llevado al desprestigio de los clichés desarrollistas y a una evaluación más rigurosa de las tecnologías tradicionales. De esta manera, algunos autores han subrayado la necesidad de seleccionar tecnologías apropiadas, caracterizadas por criterios como su pequeña escala, por el uso máximo de materiales locales y de fuentes de energía descentralizadas y renovables, por su facilidad de manejo y mantenimiento, o por requerir una baja inversión de capital: desde esta perspectiva, toda tecnología aplicada al desarrollo rural debería ser ambientalmente sana, socialmente justa, económicamente viable y culturalmente aceptable.” (Viola, 2000; 49).

Extrañamente –¿o quizás no?– en ninguno de los proyectos referidos la antropología ha cuestionado los modelos tecnológicos aplicados, basados en los paquetes tecnológicos “modernos”.

Las razones pueden ser varias: 1) en los sistemas productivos en que se trabaja no sería “económicamente viable” proponer tecnologías apropiadas, 2) los antropólogos no tienen la suficiente formación para discutir esta cuestión al interior de los equipos interdisciplinarios, 3) los antropólogos se dedican solamente a cuestiones “sociales” ó 4) el desarrollo de la antropología en Uruguay no legitima a quienes la llevan adelante a plantear temáticas de fondo, que obligarían a un replanteo global de los proyectos en los que se enmarcan.

Por otra parte las particularidades del medio rural uruguayo con respecto al resto del continente hacen que también las prácticas antropológicas deban diferenciarse. Mientras prácticamente la totalidad de la América Latina rural está poblada por campesinos que se han dado diversas formas de organización en los últimos 15 ó 20 años, en Uruguay predominan los pequeños empresarios agropecuarios con serias dificultades –e incluso rechazo– al asociacionismo. Esto ha hecho que en gran medida el trabajo “social” o antropológico esté centrado en la promoción y el fortalecimiento de las instancias colectivas en el medio rural.

Conclusiones

El trabajo que este tipo de experiencia exige nos llevó a realizar diversas revisiones sobre nuestros conceptos acerca de la distinción entre ciencia y no ciencia, entre saber técnico y saber disciplinar. Resulta claro que no son sólo los saberes o prácticas disciplinares los que definen el trabajo interdisciplinar, sino que los aspectos personales juegan un rol clave en esa dinámica. Las personas/técnicos están definidas por su estatus generacional y claramente marcados por sus particularidades de género. Se trata de un medio fuertemente masculino, en el que más allá de ser antropólogo es necesario también legitimar el lugar desde las relaciones de género, lo que constituyó en algunas de las experiencias una doble tarea.

La combinación disciplina/persona es claramente la que define la posibilidad de trabajar en este tipo de experiencias, e implicó de los diferentes involucrados (antropólogos y no antropólogos), niveles de apertura que en la medida que fueron mayores, mejores fueron los resultados.

El proceso de interacción disciplinar, vemos que esta no se construye sólo en los momentos de trabajo claramente demarcados, sino que al compartir otros ámbitos, como por ejemplo “el viaje”, se va delineando esa relación inter– disciplinar/ inter–personal, que definirá el resultado final. Son momentos de interrelación, que marcan claramente la diferencia de “sintonía” entre quienes comparten esos momentos y quienes interactúan puntualmente en actividades de campo.

Algunas de las diferencias que marcan dificultades en esta interacción disciplinar pueden resumirse en lo que llamamos “culturas de trabajo profesional”. Una básicamente oral, práctica, la otra, la antropológica, con una fuerte impronta de trabajo escrito, de reflexión. Aunque las características particulares de cada disciplina se diluyen en las particularidades personales de quien la practica, cada proceso de formación deja una huella hacia determinados aspectos que la persona concreta puede potenciar o no. La posición crítica ha sido una de las marcas distintivas de la práctica antropológica que se llevó adelante en estas experiencias. Por otra parte dentro de estas “culturas de trabajo”, el lenguaje es un elemento clave que marca distancias disciplinares, haciendo necesario establecer una “sintonía lingüística”, para enmarcar el trabajo conjunto. A partir del análisis de la participación de equipos de antropólogos en estos proyectos, resulta claro que más que conocimiento técnico, la antropología como disciplina puede contribuir a una crítica teórica o epistemológica de las categorías de análisis de los grupos locales, científicos y organismos involucrados.

La antropología puede colaborar en complejizar la idea de “desarrollo” o cualquiera otra de las categorías consideradas esenciales en este tipo de proyectos, léase, participación, género, familia, calidad de vida, capital social, entre otros. Ana Maria Spadafora afirma que la acción de los antropólogos en este tipo de proyectos “ha sido sin duda positiva en la medida que su rol central ha girado en torno a la insistencia de ajustar los planes y requerimientos del desarrollo a la perspectiva de las poblaciones destinatarias, algo que constituye el *metier* de nuestra labor profesional y que puede sintetizarse en la tarea de recuperar el “punto de vista del nativo” (Spadafora, 2002: 3).

La inserción de antropólogos recién egresados, o estudiantes avanzados, en estos proyectos indica una clara renovación en el perfil laboral de la disciplina en Uruguay, donde la inserción mayormente se encuentra en la propia Universidad o en ONG’s de carácter urbano. Por esto las carencias en formación específica para el área, sea curricular o extracurricular se hacen evidentes, y mucho del trabajo realizado ha sido un proceso de auto–formación. Consideramos que la visibilidad de la incipiente antropología rural debe incrementarse no sólo frente a los responsables de este tipo de proyectos, para abrir el espectro de “ciencias sociales” que puede participar en ellos, sino frente a las

“comunidades” donde se asentará el trabajo y, sobre todo, frente a la propia academia antropológica, que recién comienza a enterarse de este tipo de emprendimientos.

Por último, no podemos dejar de mencionar la oportunidad de aprendizaje que la participación en estos proyectos, a pesar de su diversidad, significaron para estudiantes o recién egresados que contábamos con casi nula experiencia de trabajo en el medio rural. Dada la diferencia en el bagaje relacionado con la inserción en el medio rural, recibimos muchas veces de los técnicos agrarios, aunque en diferentes grados, aportes de su experiencia que excedía la información estrictamente técnico-productiva.

Referencias Bibliográficas

- ESCOBAR, Arturo, 1997, “Antropología y desarrollo”. Revista Internacional de Ciencias Sociales. 154(12). Acceso: <http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>
- KOTTAK, Conrad P, 2000, “La cultura y «el desarrollo económico»” en Viola, A. (comp.) Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina, Paidós, Barcelona.
- SPADAFORA, Ana María, 2002, “Antropología, desarrollo y poblaciones indígenas. Una perspectiva crítica.” IX Congreso de Antropología de la FAAEE, Barcelona, 4 al 7 setiembre 2002. En: <http://www.indigenas.bioetica.org/notas.htm>
- TAKS, Javier, 2004, “Los problemas de la antropología para el trabajo interdisciplinario en tiempo de tecnocracia.” Conferencia presentada en el XI Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (FELAA). Salto– Uruguay, 24 – 31 julio 2004.
- VIOLA, Andreu, 2000, “La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo” en Viola, A. (comp.) Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina, Paidós, Barcelona.



Lenguajes y contra-lenguajes en la construcción de “Otro mundo posible”¹

Ivonne Dos Santos

RESUMEN

En este trabajo Analizo la red Babels (intérpretes y traductor*s voluntari*s), en especial las articulaciones entre los diálogos y debates producidos en el cyber espacio y en las instancias de encuentro “cara a cara” en el Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre en enero/2005.

Palabras Clave: Ciberespacio, lenguaje, subjetividades.

ABSTRACT

In this paper I develop an analysis about the net Babels (interpreters and voluntary translators), especially the articulations among the dialogues and debates into the cyber space and in a “face to face” instances at the World Social Forum in Porto Alegre January /2005.

Words Key: Cyber space, language, subjectivities.

“De mi escucha nacerá, tal vez, el silencio. La atención a ti hará callar el rumor; engendrará un mundo donde mantenerse, un lugar donde vivir y recogerse, un espacio donde descansar y probar la beatitud. Nacerán una admiración nueva, una mirada naif, nativa, un día inusual. Callarme para dejarte hablar, para dar nacimiento a ti. Y a nosotros”

(Irigaray, L.1998: 23)

Haciendo historia

Bourdieu plantea² la importancia y la necesidad “... *que un cierto número de investigadores independientes se asocien al movimiento social,...* porque estamos confron-

1. Este trabajo ha sido discutido en los aspectos metodológicos y antropológicos en las reuniones del Equipo Género, Cuerpo y Sexualidad coord. por la Lic. Susana Rostagnol, el cual integro junto a las Lic. Victoria Espasandín y Mariana Viera, Bres. Valeria Grabino, Serrana Mesa y Natalia Montealegre.

2. <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/02/BOURDIEU/16120>

tados con una política de mundialización...” para vencer los obstáculos lingüísticos, de costumbres, modos de vida y pensamiento que inhabilitan la unificación de los movimientos sociales.

Y pregunta: “¿Cuál podría ser el papel de los investigadores en todo esto? El de trabajar para una invención colectiva de estructuras colectivas de invención que harán nacer un nuevo movimiento social, es decir nuevos contenidos, nuevas metas y nuevos medios internacionales de acción.” (Bourdieu, P. 2002)

Siguiendo estos lineamientos teóricos, no sin antes reconocer la marginalidad de mi ubicación en el mapa contextual; es que intento echar luz sobre las relaciones internas de Babels, para lo cual tomo a los espacios de interacción tanto en el cyber espacio como en el Foro Social Mundial (FSM) realizado en Porto Alegre en enero del 2005 (POA/05) como campos sociales es decir: “*espacio de poder, producción, reproducción y disputa en torno al capital material y simbólico*” (Bourdieu, P.: 2000), en estos casos particulares posicionados en contra-hegemonía en relación con los campos de decisión y poder político-económico a escala mundial, pero poseyendo como todos los campos sociales, sus propias lógicas internas.

Foro Social Mundial

Según palabras de E. Lander: “*El Foro Social Mundial, así como el conjunto de foros regionales y temáticos que lo han acompañado a lo largo de los últimos cinco años, constituyen hoy el instrumento más poderoso con el cual cuenta el movimiento de resistencia y de construcción de alternativas al actual modelo hegemónico del imperialismo neoliberal destructivo y militarizado.*” (Lander, E. 2005)

En el año 2001 se realiza el I Foro Social Mundial, como consolidación de las respuestas diversas que originó desde 1998, la divulgación del Acuerdo Multilateral de Inversiones que venía siendo negociado entre los países más ricos.

Desde entonces los Foros Sociales Mundiales han congregado a organizaciones y actores sociales, del Mundo entero, con una variada participación en función de la territorialidad del mismo.

El V Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre en enero del 2005 convocó a 150.000 participantes, donde las delegaciones mayores fueron de Brasil, Argentina, Uruguay (MERCOSUR); Estados Unidos y Francia.

Babels llevó a 533 intérpretes que participaron en Conferencias, Reuniones, Grupos de Trabajo, entre otros; realizando interpretación simultánea³; consecutiva⁴; así como “susurro”⁵.

Babels

Esta es una red de intérpretes voluntari*s profesionales y no, que surge en el Foro Social Europeo de Florencia 2002. Se presenta no como un servicio de interpretación-traducción sino como actor*s de los procesos FS, intentando lograr la integración de los pueblos en un aspecto esencial de su identidad: la lengua.

Como red se articula en diversos proyectos que implican: La interpretación para los FS y la organización de l*s intérpretes, la traducción de textos de y para los FS y

3. “...traducción oral de un discurso de un idioma a otro mientras el orador está hablando. El intérprete, desde una cabina, escucha el discurso a través de auriculares y habla en un micrófono. La interpretación es agotante, por eso, hay por lo menos dos intérpretes por cabina que se turnan en la interpretación dentro del mismo idioma.” (Nehr M. 2004)

4. dónde l*s intérpretes se colocan junto a l*s oradores y traducen oralmente cruzando el discurso.

5. traducción oral en sala a una o varias personas, en ausencia de equipos técnicos.

la organización de l*s traductor*s, así como la organización de glosarios, léxicos y la búsqueda permanente de incorporación de nuevas lenguas que habiliten la mayor inclusión posible de la diversidad cultural en los FS, entre otros proyectos.

Babels Uruguay

En Mayo del 2004 se realiza la convocatoria en Uruguay a intérpretes voluntari*s para los FS, considerando que en el país no existe una formación para intérpretes, quienes respondieron a la convocatoria o bien somos hablantes “nativos” de 2 lenguas o traductor*s (egresad*s o estudiantes de Traductorado de la Universidad de la República) lo que generó una participación masiva pero “no profesional” en la red.

A pesar de que la convocatoria se realizó vía correo electrónico, la mayoría de las personas que acudieron a la primera reunión, así como quienes viajaron al FSM POA/05 no poseían un manejo fluido de la herramienta electrónica lo que pudimos comprobar en las instancias colectivas de Babels en el FSM POA/05. Hasta ese momento no hubo una preocupación general de apre(he)nder y conocer sobre todas las herramientas existentes en el sitio www.babels.org aún sabiendo que la red se auto-construye como una red virtual.

Aquí fue dónde descubrí lo que plantea Mora Castañeda: que la “... *Comunicación Mediada por Ordenador (CMO) constituye un nuevo escenario tanto para la construcción de identidades como para la construcción de emociones, en condiciones distintas a las del mundo material.*” (Mora Castañeda, B. 2003)

En el caso de Babels, la CMO se constituye en la forma primaria de interacción, construcción y funcionamiento de la red, pero a pesar de ello, este es el punto más difícil de integrar para much*s babelit*s cuando tratan de entender los porques de ciertas prácticas o discursos con relación a Babels.

59

Tejiendo redes

Siguiendo a Geertz: “*Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que él mismo es, sabe uno en general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando.*” (Geertz, C.; 1997:287) busco situarme en relación con los campos que observo, así como encontrar los significados de las prácticas en los contextos en los que me encuentro. Esto motivó las notas de campo no intencionales que realicé de las interacciones de los equipos Babels en el FSM POA/2005.

Luego de esa vivencia, descubrí los significados de una red virtual, ya que hasta ese momento no había interactuado con todas las herramientas que dispone la red Babels en el cyber espacio.

Siguiendo a Castells en su análisis sobre Internet y cómo esta se configura como una red de nodos interconectados que han transformado las formas de interacción social plantea que: “*Las redes tienen extraordinarias ventajas como herramientas organizativas debido a su flexibilidad y adaptabilidad, características fundamentales para sobrevivir y prosperar en un entorno que cambia a toda velocidad.*”(Castells, M. 2001:15)

La red Babels ha sabido explotar estas ventajas promoviendo grupos locales que interactúan y funcionan como nodos. Previo a la participación en el FSM POA/05, cada grupo local auto-gestionó su participación y la selección de l*s intérpretes voluntari*s, de acuerdo a las capacidades técnicas y profesionales de cada nodo.⁶

6. ver sup. Ejemplo Babels Uruguay.

Lo que genera posturas enfrentadas que se traducen en formas diferentes de entender a la red y su participación en los FS, produciendo largas discusiones en las listas de correo y en los Foros internos.

Una de estas discusiones producida en la red, es la que tomo para el presente análisis: La participación de Babels en el Consejo Hemisférico (CH) y en el Consejo Internacional (CI) ambos se constituyen de hecho en el lugar de toma de decisiones sobre los FSA (Foro Social Americano) y FSM, respectivamente.

Yo te habo, tú me hablas ¿nos comunicamos?

Una de las dificultades mayores a la interna de la red es el entendimiento, que no implica consenso sino una mutua comprensión de los mensajes emitidos.

Este desentendimiento no pasa por una viabilidad en el uso de una lengua (siempre hay un* intérprete que puede traducir o explicar el discurso del otro) sino en la interpretación que cada un* hace del discurso emitido.

Sabiendo que: *“Los grupos se distinguen a través de su lengua; sus normas, valores culturales, así como los sentimientos de cohesión grupales se enfatizan mediante el uso de la lengua propia, dónde, aquellos que no pertenecen al grupo quedan excluidos de sus transacciones internas. Las lenguas transmiten significados y connotaciones sociales.”* [Apple, R. Muysken, P. 1996] Vemos cómo la red busca el entendimiento entre los pueblos aún sufriendo en la interna el desentendimiento “original”⁷.

En este sentido resulta “emocionante”⁸ leer las discusiones producidas en los Foros, así como ver las diversas interpretaciones posibles en las respuestas a una intervención.

60 Teniendo en cuenta que la carta de principios es la “norma” que rige la participación de Babels en los FS, *“Babels es una red horizontal, no jerárquica, sin estructuras permanentes de ninguna clase, en la que todos somos voluntarios y cada cual realiza el trabajo al que libremente se compromete (...) Todos contribuimos a la reflexión política y a la experimentación en activismo lingüístico y en organización horizontal.”* (Carta de Principios)⁹ la “forma” en la que se produce dicha participación debería seguir dichos lineamientos.

Esto último surge como una de las líneas de fuga en el mapa de la red, ya que en la práctica no tiene una traducción exacta porque quienes participaron desde el inicio en la red, terminan siendo los interlocutores válidos hacia fuera y a su vez son quienes mantienen o buscan mantener los principios de la red pasando a ser blanco de críticas por su ubicación y postura política en este mapa.

Generando comentarios como el siguiente:

“Parece haber dos posiciones diametralmente opuestas en varias cuestiones – el mismo viejo antagonismo que daña tantos otros sectores de Babels. De un lado, tenemos gente preocupada en tener un proceso transparente y organizado para decidir (...); del otro lado, tenemos gente que argumenta que las cosas debían ser dejadas para seguir su propio curso, y que espontáneamente, horizontalmente, Babels estará presente de cualquier manera y hará un gran trabajo (...) Muchas reuniones del CI ya ocurrieron y Babels fue “representada” en todas sin ningún debate previo o guiones de la red. Es lo que vale la filosofía de la “red suelta” – si uno deja cualquier tipo de red simplemente ser, sin regular mínimamente su operación (...), ese proceso va a crear nada menos que

7. En alusión al origen mítico de la red (La torre de Babel: Génesis:11:5).

8. En el sentido de producir emociones, no necesariamente positivas.

9. www.babels.org

bloques aislados de tomadores de decisiones que se eluden a ellos mismos (y a todos nosotros) con la idea de que son “parte de una red”. (Foro Babels:12/03)

En este sentido la participación se confunde y el poder sobre el campo se re-estructura, donde la accesibilidad a las herramientas electrónicas y a Internet terminan por definir las posibilidades de participación de cada integrante de la red, con todo lo que ello implica.

Primero fue el verbo...: La herramienta

La relación entre lenguaje e Internet constituye el talón de Aquiles de Babels. Por un lado se auto-construye como una red virtual, puesto que Internet es la herramienta que permite la comunicación entre voluntari*s de diversos países. Por otro uno de los objetivos de Babels es la diversidad lingüística y la inclusión de las lenguas “minoritarias–minorizadas”.

Esto nos lleva a buscar cómo se da esta relación.

“Internet no es ni una utopía ni una distopía, es el medio en que nosotros nos expresamos –mediante un código de comunicación específico que debemos comprender si pretendemos cambiar nuestra realidad.” (Castells, M. 2001:21)

En este sentido para l*s voluntari*s de países pobres, donde el acceso a Internet es parte de la exclusión a la que están sometid*s, comprender el código de comunicación específico del cyber espacio es difícil. Más allá de las barreras lingüísticas que puedan existir.

“La creencia en un “ágora global” por mediación de las técnicas de comunicación no ha dejado de alimentar la esperanza en una salida de la espiral de pobreza, injusticia y violencia.” El internauta tipo, puede leer, es un hombre menor de treinta y cinco años, titulado superior, con elevados ingresos, que vive en la ciudad y habla inglés. (Mattelart, A.2002:94–95)

Lo que nos lleva a pensar en la viabilidad de los discursos, así como en la capacidad de transformación que tiene Internet.

Para much*s el proceso de incorporación a la red Babels ha sido un proceso de aprendizaje de una nueva forma de comunicación, donde la mediación de la herramienta, la sustitución de la oralidad por la escritura y la interacción inter-cultural nos ha llevado a buscar formas discursivas nuevas para evitar el “desentendimiento” que mencionaba anteriormente.

Much*s babelit*s asumen prácticas discursivas que terminan por reproducir lo que se busca transformar.¹⁰

Mirándonos al espejo

Si comparamos la participación en las Asambleas de Babels–Latino América que ocurrían al final de la jornada en el FSM POA/05 con la participación de l*s babelit*s American*s (residentes) en los foros en línea por ejemplo, vemos cuán difícil resulta para la mayoría seguir y participar de estas discusiones.

Estas reuniones–asambleas fueron promovidas como instancias de encuentro y promoción de la red en el Continente, con miras al siguiente foro: FSM–Policéntrico¹¹

10. “... todos debemos hacer un esfuerzo para redactar nuestros mensajes al menos en 2 idiomas. Si no puedo o no tengo el tiempo suficiente para componer un correo bilingüe, simplemente me abstengo de enviar cualquier mensajes...” (traducción mía)

11. En el año 2006 como un segundo intento de transformar la centralidad de Porto Alegre que albergó casi todos los FSM, se realizó el FSM en 3 ciudades alter mundialistas Caracas, Bamako y Karachi. En dicha oportunidad participé en la organización de la red para el FSM– Caracas/06.

que necesita a varios equipos Babels organizando la participación de l*s voluntari*s en cada uno de los eventos.

En la búsqueda de otro mundo posible, europeos y americanos confluyen en su participación.

Babels ha tenido dificultades para implicar a voluntari*s de África o Asia.

Pienso que la afinidad en los discursos responde a afinidades culturales, donde Babels se construye en la occidentalidad¹² mayoritaria de sus participantes, lo que nos llevaría a reflexionar sobre las implicaciones y repercusiones de nuestras prácticas en la construcción de “Otro Mundo Posible”

Todo espacio colectivo supone una configuración de pautas identitarias a partir de un complejo simbólico que lo constituye, en una relación dinámica y variable. La identidad cultural entendida en estos términos es un nivel esencial al interior de la vida social de una comunidad, tanto en su estructuración hacia adentro como hacia fuera.

En este sentido W. Mignolo plantea, haciendo referencia a la construcción de la identidad “Americana–occidental” que el ““...hemisferio occidental” y “nuestra América” son figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico, pero no del imaginario amerindio (en el norte y en el sur), o del imaginario afro–americano (...) fueron imaginadas como lugar de pertenencia y el derecho a la autodeterminación (...) “hemisferio occidental” fue la necesaria marca distintiva del imaginario de la conciencia criolla (blanca), post–independencia (...) La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglo–sajona, la negación de “Europeidad” puesto que ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos, pero distintos a los amerindios y a la población afro–americana.” (Mignolo, W.;2000:68–69)

62 Es por ello que cuando buscamos entender qué motiva discursos acalorados y manifestaciones de enojo y frustración, surge la idea de que esta red como toda organización social no escapa en su configuración, a reflejar las representaciones y prácticas de l*s individu*s que la construyen. Por lo que las diversas interpretaciones sobre “cómo hacer” para construir “Otro Mundo Posible”, o al menos facilitar tal proceso, generan quiebres y rupturas muchas veces de difícil re–asimilación.

Pero como plantean Deleuze y Guattari: “*Individuos o grupos, estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicas, trópicos, husos que no marcan el mismo ritmo y que no tienen la misma naturaleza. Líneas que nos componen (...) O más bien paquetes de líneas, puesto que cada tipo es múltiple. Uno puede interesarse más por una de esas líneas que por las otras, (...) algunas nos son impuestas desde fuera, (...) Otras nacen un poco por azar; (...) Otras deben ser inventadas, trazadas(...)si es que somos capaces de ello, y sólo podemos inventarlas trazándolas efectivamente, en la vida...*” (Deleuze, G.; Guattari, F.2000: 206)

Es en este proceso que se construye la red y su diversidad, donde algunas de esas líneas que atraviesan a los grupos locales de Babels construyen en su territorialidad.

La proximidad entre individu*s, las posibilidades de juntarse en un bar a conversar sobre las discusiones y entretelones de la red, tejen un mapa de líneas que se mueven a ritmos diferentes y navegan entre la espacialidad virtual y “real”.

Por lo que la definición de algunos “somos una red virtual” cae por tierra cuando las afinidades y posturas se vinculan al conocerse o haberse conocido en instancias “cara a cara” como plantea Goffman. (1997)

Ctrl+Alt+Supr: ←

12. Considerando como occidentales al grupo de Latino–americanos que participa activamente de la red.

La diversidad como línea de fuga

Por un lado la red busca la horizontalidad y la inclusión, yo diría que intentando romper con los esquemas (que tod*s tenemos interiorizados) que no nos permite ver que cuando apelamos a sistemas “representativos” usamos esquemas mentales que nos minorizan: Ya que alguien (el padre) se hará cargo de tomar las decisiones que yo no quiero tomar y además se hará cargo de los resultados de tales decisiones.

Por otra parte para muchos las interacciones personales son fundamentales en la construcción de la red. Pero “...considerar que la sociabilidad virtual no es posible sin un soporte material, es decir, que no es posible sin la seguridad del encuentro cara a cara, imposibilita la comprensión de los universos relacionales y emocionales que emergen en la Red. En la medida en que las pautas de relación instauran un orden de convencionalidad, las identidades construidas en la Red adquieren el valor simbólico necesario para generar procesos de sociabilidad, en los cuales los límites entre lo real y lo ficcional ceden, configurando de esta manera un eje emergente de vivencia emocional.” (Mora Castañeda, B. 2003)

De esta forma la dicotomía espacio virtual–espacio real genera representaciones divergentes sobre los significados de Babels.

Pero en esta búsqueda de inclusión, horizontalidad y diálogo; transformar las prácticas del dominado termina generando agujeros negros en el mapa de la red.

Siguiendo a Bourdieu: “Cuando los dominados aplican a lo que los domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de conocimiento son, inevitablemente, unos actos de reconocimiento, de sumisión.” (Bourdieu, P. 1999:26)

Para much*s resulta difícil incorporar el significado de las prácticas de inclusión y horizontalidad, las pautas de interacción están estructuradas y estructuran sobre esquemas interiorizados, donde las asimetrías se naturalizan y la subversión de éstas resulta insoportable o es vista como caótica.

Donde la lucha discursiva en el cyber espacio deja en evidencia estas lógicas internas de cada integrante de la red y el aprehender a reconocer las líneas de fuga que nos llevan al diálogo deseado se convierta en “la tarea”.

Lo que he intentado con este recorrido discursivo ha sido iluminar tramos del rizoma “Babels” que se está gestando dentro del proceso Foro Social Mundial. Así como mostrar la imagen reflejada en mi mirada de las líneas de Fuga que pueden transformarse en líneas de muerte o en nuevas construcciones arborescentes; que para el caso es igual.

Bibliografía

- 1996 APPLE, René, MUYSKEN, Pieter. *Bilingüismo y contacto de lengua*. Editorial Ariel S.A. Barcelona.
- 1999 BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Editorial Anagrama S.A. Barcelona.
- 2000 ——— *Cosas dichas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- 2002 ——— *Pour un savoir engagé*. Texto inédito publicado en: Le Monde Diplomatique. Febrero 2002. <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/02/BOURDIEU/16120> Acceso 09/10/2004.
- 1988 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-textos. Valencia.
- 2001 CASTELLS, Manuel. *La galaxia Internet: Reflexiones sobre internet, empresa y sociedad*. Ediciones Debolsillo. Barcelona.

- 1997 GEERTZ, Clifford. *La interpretación de la cultura*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- 1998 IRIGARAY, Luce. *Ser dos*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- 2005 LANDER, Edgardo *La dimensión de nuestra responsabilidad*. En: “Hacia el Foro Social Mundial / América Caracas enero 2006”. www.forumsocialmundial.org.br –Acceso 30.06.2005
- 2000 MIGNOLO, Walter D. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho*. En: LANDER, E.(comp.) “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”. Ed. CLACSO–UNESCO. Bs.As.
- 2003 MORA CASTAÑEDA, Belvy. *Rituales de simulación y sociabilidad virtual. Una aproximación a los procesos de construcción de emociones en la Red*. Revista TEXTOS de la CiberSociedad. 2. Temática Variada. Disponible en <http://www.cibersociedad.net> Acceso 25.07.2005.



El reciclador marginado

Un análisis sobre la percepción de los residuos y los clasificadores informales

María José Lombardi

RESUMEN

El presente artículo pretende analizar la percepción que tiene la sociedad en general, con respecto a los residuos sólidos urbanos y el conflicto que se crea entre ésta y los clasificadores informales. Se buscará analizar cómo la percepción que cada uno de estos actores tiene sobre los residuos influye en la creación de un estigma hacia los clasificadores y la actividad que realizan. Esta imagen estigmatizada del clasificador, es lo que genera que los mismos no se identifiquen como tal, manifestando en su discurso la intención de obtener un trabajo más digno, aunque en la práctica continúen con esta actividad, frente a la oportunidad de otras opciones laborales.

65

ABSTRACT

In this article it is tried to analyze the perception that society has about urban solid waste and the conflict that's arise between this perception and the scavengers. It will try to discuss how the perception that each of these social actors has about waste, influence in the creation of a social image that stigmatize the scavengers and their labor. This kind of collective stigma to scavengers, is what made that they don't recognize themselves such as that. They always show in their speech the purpose of find another dignifying job, either in practice they choose scavenging, when other labor options can be found.

Introducción

La actual Sociedad de Consumo y del “úselo y tírelo”, deja restos no aprovechados que son eliminados como residuos. Se podría pensar que son eliminados porque carecen de utilidad; pero eso es así para el propietario de esos residuos, para quien los eliminó. En muchos casos, esos residuos vuelven a cobrar valor a través del reuso o reciclaje.

Desde hace años, el reciclaje de residuos es sustentado en Uruguay, a través de la recuperación informal que realiza un sector marginado de la población, el cual encuentra

en esta actividad su forma de subsistencia. Los clasificadores de residuos, conocidos popularmente en Uruguay como hurgadores o “carritos” –debido al medio de transporte que utiliza para la recolección–, recolectan de manera informal los residuos sólidos urbanos desechados por otros, los clasifica para abastecerse de lo útil y vender lo de valor reciclable o reusable al mercado. El término “clasificador” se refiere sólo a la función de clasificar –y en este sentido es incorrecto– pero es el que consideraré ya que es el término con menos connotaciones negativas.

Percepción de los residuos: basura para unos, tesoro para otros

Por definición, los residuos son “...los restos de las actividades humanas, considerados por sus generadores como inútiles, indeseables o desechables”. (ADAN, s/d:23)

La basura, es “...aquello que desechamos por viejo, roto, en mal estado, inútil, contaminante quizá y que depositamos en la calle, en la puerta de nuestras casas, o que simplemente arrojamos lejos de nosotros” (Casabona, 2000).

A lo largo de la historia contemporánea, los residuos han sido considerados un problema, y por lo general siempre se han depositado distante de los ojos. Los residuos se acumulan rápidamente como si fuesen producto de “consumo”, del “estilo de vida”, de manera anónima, sin especificarse el sujeto. (Rodrigues, A. M., 1998). En nuestras sociedades, no existe por lo general una cultura de minimización o reciclaje de residuos. Por lo general, las políticas públicas en torno a los residuos son siempre las mismas: sacarse de encima lo no deseado, eliminar de la vista los residuos manteniendo limpia la ciudad, colocando modernos contenedores y mobiliario urbano, creando nuevos vertederos –ni siquiera rellenos sanitarios–, en la periferia de la ciudad, etcétera.

66 Si bien, en cierto nivel, los residuos tienen valor económico, estos se producen para ser eliminados de su contexto de producción. Los residuos, en principio, no satisfacen ninguna necesidad de sus productores, teniendo como único fin su eliminación.

Sin embargo los clasificadores recuperan los residuos, haciendo que éstos vuelvan a tener un valor de mercado, sin que sus productores directos tengan necesariamente ningún interés económico en su destino final.

El reciclador marginado

El hecho que el clasificador viva y sobreviva de los restos inútiles ajenos, de lo que el otro desprecia, le genera un problema, ya que se produce un nivel de identidad entre éste y un tipo de materia no deseada, sucia. Esto genera en el clasificador un sentimiento de vergüenza hacia la actividad que realiza. Es común cuando se inician en la actividad el sentir pudor de que los demás lo vean revolviendo la basura, y el miedo al insulto, rechazo social y persecución policial.

El rechazo de la sociedad hacia la basura, le genera al clasificador –quizás más a nivel inconsciente– un estigma, en términos de Goffman (1989). Este autor define el “estigma” como un atributo indeseable socialmente, altamente desacreditador, que puede ser un defecto, falla o desventaja. Éste es construido en relación a determinados estereotipos y marcas que se crean a partir de la diferencia entre el nosotros –los “normales”– y el otro estigmatizado. Es así que quien tiene un estigma se encuentra en una situación donde no está habilitado para la aceptación social plena. En general el clasificador no es aceptado por la sociedad ya que realizan una tarea que no es digna del hombre: trabajar y sobrevivir de la basura.

Por lo general, los estereotipos que la población montevideana se construye con respecto a los clasificadores son de tipo negativos, son prejuicios que se crean durante

la interacción que se da en el medio urbano entre los clasificadores y el resto de la sociedad. a partir de la diferencia con el “otro”, la sociedad construye un imaginario con respecto a quién es ese “otro”, el clasificador. Según Agnes Heller (en Sinisi, 1998), los prejuicios son generalizaciones que se crean, por un lado asumiendo estereotipos o esquemas elaborados de antemano, y por otro, se adquieren a través del medio en que crece el individuo. Los prejuicios, como categorías de pensamiento socialmente aceptados dentro del grupo, favorecen o justifican medidas discriminatorias, manteniendo, contrariamente, la cohesión de la identidad “nosotros”, ante los sujetos objeto de la discriminación.

En el imaginario social de los montevideanos, predominan estereotipos que ubican a los clasificadores en lo más bajo de la sociedad: se dice que los clasificadores generan basurales en la vía pública y ensucian las calles cuando rompen las bolsas de residuos; son ladrones, utilizan el carro para robar; entorpecen el tránsito, andan con los carros a contramano y no permiten la libre circulación de los otros vehículos; maltratan a sus caballos; hacen trabajar a sus hijos menores en lugar de mandarlos a la escuela. No se percibe ningún beneficio en esta actividad, ni siquiera el ambiental, a pesar de integrar la cadena productiva del reciclaje. Por lo general, la sociedad no se cuestiona qué es lo que ocurre luego que el clasificador junta la bolsa de basura, cómo es que sigue el proceso; se lo ve al clasificador como alguien que junta basura para vivir, sin tener presente el beneficio ambiental que genera esta actividad.

Esta categorización negativa de la sociedad frente a los clasificadores y la visión de que son molestos, que suelen robar, que entorpece el tránsito y que ensucia la ciudad, incide significativamente en los procesos de construcción de su identidad.

Según Goffman (1971), el medio social establece las categorías y los atributos de personas que se pueden encontrar en ella, creando así una “identidad social virtual”, la cual muchas veces se contrapone a la “identidad social real” que de hecho tiene la persona. Cuando nos encontramos frente a un extraño, es probable que las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla la persona y cuáles son sus atributos, es decir su “identidad social”. Cuando hay una discrepancia conocida o manifiesta entre estas dos identidades y se daña la identidad social real, se aísla de la sociedad y de sí mismo a la persona, de modo que pasa a ser alguien desacreditado frente a un mundo que no lo acepta.

Es entonces, que la identidad social virtual que se crea la gente es la de que el clasificador realiza una actividad denigrante que no debería existir. Por lo contrario, la identidad social real del clasificador en cuanto a su trabajo, es que de esa actividad sobrevive y es gracias a ésta que puede alimentar a su familia. Esa identidad virtual que reciben del entorno social con respecto a esa actividad “sucio y denigrante”, ese rechazo y la falta de reconocimiento por lo que hace, crea en el clasificador una identidad estigmatizada, o quizás se podría hablar de una no-identidad como clasificador y como trabajador. La sociedad reconoce al clasificador como una persona que subsiste de la basura, pero no lo reconoce como trabajador; es en este sentido que hablo de una falta de identidad del Clasificador-trabajador.

Esta identidad estigmatizada o no-identidad de clasificador-trabajador, se refleja en el propio clasificador, en el hecho de no llegar a aceptar su actividad como un trabajo. La enorme mayoría de los clasificadores demuestran no desear su trabajo. La mayoría de los clasificadores no reconocen su labor como un trabajo igual que cualquier otro, sino que lo ve como una “actividad” que debe llevar a cabo por extrema necesidad. Constantemente demuestran el deseo de, en un futuro, realizar otro tipo de actividad, negando incluso la posibilidad de que sus hijos hereden el trabajo de clasificador.

Como señala Castel (en Baraibar Riveiro 2001), lo que funda la dignidad social de un individuo no es necesariamente el empleo asalariado o el trabajo en general, sino su utilidad social, esto es la parte que el individuo toma en la producción de la sociedad. La diferencia que existe con el otro como trabajador, como alguien que hace algo útil por la sociedad, no es reconocida en este caso. La visión negativa que la sociedad en general tiene con respecto al clasificador, provoca que éste sienta que realiza una actividad que parece absolutamente sin sentido –únicamente les da un beneficio personal de carácter económico–. Frente a la sociedad, su tiempo y su esfuerzo, y en consecuencia él mismo, no valen nada.

Un individuo reclama estima en función del papel que ejerza en la sociedad y según como desempeñe dicho papel, de esto depende su honor. En el caso de los clasificadores, al no haber un reconocimiento de su papel para la sociedad, su honor se viene abajo y por lo tanto su autoestima y su dignidad. A esto se le suma el hecho de trabajar y subsistir de las sobras y basura de los otros, y por estar enmarcado en un contexto de marginalidad, pobreza, informalidad y, la gran mayoría de las veces, explotación.

Es cierto que la actividad se desarrolla hoy en día en pésimas condiciones de salubridad, pero si se plantearan programas estatales donde se promoviera este trabajo con las medidas sanitarias y ambientales adecuadas, se convertiría en una tarea digna para el clasificador y muy beneficiosa para la sociedad: el reciclaje de residuos es realmente necesario en esta sociedad de consumo que genera cada vez más y más residuos y ya no tiene dónde depositarlos.

Bibliografía

- 68 ADAN. s/d – Manual de gestión integrada de la basura municipal, Caracas.
- BASINI, José. 1997– La cantera y sus habitantes. Imaginarios y representaciones en torno o la basura en dos poblaciones de Montevideo y Río de Janeiro, Ponencia de la II Reunión de Antropología del Mercosur, Piriápolis (inédito).
- CASABONA, Victoria. 2000– Buenos Aires: las calles de la desigualdad, en Congreso Virtual Naya 2000, en Revista virtual “Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología”, setiembre 2000, Buenos Aires. <http://www.naya.org.ar/index.htm>
- FERRANDO, Jorge; MARINONI, Mirtha. 1985 – Algunos mitos en relación a la marginalidad, en “Psicología del Marginado”, IPRU, Montevideo.
- GOFFMAN, Erving. 1971 (1959)– La representación de la persona en la vida cotidiana. Ed. AMORRORTU, Buenos Aires.
- GOFFMAN, Erving. 1989 (1963) – Estigma. La identidad deteriorada. AMORRORTU, Buenos Aires.
- HARARI, R., et.al. (comp). 1974 – Teoría y técnica psicológica de comunidades marginales, Ed. NUEVA VISION, Buenos Aires.
- LOMNITZ, Larissa de. 1986 (1975)– Cómo sobreviven los marginados, Ed. SIGLO XXI, México.
- PNUD-ONU; IMM. 2000– Uselo y tírelo...para que otros lo reciclen. Montevideo.
- RODRIGUES, Arlete Moisés. 1998 – Produção e consumo do e no espaço: problemática ambiental urbana. Ed. HUCITEC. São Paulo.
- SINISI, Liliana. 1998 – Todavía están bajando del cerro. Condensaciones estigmatizantes de la alteridad en la cotidianidad escolar, en 1º Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, octubre de 1998, en Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología (Naya), Buenos Aires. <http://www.naya.org.ar/index.htm>



¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria?

L. Nicolás Guigou

“El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una citación à l’ordre du jour; pero precisamente del día final”.

Walter Benjamin, Tesis de filosofía de la historia.

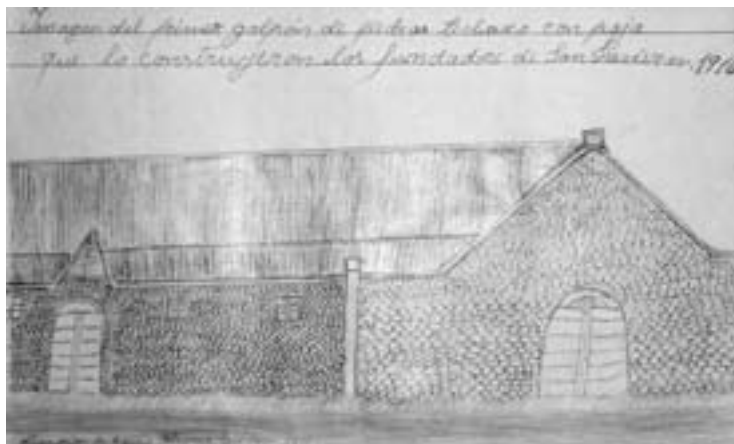
71

En este trabajo intento anudar diversas temáticas que se han ido elaborando a partir del trabajo de campo que vengo llevando a cabo en la Colonia San Javier (Dpto. de Río Negro, Uruguay).

Los núcleos temáticos tienen que ver con algunas preocupaciones en torno a la imposición de una suerte de identidad nacional totalizadora, y las labores performáticas de los sujetos que poseen tradiciones culturales singulares (y singularizadas)

El dibujo reza arriba:
“Imagen del primer galpón de piedras techado con paja que lo construyeron los fundadores de San Javier, 1916”.

Abajo la firma indica:
“Memorias de Basilio Ostroujov Culñev-1993”.
(Ostroujov, 1993).



y que señalan otros tiempos y otros espacios, más allá (o más acá) de las narrativas homogéneas y sacralizadas del Estado–Nación.

Estamos pues, en la máquina del tiempo, la religión fundante (para el caso de San Javier), y la pluralidad de memorias, que se constituyen en múltiples trayectorias, conflictivas, azarosas, y profundamente signadas por cristalizaciones de sentido, que muestran –una y otra vez– a las memorias en diversos niveles de conflictividad.

Pero tal vez la temática del conflicto sea una de las modulaciones de la memoria: se trata pues de ir directamente a esa conflictividad.

Por eso hacemos referencia a un anudar que se ha ido elaborando.

No está pues en un locus de reflexividad autónoma del antropólogo, ni tampoco en la acción de dar la voz a aquellos que no tienen voz porque sí la tienen. Con todo, no hay pues que desconocer una cierta labor de restitución. ¿Pero restitución de qué?

Ha habido en las exposiciones de la antropología objetivista, el intento de transformar las diversas narrativas en cosas, en meros objetos a disposición del investigador.

De esta forma, el narrador viene a ejemplificar las afirmaciones del antropólogo: breves notas demostrativas que quedan subsumidas a un saber mayor y abarcativo.

Esta modalidad extractiva de algunas antropologías, podría considerarse tal vez, como una de las tantas formas de despojo a las que están sometidos los sujetos “antropologizados”, en particular cuando se trata de voces que a pocos les interesa escuchar. Ahora bien, contra ese desinterés, es que adviene la necesidad de restitución, en la medida que en esa discontinuidad, en esa pérdida del narrar, en esas destituciones de la memoria, en esa progresiva anulación de los sujetos que narran, toda una política está en juego.

Las memorias de los que viven y han vivido, atentan contra un “presente permanente” que lo que hace es fagocitar el pasado, interrumpir el arte de narrar –ese arte del tiempo fuera del tiempo– y particularmente, anular las transversalidades intergeneracionales. De este modo, la “cita secreta”, entre las generaciones anteriores y la nuestra, esa cita que tanto preocupaba a Benjamin, queda apenas como una amenazante –y por eso, siempre postergada– posibilidad.

72



Más memorias dibujadas con la firma “Memorias de Basilio Ostroujov Culñev”.

* * *

De Ana me siento muy cerca, casi conmovido.

Sus manos son enormes, huesudas. Hay muchas manos así, en San Javier. Sus ojos que no ven están llenos de vida. Con más de noventa años, porta su vejez de una manera extraña, tan alejada de la degradación de los viejos – curiosa destrucción de los viejos en un país de viejos– y es feliz contando.

Vive en una pequeña casa rusa de barro, que tiene tantos años como ella.

Alguien pues que ha llegado con sabiduría a su vejez.

El tiempo de Ana es otro tiempo. La espacialidad de su ceguera también.

Ana mira para adentro y canta una canción para niños en ruso:

“Se volaron, se volaron, en la cabeza se sentaron...”

Ella llegó muy chica al Uruguay, de su lejana Rostov, junto a una muchedumbre de seguidores de la corriente religiosa “Nueva Israel”, perseguida por el zarismo y la Iglesia Ortodoxa Rusa.

Hablamos mucho de Basilio Lubkov, el líder religioso de la comunidad, de la fundación de la Colonia en 1913 y de la posterior vuelta de Lubkov –seguido por un conjunto de acólitos– a la URSS.

El tema de la muerte de Roslik aparece de manera inevitable:

“Como mi marido trabaja en la policlínica. ...Él (Roslik) venía siempre a preguntar quién estaba enfermo, qué le hacían, dónde lo mandaban, qué enfermedad, que se yo... Sabía todo.

Venía de noche a veces hasta tarde estaba... Yo me acostaba y ellos estaban conversando siempre. Valodia... cómo no lo voy a conocer.

Era buenazo, un pedazo de pan (...) Lo envolvieron... Mintieron que él traía armamento de la Argentina y escondía ahí... En Barranca –le decían “Cueva del Indio”–, unas grutas, este, unos cerros de toscas, decían que las escondía allá. Y él nunca fue a la Argentina, nunca... Mintieron. Y bueno, lo llevaron preso. Y no quería hablar. ¡Qué va hablar! Dicen “lo mataron porque no hablaba”. Qué va hablar si no sabía nada. ¿Cómo va a mentir, no? Hablar sí. Hablaba lo que preguntaba la policía allá en Fray Bentos. Y lo que no sabía ¡qué iba a hablar! Dicen “lo mataron porque no habló”. Qué iba hablar. ¿La mentira esa que lo envolvieron? Mintieron a troche y moche. Mentira de la gente...de la gente de acá nomás...le tenían rabia, de locos que son.

Era buenazo, un pedazo de pan. Cuando iba al cementerio, iba siempre al Panteón de él. Iba al Panteón de la Scorina también.”

Es una larga historia, un hilo de memoria que Ana va tejiendo bajo diferentes ritmos. El nombre de Scorina abre otro espacio de la memoria. Hacia –en el tiempo cronológico– unas décadas atrás:

“Algunos se juntaban, tenían su Comité. Quedó la casa y mataron a una mujer los policías. Julia Scorina... Quedó el hijo... La mataron los policías. Hicieron una gran conferencia acá en San Javier. Estaba la Policía tiroteando por ahí. La mataron los policías (...) Cuando vino la policía yo no fui. Julia Scorina era una integrante del Partido Comunista...Había una conferencia muy grande. Acá cerca nomás, en San Javier. Mucha gente había... Y había unos policías que sabían hablar en ruso...

Entre los rusos aprendieron... de acá, nomás... ¿Cómo era que se llamaba? Juan Carlos Martínez. Juan Carlos Martínez. Hablaba, cantaba ruso, aprendió de los rusos. Cantaba. Ellos estaban ahí... como lo mandaban siempre, como no entienden los otros, idioma uruguayo nomás, no entienden ruso lo mandaban a todas partes lo mandaban a él. Dicen: “Va para enterarse de algo”. Hacía espionaje. Y el hermano de él era Comisario... Amado Martínez. Era una conferencia de los comunistas. Y ahí mataron a Julia Scorina.

Cuando ella empezó a hablar, ella subió al palco y ahí nomás la mataron...”

Los tiempos se yuxtaponen en la narrativa de Ana. Podríamos hablar del historiar: la muerte de Julia Scorina en la década de los '30, la muerte de Roslik en la década de los '80. Pero Ana no se confunde. El tiempo vacío y homogéneo que indica Benjamin como escritura enferma del historiador, no está presente en la trama de su memoria.

Cuando hablamos de los militares y de su accionar en San Javier, Ana me sorprende con la pregunta: “¿estos últimos?”.

Ana se acuerda de varias veces de policías y militares. Ahora me cuenta de “estos últimos militares”, del cotidiano en San Javier:

“... Estaba brava. Agarraban y metían a cualquiera y mentían y todo... El que no le servía (...) Porque nadie les hacía caso. Nadie. Todos callados... todos le tenían miedo, la población...”

A él (Roslik) lo llevaron. Lo molestaban. Nunca fue a la Argentina, nunca trajo armas, no precisaba. Lo mintieron nomás. Lo mandaron a la muerte.”

“Lo mandaron a la muerte”. Mandar a alguien a ese otro espacio, a la muerte. “Lo mandaron a la muerte”. Con esa poética minimalista de la muerte, con esa frase, nuestro diálogo hace una pausa profunda. Ana mira sin mirar con sus ojos ciegos hacia la ventana. O tal vez mira ese otro tiempo – el tiempo del terror– apenas narrable. Sigue un silencio poblado de gestos delicados, como protegiendo –tal vez exorcizando– el tiempo de la muerte, del terror.



Otra obra de Basilio Ostroujov Culñev, ahora en homenaje al fundador de la Colonia San Javier (Ostroujov, 1994).



Fragmentos para la invención de pasados

Lic. Mario Consens

RESUMEN

Los pasados constituyen la base de los proyectos sobre valoración patrimonial, raíces, identidades y ciudadanía. En Uruguay esas bases se han desnaturalizado y substituido con textos, objetos y discursos ajenos a la esencia y sin autenticidad. Los penosos resultados se manifiestan desde los festivos días de patrimonio a los desacertados textos de enseñanza. Lo que da pie a un intermedio de invenciones, ingenuo y otras veces politizado.

75

ABSTRACT

Past are on the basis on every project about heritage, roots, identities and citizenship. In Uruguay these basis were substituted by texts, objects and speeches strange to their essence and authenticity. The embarrassing results can be seen in the festive "Heritage Day" or misstated teaching texts. What gives ample area to candid or politics inventions.

Introducción

La identidad nacional uruguaya, utopía que jamás se definirá, surge confusa entre pasados, distintos presentes y apetecidos futuros. Mana conformada por miríadas de imágenes, sentimientos, acciones, respuestas colectivas e individuales, institucionales e interacciones con otros grupos, comunidades y naciones. Las confusiones, ambivalencias y ambigüedades con las cuales la sociedad uruguaya hoy se aproxima a reconstrucciones identitarias, no puede ser más atribuida a su relativa juventud, sino fundamentalmente al desconocimiento y las carencias educativas sobre nuestros orígenes científicos, y a la asombrosa mitificación que hicimos de los pasados reales (Leach, 1983:9).

Los uruguayos conceptualizamos y operamos la cultura no como un legado, como una continuidad producto de acumuladas acciones sociales y políticas realizadas desde nuestra independencia. Y además porque en Uruguay la cultura emerge, principia, después de cada elección nacional bajo las subjetivas percepciones e intuiciones de quienes asumen apetecidos cargos políticos. En una competencia en la cual rivalizan por ser considerados los obstetras de turno.

Hemos estado así renovando “culturas nacionales” en los más variados e insólitos ámbitos físicos, geográficos, intelectuales, tecnológicos, y también en muchos supuestos y otros tantos ficticios. Se han utilizado acríticamente los pasados que nos hemos construido, arrancándoles aisladas anécdotas como válidas referencias para justificar las acciones en nuestro presente. Algunos de esos pasados se extienden hoy en cifras difíciles de conceptualizar por los uruguayos. Más allá de citar números, ¿qué vínculo tienen hoy los uruguayos con los quince mil años de actividad humana en Uruguay, o los violentos cambios climáticos y medioambientales que hace ocho mil años afectaron más de 80 generaciones de seres humanos en este territorio? (Consens, 2003)

Esas son cifras. Apenas cifras que hacinan y ocultan sociedades y culturas en dimensiones que hoy nos son ininteligibles. Quizás si en vez de quince mil años de culturas indígenas en Uruguay, mencionáramos seiscientas generaciones ¿tendrían acaso los aborígenes más realidad para nosotros? (Consens, 2004).

Ninguna cultura abarca, absorbe, integra en su conciencia individual, más de tres generaciones atrás. Esa es su medida de certidumbre. De allí en más recrea la intemporalidad. Unas la expresan a través de los tiempos míticos, que sabemos poseen la facultad de conceder el retorno de los héroes y renovar (re-vivir) la existencia de la comunidad. Nuestra cultura occidental se ha sometido al concepto inflexible del tiempo lineal y direccional, lo cual afianza la definitiva pérdida de las raíces. Es así que recurrimos a los monumentos y las conmemoraciones, no para recordarlas, sino para re-enterrarlas como acontecimientos irrepetibles. Lo hacemos no sólo a través de prácticas sociales, sino que usamos marcos legales en forma selectiva. Como la aplicación que se ha hecho de la obsoleta Ley del Patrimonio en plena vigencia legal hoy, y reiteradamente violada administrativamente en los últimos tres quinquenios.

76

Fragmento 23: Clasificaciones

Construimos historias: que decimos son nuestras genealogías culturales. Pero al hacerlo, usamos procedimientos curiosos— por no decir maquiavélicos— para construirlas. Entre las que aquí señalamos es que se hacen utilizando apenas fragmentos de las realidades: cuando acaso se dispone de realidades.

¿Qué pasados nos hemos inventado y apreciado?

Algunos son físicamente perceptibles: son materiales. Se usan para construir, reconocer y custodiar identidades. Pero los pasados esenciales son intangibles. Para los primeros, hemos creado una abrumadora estructura cognitiva estructurada en ordenadas estanterías, que nos permite acumular fragmentos de esos pasados de acuerdo a rígidas y obsoletas formalidades; y también por impuestos volubles y esporádicos intereses políticos y económicos.

Ello genera un monumental cambalache de objetos saturados de rarezas, extravagancias, incongruencias y anomalías. Ellos colman nuestros museos—depósitos, por atribuirseles “valores culturales” según heterogéneas propuestas. En las cuales muy raras veces se establece su autenticidad (característica esta primigenia para su admisión y posterior valoración patrimonial). Lo humano (y no apenas sus expresiones materiales) queda así clasificado de acuerdo a órdenes de complejidad técnica y de perimidos estereotipos de productos raciales. Y más grave aún desde la perspectiva

educativa (que implica a los adultos en los objetivos museísticos) es que éstos nos presentan en perverso juego, historias lineales y “lógicas” que jamás acontecieron (Trigger, 1984).

Estas descomunales acumulaciones de objetos y sin fundamentos, permite su posterior manejo con fórmulas simplistas. Que tienden –no a obtener conocimiento–, sino apenas confrontar con lo que señalan los aportes científicos y a crear o mantener “chacritas de poder”. Esas fórmulas son ingenuamente asimiladas por algunos gobernantes y funcionarios, a realidad. Y bajo maquillajes pomposos como “propiedad social”, “patrimonios comunitarios” y el actualmente más explotado de “turismo cultural” se licuan los patrimonios reales, y se ficcionan aquellos que sólo son percibidos por algunos iluminados que afirman poseer cualidades chamánicas o étnicas.

Esos procesos producen e introducen estereotipos. Que son los conceptos con los que hoy nos manejamos. La más evidente y notoria virtud de los estereotipos, es que son identificables apenas dentro de clausurados contextos, donde son reconocidos a través de enunciados implantados dentro del sentido común (al que apenas acceden esos “iluminados”), y por lo tanto la sola mención de las palabras que identifican los estereotipos, daría solidez al texto. Entendemos pertinente subrayar lo que Barthes establece al respecto: “*Un estereotipo es una palabra que se repite sin ninguna magia, ningún entusiasmo, como si fuese natural, como si por un milagro esa palabra recurrente fuera adecuada en cualquier momento por disímiles razones, como si acaso la imitación no fuera sentida como imitación*” (Barthes, 1973:66).

Con estereotipos hemos blindado pasados, etnias, expresiones sociales y supuestos valores culturales con imágenes atemporales e hipócritamente universales. Utilizadas como soporte de múltiples debates que hacemos sobre “la” cultura: en el pasado y en el presente.

Nuestros textos de enseñanza son ejemplos vívidos de estas propuestas simplistas. No son los únicos, dado que las acciones “culturosas” emprendidas por quinquenales gobernantes, han permitido que se hayan licuado (para utilizar una referencia poética) sigilosamente –pero hasta hoy impunemente– objetos y colecciones de los pasados reales, en los depósitos–museos.

Estos estereotipos sumados a la carencia de perspectivas de lo que implica emplearlos, nos permite en mayo del 2006 observar atónitos cómo la Universidad de la República subraya que a partir del año próximo, en los formularios de ingreso a dicha institución, se introducirá una pregunta por la que el solicitante, deberá identificar la “raza” a la que pertenece.

Seamos concisos: este es un vocablo producto de paradigmas de justificación de un eurocentrismo imperialista. Luego de su abandono a principios del siglo pasado, fue reintroducido en 1933 por el nacional socialismo de Alemania para justificar la pureza de una (nuevamente inventada) raza aria. Raza es un vocablo rechazado por las Naciones Unidas, combatido en múltiples reuniones de la UNESCO. Se le dedicó un año en el ámbito internacional para enseñar a todas las comunidades las múltiples implicancias peyorativas y degradantes de su uso.

Esta insólita reintroducción del vocablo y su concepto en la Universidad del Uruguay, nos permite ejemplificar –con la desolada carencia de elementales conceptos antropológicos– la recurrencia acrítica a los estereotipos.

Varios factores alientan el mantenimiento de esas imágenes universalizadas y mitificadas. Además de la carencia de formación y el desconocimiento de mínimas e ineludibles exigencias técnicas, sumamos el sostenimiento de un mitificado eurocentrismo (que los países europeos no conocen); una disparatada equivalencia entre evolucionismo biológico y el psíquico; aplicando abstrusas leyes de la economía –como la del mínimo esfuerzo– para explicar conductas culturales. Estos son indiscutidos

axiomas de la construcción del pasado. Las culturas y sociedades que consentimos actuar en nuestro pasado, deben proceder esas conductas “lógicas”.

Claro que acá habría –si acaso quisiéramos reconocerlo– el pequeño problema de la demarcación. Establecer periodos, o sea crear taxonomías, implica básicamente, separar. ¿Qué criterios hemos utilizado para establecer esas divisiones? ¿Qué aspectos se evalúan, o son priorizados para amojonar periodos y épocas? ¿Hemos usado acaso marcadores sociales, técnicos, meteorológicos, temporales, astronómicos, biológicos, culturales, espaciales, ideológicos, jurídicos?

Sí. La desconcertante respuesta es, sí. Hemos utilizado cada uno (y a algunos más, como ser la coerción política–ideológica). Y además, los hemos utilizado mezclándolos. Lo cual en la más profunda filosofía rioplatense, es el principio del “*she igual*”.

Textos

Lo que recuperamos de los pasados son apenas fragmentos: abandonados fragmentos que no han subsistido por sus valores implícitos, sino por ajenos y heterogéneos sucesos e insucesos. Cuando extendemos esos fortuitos recortes a la construcción de pasados que deberían servir para justificar raíces, identidades y valoraciones culturales, nosotros introducimos nuevos elementos de transformación. Ello plantea la dificultad intrínseca de saber que los escritores se expresan a través de códigos análogos y que sus palabras rompen el continuum del que forma parte el o los sujetos de la publicación (Nichols 1981: 47).

Por lo tanto ningún planteo puede hoy integrarlos, taxonomizarlos: recogemos apenas puntuales fragmentos. Dado los muy distintos intereses y propósitos con cada agente impulsa sus propuestas puntuales, y los heterogéneos motivos sobre los que dice –cuando acaso lo hace– fundamentar sus intervenciones, no resulta viable generar ninguna sistematización. Mas aún cuando esta se dice construirse desde el altar de las academias, o desde la contingencia de los cargos políticos. Por lo tanto disponemos apenas de fragmentos. Que tal como emergen, son imágenes contrapuestas, incomunicadas y descompuestas: con esos fragmentos discursivos hoy se construyen y validan pasados y raíces en Uruguay.

En particular, los textos. La historia y la prehistoria uruguaya surgen a través de textos. Los cuales están restringidos por los fragmentos que utilizan, como por el contexto de su creación. El contexto impone limitaciones. Además los textos escritos necesariamente deben ser interpretados por el lector. A plena diferencia de los textos orales que están embebidos dentro del contexto de su emisión, en los escritos, sucede justamente lo contrario: “*sólo son interpretados en contextos diferentes de aquellos en los que fueron producidos*”. Mientras a los orales toda repetición los convierte en una nueva expresión, en los textos escritos (que emanaron ya del contexto) éste necesariamente debe ser ahora imaginado. Y lo que resulta más grave aún, hay quienes sostienen que a través de los textos no existe la posibilidad de acceder al contexto, dado que un texto apenas remite a otros textos. A unos que no pertenecen a aquél que los genera, y a otros previos a su autor. Lo cual genera atractivos planteos acerca de la intertextualidad e incluso la intratextualidad incorporadas en ellos, y admitir que la única materialidad que los textos poseen: es “*la materialidad física de su escritura*” (Viñao Frago, 1999:276).

Culturas en cambio

Entre las reflexiones posibles acerca de estas formas discursivas que utilizamos podríamos preguntar qué obtenemos con esos procedimientos de construir objetos e

identidades, individuos y sociedades. Aseverando además que develamos en ellas la existencia de pautas, que normatizamos bajo los contenidos de disciplinas diferentes las cuales poseen protocolos, técnicas y propósitos distintos. En los hechos éstas son “logias” operadas por los respectivos sacerdotes “ólogos”.

De esta forma, los pasados son estrictamente invenciones parciales y de duración efímera: basta un nuevo descubrimiento de objetos o textos, una interpretación distinta, o el procesamiento de sus datos bajo un paradigma diferente para que se reemplace.

Las culturas en todas sus manifestaciones físicas, simbólicas, biológicas, psíquicas, sociales, religiosas, parentales y sexuales, estructurales y caóticas, son sólo y sencillamente cambio. Existen y se validan a través de los cambios. Lo cual genera una antítesis que viola y profana nuestras construidas realidades taxonomizadas.

Sin embargo es necesario establecer la extensión semiótica del vocablo. ¿Qué es cambio?: desplazarse de su estado original. Una definición que implica que es muy sencillo, pero extremadamente burdo señalar aquí que las culturas cambian. Hay mucho más que develar cambios en la investigación antropológica. Este es un serio reto. Porque para comprender las razones y las tendencias de los cambios culturales, debemos determinar tres variables independientes: dirección, sentido y ritmo.

Las culturas por definición cambian. Y no lo hacen en forma lineal a través de un delimitado proceso, sino que las modificaciones ocurren en saltos: como los cuantos. Al alcanzar un determinado nivel de energía de stress, el sistema cultural se dispara. *“Neither the humans (the basic subjects of our studies) nor the knowledge moves gradually, steadily and accumulative from one stage to the other? It is not a linear process to obtain a style from objects. It is a quantum one: a jump”* (Consens, 2005). Cambian sí: pero sin precisar el sentido del cambio.

¿Pasados reales?

79

Los antropólogos no dudamos que las sociedades inventan sus pasados. Así como también que un suceso (y nunca un fenómeno) es parte de un proceso. Por lo tanto impugnamos los aislados rescates, tanto los acotados en tiempo y espacio, los limitados por mano de obra y carencias económicas, porque no nos permiten recuperar siquiera el potencial de reconocer el todo.

La lectura de múltiples trabajos publicados en las últimas décadas, remiten terca-mente a visiones del pasado elaborados a través de aislados y estocásticos fotogramas de una película, que no conocemos. Pero que en esas propuestas aparece como posible de recuperar y describir. Sin embargo sus fuentes no dejan de ser apenas fragmentos. Bajo esos fragmentos nos permitimos/atribuimos la reconstrucción de culturas, sociedades e individuos. Pero, ¿para qué?

Para introducirlos en nuestras cajas de zapatos. Para que nada se escape del control. Para huir de lo desconocido. Para cancelar el caos. A través de declaraciones internacionales, de normativas nacionales que en nuestra América Latina son de difícil cumplimiento, nos inventamos pasados, fabricamos meta-datos omitiendo los objetos, equalizamos acriticamente los fenómenos en sucesos, establecemos homologías entre fragmentos y procesos, contestamos la atemporalidad de lo simbólico, y nos atrincheramos tras la linealidad construida no por unidades, sino por fragmentos de nuestras conductas sociales. Y aseveramos que ése es nuestro patrimonio.

Exhibir pasados

A los educandos se les obliga a reconocer el pasado a través de forzosas visitas anuales a museos. Más del noventa y cinco por ciento de los artefactos que se exponen en los

museos uruguayos son huérfanos. Están desprovistos de toda relación documentada con los que debieron haber sido sus inherentes relaciones de producción. Ello imposibilita científicamente toda asignación de relaciones con sus contextos de actividad. Lo cual nunca ha sido sin embargo un impedimento para que les asignen cualidades, funciones y simbolismos que sólo los suponedores de turno han podido brindarles (Consens, 2003a: 124). En los brevísimos párrafos (excluí el término “páginas” porque las extensiones de nuestros pasados también fueron recortados) que le dedican nuestros textos de enseñanza a la prehistoria, los artefactos ocupan visualmente gran parte de su superficie para de esa forma crear primero y reforzar luego en los educandos los atributos que ellos les imponían a las sociedades que debieron haberlos utilizado. Una inversión de la verdad, la realidad y el concepto de la materialidad en el patrimonio (Williams, 1960:343)

Los objetos en nuestros museos son fetiches. Son fetiches en la más precisa y documentada acepción que en su inicio le diera Hegel para la cultura africana. O sea que el fetiche es expresamente el objeto del Espíritu que no participa de la Idea. Es apenas un objeto que no puede ser contestado, criticado, negado en relación a una verdad porque ésta se encuentra más allá de su materialidad (Pietz, 1985:7).

En los hechos, los objetos tangibles de nuestros museos sólo son pretextos materiales para generar biografías. Reducidas, recortadas y decodificadas biografías. Esos escritos son metáforas de la manera en que arqueólogos e historiadores tratan la cultura material. Lo que fueran “*posesiones significativas*” con significado y eficacia en el pasado se transforman apenas en “*fragmentos a ser medidos, diseñados, contabilizados y tipologizados*” (Hoskins, 1998:116 y Hall 2000:13).

Raíces o fuentes

80

Las naciones que atienden a convertirse en sociedades industrializadas –en especial el proyecto del cuestionado MERCOSUR– no tienen como prioridad el refuerzo de la identidad nacional, sino metas globalizadoras.

Esto introduce nuevos factores que perturban la concreción de los propuestos objetivos nacionales. No apenas por el mantenimiento de las desigualdades económicas y de status, sino porque las minorías al notar y experimentar que no acceden a la valoración, mantenimiento y custodia adecuada de sus varios patrimonios tangibles e intangibles apuntan a que estos se reconozcan generando acciones militantes. Estas se traducen de variadas formas para escapar de los compartimientos estancos y de la ignorancia y falta de consideración a sus culturas. La búsqueda de las identidades adopta distintas expresiones entre las que destacamos el aislamiento y la introspección, pero también la intolerancia que genera, xenofobia, racismo y violencia.

Ninguno de los actores de esos procesos, esta entendiendo que no son los discursos los que brindan conocimiento, sino las prácticas que los deben acompañar. Porque lo que sus textualizadas proclamas sólo resultan ser fragmentos (Ramos, 1994:22). Y que tampoco las imágenes son percibidas a través de un sólo código (Eco, 1982: 35–8).

Modificar el contexto de invención literaria de las historias

Es un país fragmentado en discursos encontrados, proyectos que nunca se completan, comunidades que se conciben sin raíces, museos que pretenden ser espejos de un pasado inventado como crédito personal y que jamás pudo haber existido, deserción de toda pretensión de señalar políticas culturales, priorización de los espectáculos autodenominados populares, sobre los eventos que brindan conocimiento, sistema educativo adherido a resistentes normativas internas que dificultan la incorporación de la reno-

vacación de conocimientos; estrechamente ligada a valiosas funciones técnicas pero en la cual el concepto de patria se reduce a tres o cuatro obligatorias conmemoraciones de asistencia obligatoria; surgimiento de patrimonios contestados y contestatarios; de instituciones que reclaman sus orígenes étnicos; un caos social que no permite (y este trabajo tampoco pretende) lograr una visión concreta o siquiera comprensiva.

Se discrimina aquello que debe exponerse en un museo, reforzando así no sólo el perverso concepto de la autonomía artefactual, sino que se valida la idea de que los recortados y descontextuados fragmentos allí expuestos, tienen la mágica cualidad de representar una sociedad o cultura (Kirshenblatt-Gimblett, 1998:17)

Es un país donde la creación, mudanza e incluso cierre de museos se ha hecho apenas con el propósito de obtener logros electorales. Lo cual genera caóticas e inusuales situaciones de fragmentos materiales de patrimonio dentro de erráticas cajas y cajones, indocumentados contenidos excluidos de toda norma que atienda a su elemental conservación, exposiciones que predicán la evolución lineal tanto técnica como psíquica; guiones que asombran por su fantasía, su exotismo y por estar ajenos al conocimiento producto esto tanto de los accidentales e incompetentes curadores de turno, como de los restringidos materiales expuestos.

Es un país en el que se produce la emergencia de museos privados que proclaman representar valores locales, gremiales, temáticos, genealógicos, étnicos, conmemorativos y personales lo cual se cumple con absoluta prescindencia de los intereses nacionales y ajenos a todo registro (siquiera técnico). Es un país donde hay ausencia de pertinentes valoraciones técnicas que avalen alguna suerte de política o normas en relación a patrimonio departamental, regional o nacional. Y a la imprescindible e ineludible capacitación de aquellos que fueron designados o se han auto postulado como sus responsables.

En este país ¿cómo puede afrontar un sujeto, un grupo, o una comunidad esta clase de encuentros/desencuentros sociales y culturales?

81

Reducido aporte final

Pese a todo esto, en los últimos veinte años, la caótica representación del Uruguay comienza a ser cuestionada. Comienza a ser visualizada como lo que es: una construcción ajena a la realidad del país. Varios factores influyen en estas noveles posturas críticas. Entre ellas las primeras publicaciones de los resultados de trabajos arqueológicos que hicieron retroceder el pasado de esta área, a unos doce mil años atrás.

Entre los cuestionamiento, surgen autónomamente ONG que procuran recuperar los vínculos étnicos hasta hora sentidos con vergüenza. Otras que apuntan a reconstruir e integrar la totalidad de nuestras expresiones sociales, sin limitarse a exponer aquellas europeizantes, establecidas como matriz única por los modelos culturales. Se están introduciendo posturas críticas y de mayor amplitud en la investigación de los orígenes. Unas impregnadas de neomodernismo que les permite afirmar conocer los aportes indígenas y afroamericanos mediante reconstrucciones de edénicas formas de vida, de idílicos aportes míticos (saturados de emoción y subjetividad), que obscurecen y terminan por caricaturizar la eventual veracidad de los planteos. Si bien la misma heterogeneidad de sus integrantes y la variedad de objetivos atenta contra su mejor comprensión social, dichos grupos realizan un rol imprescindible en la construcción de la diversidad en las raíces. Sus reclamos abren –en la aceptación, discrepancia o rechazo–; nuevas perspectivas que no sólo deben ser admitidas, sino estimuladas en la medida de la credibilidad de los aportes que efectúen y de revisar algunas de las actuales reivindicaciones que no necesariamente honran sus eventuales patrimonios.

Tenemos dificultades en reconocer la existencia de una crisis de identidad. Reuniones, seminarios y múltiples trabajos reflejan esta búsqueda actualística de los hoy denominados uruguayos. Que reclaman que les devuelvan el pasado: o al mínimo que les den la posibilidad de conocer sus múltiples expresiones y orígenes. Quizás lo válido de toda esta situación de convocatorias, es la admisión de que los modelos impuestos no son más percibidos monóticamente como válidos en el Uruguay de hoy. Y específicamente no pueden ser válidos en un país americano. Fundamentalmente porque en la actualidad “*Tenemos los medios tecnológicos para preservar el pasado: pero se han perdido los objetivos*” (Lasch, 1978:22); pero en Uruguay salvando los carnavalescos “Día del Patrimonio” (transformado a partir del 2006 en una semana de feria), dichos objetivos nunca han sido propuestos. Es más, es junto a los visitantes de los predios anualmente interceptados, en la asistencia a espectáculos de rizomas étnicos, en las noveles guías retadas con exóticas preguntas que en algunas mentes surgen prioritariamente los postergados componentes éticos (Banks, 1996:187).

Fragmentos de bibliografía utilizada

- BANKS, Marcus**, 1996 “Conclusions”. En, “Ethnicity. Anthropological constructions”, págs. 182–190. Routledge. Londres.
- BARTHES, Roland**, 1973 “Le plaisir du texte”. Editions du Seuil. Paris.
- CONSENS, Mario**, 2003 “El Pasado Extraviado”. Prehistoria y Arqueología del Uruguay”. Linardi y Risso. Montevideo.
- 2004 “Las primeras seiscientas generaciones en el Uruguay”. Quehacer Educativo, Libro I, 50 págs. Montevideo.
- 2005 “Between Artefacts And Egofacts: The Power Of Assigning Names”. En “Rock Art and Epistemology: Courting Sophistication”. IFRAO 3. Breepols. Turnhout. Bélgica.
- 82 **ECO, Umberto**, 1982 “Critique of the Image”. En “Thinking Photography”, ed. Victor Burgin, Macmillan. Londres.
- HALL, Martin**, 2000 “Archaeology and the modern world: colonial transcripts in South Africa and the Chesapeake”. Routledge. Londres.
- HOSKINS, Janet**, 1998 “Biographical objects: how things tell the stories of people’s lives” Routledge. Londres.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Bárbara**, 1998 “Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage”. University of California Press. Berkeley.
- LASCH, Christopher**, 1978 “Culture of Narcissism”. W. W. Norton. Nueva York.
- LEACH, Edmund**, 1983 “Structuralist interpretations of biblical myth”. Cambridge University Press. Cambridge.
- NICHOLS, Bill**, 1981 “Ideology and the Image: Social Representation in the Cinema and Other Media”. Indiana University Press. Bloomington.
- PIETZ, William**. “The Problem of the Fetish, Part I”. Res 9: 5–17.
- RAMOS, Julio**, 1994 “Faceless Tongues. Language and Citizenship in Nineteenth-Century Latin America”. En, “Displacements: Cultural Identities in Question”, ed. Angelika Bammer, págs. 17–45. Indiana University Press, Bloomington.
- TRIGGER, Bruce G.**, 1984 “Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist”. Man, 19(3).
- VIÑAO FRAGO, A.**, 1999 “Leer y escribir. Historia de dos prácticas culturales”. Fundación educación, voces y vuelo, I.A.P. San Juan Totoltepec.
- WILLIAMS, Raymond**, 1960 “Culture and Society, 1790–1950”. Anchor Books. Nueva York.



El fútbol como espacio de producción de identidad Acerca de la “Garra Charrúa”

Florencia Faccio

RESUMEN

El presente trabajo acerca algunas reflexiones sobre la conformación del estado–nación uruguayo y la construcción y uso que hizo de símbolos que homogeneizaran a la nueva comunidad, entre ellos la garra charrúa.

ABSTRACT

The work talks about the invention of the nation and the invention of symbols, as “la garra charrúa”, to give order to the new community.

83

¿Qué se entiende por *garra charrúa*?

Para la gran mayoría de los uruguayos y las uruguayas, el término *garra charrúa* es conocido, o por lo menos comprendido, al momento de escuchar hablar de él. Éste es utilizado en el ambiente futbolístico para referirse tanto al equipo de la selección nacional como también a un jugador con determinadas características técnicas en la cancha.

Si se le pregunta a un uruguayo su significado, podrá contestar que es:

Luchar tenazmente ante los acontecimientos de un score futbolístico adverso. Ganarle a un equipo adversario que tiene una técnica superior solamente a fuerza de voluntad y temperamento. Tener “resto” para afrontar partidos en inferioridad de condiciones. Dar el 100% espiritual ante el adversario. Se ve de esa manera que el signo, como soporte perceptual, tiene un significado de entusiasmo, fervor deportivo y patriotismo.

Hoy día, y teniendo en cuenta la situación del fútbol uruguayo, este término es por muchos rechazado, y varios entrevistados lo denominan “mito en crisis”. No obstante ello, continúa arraigado en el imaginario social al momento de citarlo en una conversación, una charla de café o un asado entre amigos.

Ideas – imágenes – Identidad

A lo largo de la historia, toda comunidad posee la cualidad de crear representaciones que engloban a sus integrantes y que van dando identidad al grupo, definiendo divisiones, poderes, modelos; en una palabra, legitimando su existencia. Estos “imaginarios sociales”, a decir de Backzo (1999), son representaciones colectivas, ideas– imágenes de la sociedad global y de todo lo que tiene que ver con ella. Una de sus funciones consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico.

Se puede decir que en Uruguay la identidad nacional comienza a afirmarse prácticamente cien años después del nacimiento del estado, ocurrido en el año 1830. Es en la década de 1920 cuando el gobierno se encarga de crear mitos, leyendas y héroes para ir conformando la comunidad imaginada.

Pero en la conformación de una nación no sólo interviene el gobierno de turno; los intelectuales (escritores, músicos, pintores, historiadores, arqueólogos, entre otros) construyen la nación y la transmiten con símbolos, mitos, leyendas. Pensemos en la obra pictórica de Juan Manuel Blanes *Resurgimiento de la Patria* que refleja los preconceptos que la sociedad uruguaya tenía para con los indígenas expresando un discurso descalificador y marginal con respecto a su papel en la conformación de la sociedad. El mensaje del pintor alude claramente al triunfo de la civilización (representado por la mujer con rasgos estéticos modelo de la época: caucásicos europeos) sobre el salvajismo (representado por el indígena echado en el suelo que la observa en actitud de derrota).

Reflexionemos sobre la Trilogía Nacional de Eduardo Acevedo Díaz: *Ismael* (1888), *Nativa* (1890) y *Grito de gloria* (1893) en la que se refiere a los indios charrúas. De Ismael expresa:

84

Pertenecía en realidad a la misma raza indómita, cuyos últimos guerreros al escapar chorreando sangre de la matanza de la Boca del tigre, veinte años después, habían de decir al caudillo impasible y entonces prepotente: ¡Mira Frutos matando amigos!

Y en *Nativa* escribe:

Sus rostros rayados con pedernal, hierro o espina de mangrullo humedecidos en alguna savia o pringue especial, dábales un aspecto impotente. A su sola presencia había que ceder

Otro ejemplo es el *Tabaré* de Zorrilla de San Martín, escrito en 1886. El mestizo hijo de española y de charrúa, con ojos azules queda huérfano a temprana edad porque su madre no soporta la vida “salvaje” de quienes la hicieron prisionera. En carta prologada por Juan Varela a Luis Alfonso en la edición del año 1936 de *Tabaré*, expresa:

Este mestizo es Tabaré, héroe de la leyenda. Por sus venas corre mezclada la sangre del indio bravo, de la raza más feroz, más indómita, más despreciadora de la vida y más rebelde a toda civilización, con la sangre europea, donde van infundidos los refinamientos de una educación de dos mil años, transmitida por herencia: las virtualidades, gérmenes y aptitudes que, desenvueltos luego y llegados a su plenitud y madurez en el adulto, le hacen señor de la tierra, capaz de los más altos ideales y digno de alcanzarlos

La obra muestra al indio salvando a Blanca (española virgen) de la “horrible garra” de Yamandú. *Tabaré*, mestizo al fin, llevado según Zorrilla de San Martín por “una fuerza extraña” mata a su igual. Ergo, la civilización triunfa sobre el salvajismo reflejando los parámetros europeos que los criollos seguían.

El poeta, en carta dirigida a su esposa Blanca le dedica su obra y le escribe:

Que tú quieras también un poco a mi indio; que tú lo mirarás con menos indiferencia de lo que él acaso merece, me lo demuestra el hecho de haber tú sentido una antipatía y una repulsión invencibles hacia D. Gonzalo de Orgaz, porque lo hirió de muerte en el bosque. Si a ti te hubiera dado a elegir el desenlace de mi poema, yo bien me sé cuál hubieras elegido.

¡No podía ser!

No: tu idea era imposible. Blanca (tu raza, nuestra raza) ha quedado viva sobre el cadáver del charrúa

La intelligentsia también cumple un papel destacado en la conformación de la nación. Smith utiliza esta denominación para describir a los profesionales, “gente culta”, en los que el nacionalismo encuentra aliados para difundir sus ideas y hacerlas tangibles.

Reflexiones acerca de La Garra Charrúa

En *La identidad nacional* (1997), Smith expresa que la razón de ser de una nación es el cultivo de sus valores culturales exclusivos. Y es por ello que la peculiaridad étnica sigue siendo una condición *sine qua non* de la nación, esto supone mitos de antepasados compartidos, recuerdos históricos comunes, señas culturales originales y un sentido de la diferenciación. En esta definición encaja el símbolo de la garra charrúa como aspecto más sólido y duradero del nacionalismo, ya que junto con los elementos cívicos y territoriales aparecen los étnicos y vernáculos (gaucho, asado, mate, garra charrúa, entre otros).

Sin embargo, Uruguay se formó como nación sin tener una *ethnie* (Smith, 1997) directamente antecedente, es decir sin tener los siguientes atributos:

- Un gentilicio
- Un mito de origen común
- Recuerdos históricos compartidos
- Uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador
- Una asociación con una “patria” específica y
- Un sentido de solidaridad hacia los sectores significativos de la población.

Reflexionando acerca de los conceptos de Smith, podemos decir que en Uruguay, como en otros estados, la nación se forma mediante el intento de unir las culturas de las sucesivas oleadas migratorias europeas. A medida que se avanzaba en la formación de la nación se hizo necesario forjar una cultura característicamente uruguaya, y de hacer hincapié en características específicas, a saber: símbolos, mitos, leyendas, recuerdos, etc. exclusivos de la nación y por ende distintos de los de otras naciones.

¿Por qué se buscó un origen charrúa en la creación del estado-nación uruguayo?

Las respuestas son varias. Porque históricamente las primeras naciones se formaron sobre la base de núcleos étnicos premodernos que sirvieron de modelo para la formación de naciones en otras partes del mundo (ej. Inglaterra). Porque el modelo étnico de la nación adquirió popularidad y difusión por la facilidad con que se acomodó la comunidad premoderna, en palabras de Smith “porque el modelo étnico era sociológicamente fértil” (1997: 37). Porque sin un mitología y simbolismo coherentes a partir de cualquier componente cultural disponible, la “nación en potencia” podía fragmentarse.

Fue de esta manera que se hizo necesario mantener la homogeneidad; y para lograrla, a la nueva nación se le adicionó una ascendencia étnica: la de los indios charrúa. De esa manera la existencia de una cosmogonía compartida de la nueva “comunidad imaginada” ayudaría a dicha fusión.

Investigaciones etnohistóricas acerca de los charrúas

En este apartado nos basaremos en las investigaciones realizadas por el Doctor europeo en Historia (Universidades de Liverpool, Hamburgo y Sevilla) Diego Bracco, quien centró su interés en el Archivo General de Indias de Sevilla y el Archivo General de la Nación Argentina. Este investigador ha indagado sobre los grupos indígenas que vivían en esta zona del Río de la Plata a la llegada del conquistador europeo y las relaciones entre estas culturas, observando que los primeros historiadores uruguayos que las analizaron tuvieron una visión parcial de dichas relaciones. La característica más significativa de la investigación de Bracco es arrojar luz sobre los primeros siglos de conquista y sobre los grupos existentes en el actual territorio uruguayo en dicha época, demostrando una presencia charrúa tardía en el mismo. Los documentos del siglo XVI referentes al interior del actual territorio uruguayo son escasos. A principios del siglo XVII aparecen crónicas referentes al litoral del río Uruguay y de la Plata, hasta la Bahía de Montevideo (Bracco, 1998).

Es de esta manera que Diego Bracco prueba que la presencia charrúa se dio en el territorio comprendido entre el río Paraná y el río Uruguay y que las crónicas que ubican a esta parcialidad “en la margen oriente del río” tomaban como eje el Paraná. Esa expresión por parte de los cronistas podría haber llevado a error a algunos estudiosos de la época colonial creyendo que la referencia era al río Uruguay. Por otra parte, el investigador expone que la presencia charrúa en el interior de nuestro territorio es tardía (siglo XVII), cuando dejan de ser canoeros y se transforman en ecuestres.

El autor afirma que en la guerra de 1701 charrúas procedentes de la margen occidental del río Uruguay son acorralados por el ejército correntino-misionero a orillas del río Yí donde fueron exterminados con auxilio de los guenoas (parcialidad enemiga de estos). En décadas posteriores unos cuatrocientos fueron obligados a reducirse en Cayastá (cercano a Santa Fe). Éste es un período en que las crónicas sobre la parcialidad comienzan a ser más abundantes.

Siguiendo con las investigaciones de Bracco, hacia fines de la colonia, los charrúas que no se habían reducido ni tampoco incorporado a la sociedad de la época, fueron siendo rechazados hacia los “campos desiertos” (al norte del actual territorio uruguayo, estancia de Yapeyú).

Para Bracco, autores como Barco Centenera (1602) y Rui Díaz de Guzmán (1612) hablan de charrúas para el siglo XVI y principios del XVII, pero sus crónicas son poco confiables. Estos cronistas serán la fuente principal de historiadores uruguayos de los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, otras muchas fuentes históricas indagadas por Bracco demuestran de forma inequívoca la presencia de guenoas en el actual territorio uruguayo.

Por otra parte, la masacre de charrúas en el arroyo Salsipuedes (1832) fue materia prima para que en décadas siguientes, tanto el gobierno como los intelectuales y la *intelligentsia* comenzaran a sentar las bases de la nueva nación dentro del nuevo estado, y así ir forjando una identidad nacional que amalgamaría el “crisol de identidades” con una *ethnie* antecedente.

Se puede arriesgar la hipótesis de que el grupo elegido como *ethnie* antecedente fue el de los indios charrúas por las características culturales (de forma romántica,

podríamos llamar de “espirituales”) de este grupo. Las crónicas van creando el imaginario de una “raza” feroz, indómita, rebelde a toda civilización, simple y peligrosamente “salvaje”. Por ejemplo, Barco Centenera, el arcediaco que llega a estas tierras en el barco de Ortiz de Zárate y que en párrafos anteriores se nombra como una de las fuentes principales de los historiadores de los siglos XIX y XX, relata en sus cantos XIV (“batalla entre los de Garay y los Charrúas”) y XV (“Se trata de las crueles y terribles muertes que los Indios daban a los Cristianos captivos”) acerca de *Argentina y Conquista del Río de la Plata*:

“Gritavan, davan bozes, alaridos, Con su grito la tierra estremecía [...]” / “Arévalo gallardo va hiriendo la gente que jamás fue conquistada [...]” / “Recogesse la gente muy gozosa De ver quedar el campo muy poblado De la soberbia sangre bellicosa Del Indio a estas partes señalandolo: Era cierto esta gente muy famosa, Su fuerza y su valor tan estimado, Que toda provincia la temía, Y muy grande respeto la tenía [...]” / “[...] Contra el soberbio indio belicoso, Y en todo el Argentino mas famoso [...]” / “[...] Captiva uno esta gente pernicioso, Y sacale los ojos, pies, y manos, Le cortan con malvada y cruel crudeza Y dicen questa vino gran grandeza [...]”

Es obvio que, en comparación con otros grupos concebidos como más “accesibles” desde el punto de vista cultural, quizás por su diferente sistema de subsistencia o por tener distintos intereses, los charrúas sobresalían de forma marcada. Como ejemplo tenemos a los guaraníes, quienes por practicar una economía generalmente cultivadora, permanecían un promedio de cuatro años en un mismo asentamiento dependiendo del ciclo de cultivo y cosecha. Estas características económicas hacían que su densidad de población fuera alta en comparación con la de los otros grupos cazadores-recolectores-pescadores. Estas particularidades los hacían fácil presa para la tecnología europea y para la evangelización (Bracco, 1999). Con respecto a la reducción en las misiones jesuíticas, Bracco explica que éstas les proporcionaron elementos de labranza y protección contra la “caza de esclavos” llevada adelante por los bandeirantes, y también por los charrúas.

87

Por otra parte, y continuando con lo escrito en párrafos anteriores, describiré el ensayo paleoetnológico escrito por José H. Figueira en el año 1892 con motivo del Certamen del cuarto centenario del descubrimiento de América, cuyo título es *Los Primitivos Habitantes del Uruguay*. Este ensayo ilustrará la idea imperante en la sociedad uruguaya de los siglos XIX y XX acerca de los indios charrúas y otras parcialidades indígenas.

El investigador dedica las tres cuartas partes de su ensayo para describir a los charrúas, de quienes dice que se distinguieron por su espíritu belicoso matando a Juan Díaz de Solís (hecho hasta la actualidad dudoso). Los describe como esencialmente guerreros y turbulentos, feroces y depredadores; dueños de un carácter taciturno y apático.

Con respecto a su fisonomía: sus ojos pequeños y negros, la boca grande armada de dientes fuertes y duraderos, la nariz algo chata y enclavada en su origen daban “un aspecto serio y a menudo feroz”.

En sus expediciones guerreras “se precipitaban furiosos sobre el enemigo, dando gritos desaforados y golpeándose la boca”, matando a todas las personas que hallaban a su paso. Cuando mataban a sus enemigos le desollaban la piel de la cabeza, la cual conservaban como símbolo de su valor. Estos “salvajes” no tenían “palabras ni acciones que significaran en lo más mínimo, consideración de respeto y urbanidad”.

Sin embargo, lo más interesante de este trabajo surge en la página 33 cuando Figueira justifica la masacre de Salsipuedes expresando que:

Esta breve exposición demuestra lo poco que se modificaron los charrúas en tres siglos de contacto con los europeos y lo refractarios que eran a la civilización. Para evitar sus pillerías y continuos perjuicios que ocasionaban a los pobladores de la República, fue menester destruirlos. El coronel don Bernabé Rivera, en el año 1832, les preparó una emboscada en el Queguay, y mató a la mayor parte de los indios [...] (el subrayado es mío)

El autor nombra otros grupos indígenas: yaros, bohanes, chanás, arachanes, guenoas y minuanes. De los dos primeros escribe que fueron exterminados por los charrúas. De los chanás explica que se ubicaron en las Islas de los Vizcaínos (desembocadura del río Negro) obligados por los charrúas; eran pescadores canoeros y

se diferenciaban de la tribu que he descrito, por sus caracteres emocionales e intelectuales [...] estos indios eran pacíficos y hasta tímidos; de buen temple, confiados en los extranjeros y simpáticos [...] su inteligencia era flexible a la civilizada

Cabe aclarar que este grupo fue reducido en Soriano y rápidamente asimilado a la sociedad criolla.

Con los ejemplos antes citados se puede observar cómo se seleccionó arbitrariamente a una *ethnie* antecedente que homogeneizaría a la colectividad uruguaya, amalgamándola con el “crisol de razas” y evitando la fragmentación de la comunidad imaginada.

La Garra Charrúa hoy

88

En nuestra investigación acerca del fútbol como espacio de producción de identidad, nos hemos acercado al símbolo de la garra charrúa. Las observaciones referentes al mismo logran reflexionar acerca de su continuidad a través del tiempo en las narrativas estudiadas, tanto de la prensa deportiva como de los entrevistados indagados.

Es importante resaltar que en ocasiones el tema de la garra charrúa ha salido directamente del sujeto entrevistado, lo que estaría demostrando que el símbolo se encuentra de cierta manera “arraigado” en el imaginario uruguayo. Si volvemos a Backzo cuando expresa que “las ciencias humanísticas le otorgan a los imaginarios sociales un lugar preponderante entre las representaciones colectivas y no los consideran ‘irreales’ si no es, precisamente, entre comillas” (1999: 14), podemos decir que la garra charrúa es una representación colectiva real para los uruguayos, más allá de mostrarse escépticos ante las derrotas que la selección nacional de fútbol puede tener en la actualidad. Decimos que es real porque es un símbolo recurrente en las narrativas analizadas.

De esta manera, se puede considerar que la dimensión nacional del fútbol uruguayo es imaginada por las narrativas evidenciadas por los informantes y la prensa escrita analizada; que pueden ser concebidas, a decir de Archetti, como lugares de producción de “imagerías”: escenas particulares activadas a través de modelos cognitivos (representaciones, metáforas, metonimias). Esas construcciones resumen una dialéctica entre memoria e identidad, que va produciendo una historia verdadera para quien la cuenta; una historia que puede ser rechazada, pero que también dice mucho de cómo se querría ser y no se es.

Bibliografía consultada

- Anderson, B.** 1993 *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Archetti, E.**, 1985 *Fútbol y ethos*. Buenos Aires: FLACSO, Serie Investigaciones.
1999 *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. London: Berg.
- Baczko, B.**, 1999 *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. 2da edición en español. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión (Trad. de Pablo Betesh)
- Bourdieu, P.**, 1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
2000 *Cuestiones de sociología*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Bracco, D.** 1998 *Guenoas*, Montevideo.
- Candeau, J.** 2001 *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol. (Trad. de Eduardo Rinesi)
- Erchini, C.** 2002 *Museos, indígenas e identidad*. Trabajo presentado en el Curso “Actualizaciones en Arqueología de la Cuenca del Plata”. Maestría FHCE.
- Figueira, JJ.** s/d *Eduardo Acevedo Díaz y los aborígenes del Uruguay*, Montevideo: s/e
- Smith, A.** 1996, *La identidad nacional*. 1ra edición en español. Madrid: Trama. (Trad. de Adela Despujol Ruiz-Jiménez)
- Zorrilla de San Martín, J.** 1936 *Tabaré*, Montevideo: Jerónimo Sureda editor



Nuevas formas de comunicación juveniles

Espacios de interacción social relacionados a la música techno en Montevideo

Gabriel de Souza

RESUMEN

Una particular manifestación hedonista de culto al cuerpo y a los placeres sensibles, está puesta ante nuestros ojos. Movimientos jóvenes con claras intenciones de cambiar el orden simbólico vigente, se cultivan al ritmo de la música techno, en busca de cierta expansión de las sensaciones que recibe el cuerpo.

93

ABSTRACT

A particular hedonistic manifestation of body cult and sense pleasures, is put it down ours sights. Young movements with strong intencion of change the simbolic order, are growing at the rithm of techno music, in search of the expansion of the sensations that the boby receive.

Los videojuegos no afectan la mentalidad de los niños. Si el Pac Man nos hubiera afectado de niños, hoy en día estaríamos deambulando por lugares oscuros, tragando pastillas mágicas y escuchando música electrónica repetitiva.

(Kristian Wilson, Nintendo, Inc, 1989)

Introducción¹

En el marco de los cambios que genera la posmodernidad y la globalización en nuestra sociedad, se inscribe la música electrónica (techno) que es hoy apropiada por un determinado sector joven que maneja ciertos signos y símbolos que los identifican y diferencian. La velocidad de la información lograda por los medios de comunicación y sus tecnologías abren y dinamizan espacios sociales globales relacionados a estos

1. Investigación realizada en el marco del Taller II en Antropología Social opción investigación. Diciembre del 2004. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UDELAR. Encargado del curso: Renzo Pi Hugarte. Trabajo ganador del concurso "Tu Tesis en Cultura" organizado por la I.M.M. y el Instituto de Ciencias Políticas.

nuevos procesos sociales de cambio relativos a las nuevas formas de ser joven en Uruguay.

Es preciso encarar los contextos festivos de todo orden en nuestro país, pues es en éstos donde se expanden subculturas diferenciales entre sí, que poco tienen que ver con lo que las instituciones del *deber-ser* propagandean bajo sus formas cultas o periodísticas reproducidas ritualmente en la prensa escrita, la radio o la televisión. Así se están desarrollando subterráneamente comunidades virtuales que traspasan fronteras nacionales y se resignifican en sus contextos específicos.

La interacción comunicativa en tanto lenguaje hablado en el contexto de estas reuniones es efímera y muy esporádica. No existen tampoco manifiestas codificaciones escritas que sean compartidas por los participantes. Para indagar en este objeto debo pues referirme al lenguaje proxénico, gestual que se articula en las fiestas y que deviene en códigos grupales de identidad que incluyen a los participantes *insiders* y excluyen a los que no lo hacen asiduamente *outsiders*.

Se pretende plantear una invitación a pensar el presente en acción, en movimiento, las manifestaciones culturales relativas a los sonidos culturalmente organizados de esta, nuestra época. La Antropología y la Etnomusicología han considerado a la música desde la perspectiva de sus usos y funciones, de su contribución a una determinada forma de vida (músicas para trabajar el campo, para cortejar, para ir a la guerra, para enterrar a los muertos, para bailar en grupo etc.). Las fiestas bailables de la noche montevideana configuran un terreno de la percepción rico e intenso “contaminado” por la ebriedad, los gritos, expresiones de placer, de máquinas que generan humo, de contacto entre los cuerpos entre otras cosas. Estos contextos estimulan las sensaciones de placer y el interés de los sentidos por sobre el interés de la razón. Se conjugan sonidos, luces, olores, sabores y sensaciones táctiles que hacen a la “buena fiesta” intensificando y abriendo nuevos caminos a la percepción. Las fiestas techno en este sentido son únicas en duración y en poder de los estimulantes sensoriales, que afectan los sentidos y refuerzan la experiencia musical.

94

Se busca por medio de la música y su poder, inducir una experiencia. Entre antropólogos el fenómeno es conocido como “eficacia simbólica” o “eficacia ritual”. Se trata de la capacidad de los símbolos para modificar, a través de su manipulación pautada y repetitiva por el hombre, el estado de las cosas y las personas². El poder de los rituales aquí investigados parece sugerir (en su función ritual) un poder mágico hipnótico a través de la música, como lo expresan muchos participantes. Los espacios indagados son en muchas ocasiones percibidos como espacios sagrados, de corte con las actividades profanas de la semana, espacios que permiten lo mágico “...*obvio, no estás en control de tu cuerpo, tus pies son los golpes*” (Fabricio). El pulso del golpe de los sonidos graves es, como ya lo mencioné, lo que prepondera y más volumen tiene en estas fiestas que inducen a las experiencias extáticas.

Estados alterados de conciencia

Las alteraciones de conciencia se pueden conseguir de distintas maneras, mediante medios bioquímicos (alcohol, psicofármacos), mecánicos (danza, autohipnosis) o prácticas extáticas (ayunos, yoga, meditación). El consumo de alcohol, y drogas sintéticas,

2. Francisco Cruces en su artículo aquí citado parafrasea Radcliffe-Brown “el rasgo esencial de toda danza es ser rítmica (...) esta naturaleza rítmica es la que hace posible que muchas personas coincidan en las mismas acciones y las realicen como un solo cuerpo. (...) Cualquier ritmo marcado produce en aquellos sometidos a su influencia una compulsión, que los impele a plegarse a él y a permitir que dirija y regule los movimientos del cuerpo e incluso los de la mente” (Tambiah1985:123–124. Traducción del autor).

el volumen y el tipo de música, la expresión del cuerpo relacionada a ésta, conforman el cuadro propio de estos espacios festivos y de los circuitos que a estos jóvenes los identifican. Las sustancias apropiadas en las fiestas techno se relacionan con las llamadas “*drogas de diseño*”³, se prefieren las que tienen efectos estimulantes. Dichas drogas se asocian a ciertos espacios sociales y a ciertas prácticas festivas aquí tratadas llevadas a cabo por un sector poblacional con cierto capital económico que accede a químicos sintéticos denominados *bolas*, *anfetaminas*, *ketaminas*, *cartones* del tipo del LSD, al *éxtasis* o MDA.

Estimulada noche montevideana

El repertorio de drogas que Montevideo les ofrece a los investigados se encuentra relacionado con las drogas que según criterios de los participantes, prometen “*un viaje*”, “*un cuelgue*” relativo a zonas no recorridas “*a descubrir*” del ánimo y la conciencia. A diferencia de la marihuana, al estar “*empastillado (bajo los efectos del éxtasis) (...) ni te enterás que son las diez de la mañana y seguís bailando enfiestado*” (Canibal). Otra intención explícita manifestada por los protagonistas de las fiestas relativa a las drogas se asocia con la euforia, el desenfreno, los estimulantes. Estar estimulado parece para muchos imprescindible para aguantar la noche y la oscura mañana de las pistas de baile. No siempre estar “en sintonía” con la fiesta incluye sustancias estimulantes ilegales, en muchos casos se prepara la noche durmiendo en la tarde. Otros entrevistados a veces usan únicamente estimulantes llamados “*energizantes*”⁴ cuando están cansados para aportar energía rápida. Algunas expresiones referentes al punto de vista de los participantes reflejan que: ‘*lo importante para estar en la frecuencia correcta*’, es estar potenciado y contribuir a la fiesta animándose y animando al resto con “*energía positiva*” (Natalia). La intención de descubrir nuevas puertas de la percepción abriendo el espectro de sensaciones se mezcla con la hiperestimulación y, entre estos dos efectos se sucede la noche para muchos de los investigados que consumen sustancias químicas.

Las *bolas* parecen tener un efecto parecido que por un lado seda al cuerpo, por otro sobre-estimulan la mente y hacen los contactos y la interacción más intensa. Las sensaciones intensifican el sentimiento de comunión entre conocidos y desconocidos que genera un espacio diferente que se siente como “*nuestro mundo*”, “*liberado*”, “*desenfrenado*”, manifestaciones de deseos que el espacio público tiende a obliterar. “*Nos alejamos del odio y el miedo en las fiestas*” “*La música te maravilla de sobre manera cuando los químicos te colocan bien, gentes, extraños me abrazan, me tocan, los disfruto. Tomé una dosis media (100–125 mg), media hora después estaba eufórica y gozada, esta vez no tuve náuseas*” (Natalia). El impulso inicial de euforia parece que se va en un lapso relativamente corto, y empieza un estado de tranquilidad, sedante que beneficia la empatía. Una o dos horas después del consumo comienzan a decaer los efectos que se irán seis o siete horas después con buenas dosis de cansancio.

No estoy capacitado para hablar en términos bioquímicos, pero estoy convencido de que las pastillas que en Montevideo se llaman *éxtasis*, *bolas*, tienen distintos e ignorados componentes. (Algunos dicen que muchas pastillas son *ácidos lisérgicos* con *anfetaminas* o simplemente *ketaminas*). Creo que este desconocimiento de los componentes de las sustancias que son ingeridas produce grandes daños a nivel de la salud. El nulo control de estas drogas ha ocasionado reiteradas muertes en muchas grandes

3. “Si su look bola de efectos te palmó y recoges tu hígado desde un rincón” (Patricio rey y sus redonditos de ricota, Último bondi a finisterre, Alien Duce).

4. Los energizantes marcas (*speed* o *nitro*) utilizados consisten en dosis legales (no confundir con saludables) de cafeína, taurina, sacarosa, ácido cítrico, dextrosa, saborizante, azúcar acaramelizada y agua carbonatada.

ciudades. Cabe aclarar que el sentido relacionado con el sexo tiene muy poco que ver con el efecto real de la droga según (Escobedo, 1997; Muñoz Redón, 2001) y otros. *“A veces es difícil tener sexo empastillado, no se te para, pero puedes estar alucinando sólo con tocarle la mano a alguien”* (Charly). Parecen ser más íntimas las relaciones también para con los desconocidos y ellas provocan una sensualidad que también se transforma en performance en las discotecas. Las sensaciones que pueden incomodar en relación a las largas jornadas bailables como frío, calor, cansancio, etc. parecen atenuarse y en otros casos eliminarse. Se las reconoce pero no de la misma manera que antes, siempre es manifestada la impresión de no estar en una condición “normal” y que los impulsos de distinto tipo son producidos por algo externo al sujeto.

El *éxtasis*, debido al precio y a la oferta clandestina, no es tan popular como la cocaína en Montevideo en las fiestas electrónicas, según lo investigado en las entrevistas realizadas. La observación participante relativa a este tema se centró en los baños de estas fiestas. *“Tomarte un saque”*, aspirar una línea de cocaína es tan habitual que se escuchan narices haciendo esfuerzos habitualmente detrás de las puertas de los baños.

Los médicos encargados de difundir las representaciones oficiales pronostican graves secuelas psíquicas y físicas debido al consumo de drogas sintéticas: taquicardias, arritmias, bruxismo (contracción de la mandíbula), temblores, insomnio, hipotermia, sofocos (deshidratación, agotamiento físico, aumento de la temperatura corporal), crisis de angustia, trastornos paranoicos y depresivos, cefaleas, pérdida del apetito, alteraciones de la memoria, dificultad de ser fluido en el pensamiento y otros efectos. La deshidratación que produce particularmente el *éxtasis* en el cuerpo es uno de los peligros más mencionados; ésta debe combatirse con agua y ha sido causante de algunas muertes en Europa y U.S.A. La deshidratación del cuerpo físico es uno de los motivos principales junto con el cansancio, por los cuales se ven tantas botellas de plástico de 500 cm³ con agua en las fiestas. Algunos hicieron referencia a la pérdida del apetito que se hace más evidente con la cocaína y otros pocos hicieron referencia a crisis de angustia.

Todos estos espacios investigados, sus representaciones y sus prácticas merecen una investigación con un enfoque desde la Antropología de la Salud. Quizás otra investigación pueda avanzar en estos y otros temas que creo que son a tener en cuenta, si se quiere entender a estos grupos jóvenes en constante cambio.

Iluminando el escenario en penumbras

Los bienes simbólicos que se cultivan en estos espacios se dirigen más bien a la vivencia práctica más micro, donde importa lo sensible (estético), el vivir el momento en su intensidad y “buena forma”. Todas las representaciones referidas a la experiencia de pista *vibe* que se pretende lograr tienen que ver con la liberación del cuerpo, y con ésta la liberación de los mecanismos de control que la sociedad impone en él. Si la cultura dominante se deposita en el cuerpo, al “entrar en trance”, al salir de sí mismo y “dejar entrar la música dentro del cuerpo” se pretende estar liberado de las tensiones que impone el autocontrol y las imposiciones sociales llevadas al cuerpo. Así los protagonistas de las fiestas manifiestan un sentimiento de liberación, de catarsis, de dejar el cuerpo, de trascender, de liberación de los problemas, intenciones mentales y concientes del ego. *“(…) sigo los movimientos de la música, en tanto el conciente se deleita de modo arrebatador apreciando el fenómeno de ver la propia carne moviéndose solita en función de la música”* (de Paris, 2003:100. traducción del autor).

En los espacios privados donde estos grupos se manifiestan existe una intención explícita por parte de los participantes de identificar “sus lugares” como lugares donde

se promueve: la paz, la tolerancia, el amor, la unidad, el respeto. En los boliches discotecas y fiestas relacionadas a la música techno se configuran ciertos órdenes acerca de lo permitido y lo que no lo es. Son estas manifestaciones las que permiten referirse a valores contra-culturales haciendo referencia a “*una cultura oficial*” (Bayce 1990). La intolerancia frente a los comportamientos violencia física, la permisividad hacia el uso de drogas de diseño intensificado en las fiestas que esquivan a las autoridades y al conocimiento público. La tolerancia hacia las prácticas sexuales en sentido amplio genera un espacio de comunión emocional intensa e íntima y a su vez colectiva. Los altos decibeles, la “violencia y agresividad” sonora es en favor del éxtasis colectivo, de la experiencia del presente, espontánea y efímera. El no darle lugar al “logos feroz” o sea a la razón, implica también la ausencia de conversaciones y comportamientos medidos que sólo obstruyen el culto al placer, la religión de la vida relacionada al hedonismo. Dichas prácticas y los estilos de vida que estos espacios desarrollan considero que forman parte de un *ethos* con claras intenciones de cambiar el orden simbólico vigente, planteando de manera completamente radical la cuestión de los fundamentos de dicho orden y de las condiciones de una completa movilización *underground* para lograr subvertirlo.

Las transformaciones que se realizan a través del cuerpo son percibidas en las fiestas por los participantes como forma de ruptura con el tiempo y el espacio ordinario, como efecto de la música y/o las sustancias psicoactivas consumidas. La velocidad del momento extraordinario vivido de forma intensa, se opone según los participantes, a la dinámica ordinaria de las distintas actividades cotidianas de la semana. Las cosas en los espacios aquí tratados toman otros atributos y se derivan de ellas otras significaciones. La experiencia vivida personalmente situada dentro del contexto ritual, es ordenada por una cosmología particular propia de estos contextos festivos realizada por jóvenes que, al aliviarse de distintas tensiones sociales del espacio-tiempo ordinario, quieren dejar su huella como generación y grupo alternativo de vanguardia.

97

Estos jóvenes se asocian apropiando bienes simbólicos y bienes materiales que los diferencian de otros. Si bien no quiero fijarlos con determinadas clases sociales, es claro que los participantes asiduos a estas fiestas pertenecen en su mayoría a espacios sociales relacionados con la clase media y alta de nuestro país. Sus consumos así también lo marcan y sirven de indicadores.

Los espacios simbólicos distintivos donde estos jóvenes se encuentran y manifiestan ciertas propuestas, incluyen cierta indiferencia hacia el resto de la sociedad, que tampoco atiende e ignora estas manifestaciones. En este sentido es que se proyectan subculturas “*underground*” por debajo del sistema, con claras intenciones de cambio de valores con respecto a una “*sociedad conservadora*”. Subculturas que extienden día a día sus posibilidades de producción cultural a través de las nuevas formas de comunicación, siendo especial protagonista la internet. El esfuerzo de producción de este espacio social distintivo tiene unos quince años aproximadamente en Uruguay y se manifiestan logros importantes según los implicados. La resignificación de estos procesos culturales globales por parte de los jóvenes en Montevideo, es lo que nos permite acceder a nuevos bienes simbólicos, como agentes activos en las transformaciones de nuestra sociedad.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, 1993– *Cosas dichas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Castaneda, Carlos, 1975– *Viaje a Ixtlán*. Fondo de Cultura Económica. México.
1970– *Nuevo diccionario enciclopédico ilustrado*. Editorial Sopena, Argentina S.A. Buenos Aires.
- Durkheim, E., 1989 *As formas elementares de vida religiosa*. Editorial PAULINAS, Sao Paulo.
- Guigou, Nicolás, 2000– *De la religión civil: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos*. En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay (S. Romero, edit. y comp.). FHCE, Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Eliade, Mircea. 1975– *Iniciaciones místicas*, trad. José Matías Díaz. Editorial TAURUS, Madrid. (1958). Escohotado, A., 1997– *Aprendiendo de las drogas*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude, a)1981– *La identidad*. Editorial PETREL, Barcelona.
b)1987– “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*. Editorial PAIDÓS, Barcelona.
- Mauss, Marcel, 1991– *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid. (1936).
- Maffesoli, Michel, 1990– *El tiempo de las tribus*. Editorial ICARA, Madrid.
2001– *El instante eterno*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Muñoz Redón, Josep, 2001– *El espíritu del éxtasis*, trad. del Catalán por Laura del Barrio Estévez Editorial PAIDÓS. Barcelona.



Llamadas de tambor y etnicidad

“Una máscara blanca sobre la memoria afrouruguaya”

Walter Díaz Marrero

RESUMEN

Se tratará de una ponencia acotada a un evento particular ubicado en la ciudad de Montevideo durante los festejos de Carnaval y que se conoce con el nombre de “Llamadas”.

“No confundamos las Llamadas con el Carnaval”, decía el pensador y plástico afrouruguayo Ruben Galloza (1928–2002). Las “Llamadas de Tambor” en las calles de Montevideo, instituyeron un núcleo potenciador de identidad social que se construyó a partir de una modalidad de baile, música e instrumentos propios, conocida genéricamente como Candombe. Percusionistas y bailarines de los colectivos afrodescendientes, ejercieron un polo de resistencia a las elites culturales eurocéntricas.

99

Propósitos

Nuestro propósito es *explorar y describir* las rutas trazadas por el Carnaval en la sociedad montevideana y ver cómo una expresión afrocultural montevideana encontró un lugar destacado en el Carnaval.

Por otro lado también tratar de *descubrir e interpretar* las fuerzas que se pusieron en tensión ante el fenómeno que hemos llamado “institucionalización” de las Llamadas de Tambor, de las cuales las familias afrodescendientes de los barrios Cordón, Palermo y Sur fueron testigos–participantes y protagonistas.

Si bien el evento que comenzaremos a investigar reúne una rica variedad de posibles enfoques desde la antropología social y cultural, lo hemos recortado para aquilatar en él su valor como aporte a la diversidad cultural.

Intentaremos visualizar esta manifestación no desde su categoría de “espectáculo de atractivo popular y turístico”, sino desde un evento que constituye una variedad cultural genuina de la colectividad afrodescendiente, de fuerte etnicidad y que se manifiesta en una realidad social y cultural –la uruguaya– teñida de fuerte “monocromatismo” en lo

que tiene que ver con la sensibilidad para visualizar diversidades culturales fuera del ámbito del Carnaval.

Intentaremos descubrir y visibilizar esos contenidos de identidad social étnica, contrapuestos al “Carnaval” con su “efecto blanqueador” que subsume a las “Llamadas” en una variedad “pintoresca” del mismo.

Reglamentado y controlado por una institución municipal desde 1956 “Las Llamadas” se han convertido en un evento que tiene hoy un no despreciable valor comercial y turístico, cuyo usufructo como espectáculo ha sido derivado a productores privados que comercializan diversos aspectos del evento convirtiéndose de esta manera en los nuevos empresarios privados de una manifestación cuyos portadores de memoria y tradiciones – la colectividad afrodescendiente– se ha visto atrapada en los nuevos eventos que la globalización propone a la industria del entretenimiento.

El Carnaval

Ahora bien nuestro tema es el eurocéntrico Carnaval con orígenes en la cultura greco–romana. Más tarde la máscara será su símbolo acosado por la iglesia que lo consideraba diabólico. (Brisset, 1998) El Carnaval venía siendo objeto de severos controles por las autoridades eclesiásticas, pero ni los Papas ni Obispos pudieron subsumir con sus “mandamientos” la fuerza de las tradiciones campesinas y populares.

En América se recrea el espíritu popular del Carnaval, abriéndose así una nueva brecha social cargada de nuevos contenidos. Son las antiguas tradiciones de las culturas “americanas” mestizadas con las afro–originarias y las católicas acriolladas.

Sincretismo se le llamó al resultado de esa fusión cultural donde el lugar de la expresión de diversidad, se constituyó en las carnestolendas, una expresión ibérica del Carnaval greco romano, que la Iglesia contemplaba –aunque no con buenos ojos– ante el inminente advenimiento de las restricciones rituales preparatorias de las Pascuas.

La ritualidad organizadora del ceremonial de la iglesia católica estableció en estas tierras su calendario. Situados en la nueva realidad colonial impuesta, las diversas capas sociales estamentos y núcleos de poder, encontraron la visualización de su lugar en las sociedades capitales del virreynatos, en las ceremonias del Corpus Christi.

Las comparsas que desde la vieja Europa desfilaban en procesión en esta celebración de la Eucaristía (reencarnación de Cristo a través de la ostia y el vino, cuerpo y sangre respectivamente de Jesús), representaban los distintos sectores, capas o estratos, de la sociedad colonial. Es recién en 1760 según Ayestarán, que se incorpora en la ciudad Colonial de Montevideo–no sin resistencias sociales– un nuevo sector –el de los esclavos– al espacio ritual público autorizado por la Iglesia (“... las danzas negras en el Uruguay, traen ya una idea de sincretismo religioso...” “...entre cultos paganos del África y el de la religión católica...” “... profundo estrato teológico de todo el coloniaje.” (Ayestarán, 1953:65)

El Corpus Christi y luego el Carnaval visibilizaron todos los sectores componentes de las nuevas sociedades, lo que no aparecía en estas ceremonias, no existía; hoy parecería que esa función en el espacio social secularizado lo cumple la imagen informativa de la televisión. Diríamos hoy entonces que: lo que **no aparece** en la televisión **no adquiere visibilidad social**.

El Tema específico

“**No confundamos las Llamadas con el Carnaval**”, nos decía desde 1985 el pensador y plástico afrouruguayo Ruben Galloza (1928–2002).

Las Llamadas de Tambor en las calles de Montevideo instituyeron un núcleo potenciador de identidad social que se construyó a partir de la posibilidad de expresarse bajo una modalidad de baile, música e instrumentos propios, conocida genéricamente como Candombes.

Grupos de percusionistas y bailarines, que en su mayoría representaban a las colectivos afrodescendientes de esta ciudad, ejercieron un polo de difusión, generador de un entramado social de resistencia colectiva a la fuerte hegemonía de estereotipos de comportamiento, que respondían a otras territorialidades socio-culturales y geográficas, muy alejadas de las nuestras bajo la tutela eurocéntrica del Carnaval-

La continuidad de una cultura afrodescendiente de emergencia y sobreviviente a través de Música, Instrumentos y Danza propios desde la Colonia hasta HOY, otorgan una impronta singular, no sólo a la colectividad en sí, sino a todo el colectivo sociocultural de la ciudad de Montevideo. Desde aquella colectividad con marcada actividad cultural, se ha proyectado una sensibilidad que identifica y tonifica, un sentir diferente en la producción de cultura musical en Uruguay

La muy repetida estampa folclórica como postal sin vida, atemporal y fosilizada de los fenómenos culturales de la “otredad afrocultural” desvalorizada ante la matriz cultural y jurídica eurocéntrica, hacen urgente y necesario profundizar y develar la **capa de invisibilidad** que cubre la presencia afrocultural en la conformación de nuestro ser social y en nuestro sistema educativo.

Las manifestaciones afroculturales han contribuido así, a nuestra identificación con tradiciones histórico-sociales comunes a la mayoría de los uruguayos, cuya red de intercambios coadyuvan a enriquecer nuestra vida social y nos invitan, como investigadores a descubrirlas.

Diversidad Cultural en Carnaval, el resto del año discriminación y racismo

La diversidad sociocultural que produjo el enclave colonial sobrevive hasta hoy en un “continuum folk” que presenta una croma riquísima en variantes biodemográficas y culturales.

No podemos hablar de re-estructuración étnica en los territorios coloniales, el etnocidio funcionó muy bien en los centros urbanizados o re-urbanizados por el sistema colonial y neocolonial (Jaulin, 1973), pero sí podríamos hablar en la actualidad de un proceso de etnogénesis o construcción de unidad étnica en la colectividad afrodescendiente (Romero 2003:134).

Hablar de identidad social étnica en el Uruguay de hoy implica un proceso profundo de re-educación social que podría tener uno de sus ejes centrales de difusión en las “Llamadas”, como generatriz de fuerte impacto social con un profundo sentido de -reservorio de memoria afrocultural - el que deseamos rescatar en nuestra investigación como contribución a visibilizar su contenido de etnicidad.

Nuestra matriz cultural “autoriza” en tiempos de Carnaval diversidad de todo tipo, pero el resto del año impone homogeneidad, discriminación y racismo.

A 50 años de la incorporación de las “Llamadas” al Carnaval (1956), la expansión de toques de tambores en las calles de los barrios montevidianos todos los fines de semana, con mayoría de tocadores blancos, puede ser interpretado como un fenómeno que sacó al candombe del Carnaval, devolviéndolo a su característica de “llamada” original. La “máscara blanca” ayuda a la piel negra a expresarse todo el año, bajando el tono de la discriminación negativa, aceptando el tambor en “barrios blancos” a pesar del “ruido” y del “vino tinto”.

Nuestra contribución

Creemos contribuir al mismo tiempo a un registro genuino y relevante de la memoria cultural en la ciudad de Montevideo, en momentos que toda actividad en el orden artístico-cultural tiende a gestionarse como "empresa", olvidando el papel de las tradiciones populares como enriquecedoras del quehacer social en su dimensión cultural.

La génesis de las Llamadas de tambor (que no es una expresión espontánea), fue resultado de necesidades expresivas vitales para la colectividad afrodescendiente; su supervivencia y revitalización identitaria así lo indican.

Se cumplieron 50 años de las Llamadas Oficiales en el desfile de febrero 2006. Creemos que en nuestro medio cultural, de fuertes tendencias monofónicas en lo cultural, la posibilidad de la perspectiva de adscripción étnica a la interpretación de nuestras propias costumbres y creencias, ampliará y entrenará la escucha de esas nuevas voces excluidas e invisibilizadas desde su entrada al sistema escolar.

Pensamos que entre otras causas encontramos un gran vacío de perspectivas teóricas, como las que la antropología brinda, en los institutos de formación docente de todo el Uruguay

Es así que se alejan los horizontes de comprensión de nuestro entorno latinoamericano. Se continúan legitimando los saberes e investigaciones sociales, cuyos paradigmas y fronteras teóricas y culturales nunca alcanzan nuestras territorialidades antropológicas.

En la temática que nos ocupa nuestro objetivo sería contribuir a revalorizar un evento que subsumido en el Carnaval sus vínculos con el cuerpo social se producen a través de una máscara que le deforma su expresividad y contenidos culturales más profundos. Descubrir a su vez en los toques de Tambor su fuerza constructora y potenciadora de identidad afrocultural (etnicidad) para comprender, más allá de la "máscara" del carnaval, su significación social más profunda. Será desde el respeto al tambor y su proyección a la danza llamada Candombe, desde donde haremos nuestro aporte, contribuyendo a descubrir su valor como rasgo identificador de la diversidad cultural como factor enriquecedor de nuestro relacionamiento con el todo social, con los mismos derechos y sin exclusiones por adscripción identitaria.

El lugar de la memoria

Las Llamadas de tambor, atesoran "chispazos" vitales que, en su origen, convirtieron en soportable la pesada tarea forzada de la esclavitud, al apelar a la "microcultura" de la memoria como el lugar desde donde costumbres y formas de sentir se "reencarnan", se convierten en cuerpos que dinamizados por la música del tambor expresan en su gestualidad y movimientos la identidad étnica de sus cultores.

Su lugar en la memoria cobija viejos afectos y encierra un tesoro de sensibilidades que volverán a vivir con intensidad al re-crearse periódicamente – en un ámbito adecuado, sin riesgos ni prejuicios – un ambiente en el cual se sentirán tenidos en cuenta, valorados en sus recuerdos, recuperando así el valor de estar vivos para contar y ser escuchadas sus vivencias y la forma de comunicarlas. Es la manera de identificarse y ser identificados con ellas por los "otros" no afrodescendientes, pero integrantes del mismo cuerpo social.¹

El registro sobreviviente de formas musicales y el estudio de sus instrumentos y su funcionalidad, permite incorporar una mayor riqueza al registro del evento que nos ocupa, "Las Llamadas" Su registro puede constituirse a la vez, en un aporte al archivo

1. A todo esto algunos musicólogos uruguayos como C. Aharonián, lo denominan expresión "espontánea". Nosotros, en cambio, lo llamaríamos "producción de memoria afrocultural en acción".

de la memoria cultural y musical afrodescendiente en la región y un aporte también al registro del patrimonio cultural intangible de la ciudad de Montevideo en particular.

Los territorios “folclorizados” en el campo de la investigación musical se han “fossilizado” de tal manera que la estampa sin vida de los fenómenos afroculturales, reasumirían su vitalidad al develar y descubrir esa capa de invisibilidad en que convive en nuestras regiones subtropicales. Los cultos a San Benito, San Baltasar, la huella afrocultural en Bolivia, en Paraguay en el norte argentino, el litoral correntino y los territorios norteros y centrosureños del Uruguay nos hacen imaginar un renovado hálito de visibilidad y al mismo tiempo el surgimiento de demandas novedosas de las colectividades afrodescendientes que **al incorporar a su identidad desvalorizada, la dimensión étnica, potencian su pertenencia a su colectividad en lo micro y macro social.**

Anexo

Los Tambores de Charrúa

Transcribimos aquí algunas citas de la entrevista clave de un trabajo anterior que denominamos “La Llamada de Charrúa”, editado en el 2001 en formato CD, es un antecedente del presente trabajo.

Si bien es difícil precisar exactamente, el momento de origen del hecho cultural y social que nos ocupa, podemos decir que fue a comienzos de los años treinta, que tuvo lugar una forma particular de Llamada de tambores, que reunió a un conjunto de tocadores, y bailarines cantantes que recorrían las calles de Cordón, Palermo, Parque Rodó, Pocitos, llegando hasta el barrio Sur. La Cumparsa o Cumparsita, como la llamaban, partía del conventillo de la calle Charrúa, este grupo humano adquirió identidad propia y fue conocido como la Llamada de Charrúa.

103

Transcripción de pasajes

Entrevistado: Benjamín Arrascaeta²

Entrevistador: Walter Díaz Marrero

¿En qué momentos cuando niños, comenzaban a integrarse a tocar con los mayores?

A pesar de saber tocar los tres tambores, no empezábamos a tocar con ellos enseguida, empezábamos cuando ellos entendían que podíamos integrarnos al toque; o sea, respetar la forma de tocar en conjunto.

¿A qué edad entonces, te integraste a tocar con tus maestros?

Con los tambores de Charrúa, empecé a tocar cuando tenía once años, pero desfilé con ellos por primera vez, en la primer Llamada, en el año 56 que tenía 13 años.

¿Quiénes eran los responsables de la Llamada de Charrúa?

Mi padre, Fausto Arrascaeta, bailarín y gramillero, y Andrés Macedo, alias el “Cunga”, repique de la comparsa y jefe de cuerda.

¿Y cuando llegaban de otro barrio a tu barrio, tu salías también? O sea, la cuerda de tambores...

2. Benjamín Arrascaeta integró la orquesta “Baraona Star” en 1958, fue fundador y director de Sonora Cienfuegos, orquesta que actuara durante más de 30 años, en Uruguay y Argentina.

No, escuchábamos, escuchábamos y respetábamos.

La Llamada de Charrúa, salía exactamente de qué número y qué esquina de calles.

De la calle Charrúa 2026, entre Pablo de María y Blanes.

¿Qué es lo que se cantaba, mientras se tocaban los tambores?

Bueno, cantaban temas populares de la época, como por ejemplo tangos, la rumba cubana que se adapta muy bien al ritmo del candombe, y bueno... Los que tocaban cantaban, pero también se integraban, la gente que seguía alrededor de los tocadores.

Normalmente hablamos de madera y clave como si fueran dos cosas iguales, o sea, en Charrúa, ¿se hablaba de la clave del candombe?

No nunca se habló de la clave, ese es un término que yo lo empecé a escuchar en la música centroamericana, pero no en el candombe. En el candombe en la calle Charrúa lo único que se decía era, “hay que hacer madera, madera, madera”. El toque en la madera es un acompañamiento, es un accesorio, el encargado de realizarla es el que toca el repique. De acompañamiento, o sea de accesorio, no de clave. El acompañamiento es con las palmas, o sea que la clave es 3–2.

Los jurados de las Llamadas pueden incidir involuntariamente en la deformación de los toques del tambor.

Sí, pueden incidir en la deformación de los toques de tambor, porque si no son especializados en el toque y en la danza del candombe, no hay lugar a duda que si no son conocedores de eso, va a ir en el tiempo incidiendo para la deformación.

Ahora, Carnaval y Llamadas, ¿necesariamente tienen que ser la misma cosa?

Siempre fue, desde el año 56, un evento que está dentro del Carnaval, pero que no tiene absolutamente nada que ver con el concurso de comparsas.

¿Tú pensás que comercializar el candombe puede ser una manera de que pierda identidad?

No, yo considero que no, no debería haber problema de comercializarlo. Lo que deberíamos hacer sí, es buscar siempre enriquecerlo en el toque, en su danza y en su vestimenta, pero que no se deforme.

Respeto al tambor es respetar los valores y creencias de una cultura, cuyos aportes afro conforman un pilar fundamental de la identidad social uruguaya...

Bibliografía

CARVALHO NETO, Paulo de 1967 – El Carnaval de Montevideo, Seminario de Antropología Americana, Edit. FACULTAD de FIL. y LETRAS, Sevilla.

DÍAZ MARRERO, Walter 2001 – La Llamada de Charrúa, en Benjamín Arrascaeta, Archivo formato CD, Edit. AGADU–FONAM, Montevideo.

FERREIRA, Luis 1997 – Los tambores del Candombe, Edit. COLIHUE–SEPÉ, Montevideo.

FRIGERIO, Alejandro 1996/97 – Oye mi Tambor, La imagen del Negro en las Comparsas Lubo-las del Carnaval de Montevideo, en: Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latino Americano, N° 17, Buenos Aires.

GALLOZA, Ruben 2002 – Crónica sobre un pintor afrouruguayo, en: Daniel Morena Amorelli, Semanario BRECHA, 28 de Junio. Montevideo.

PEREDA VALDÉS, Ildefonso 1965 – El negro en el Uruguay, Pasado y Presente, en: Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Montevideo.

ROMERO, Sonia 2003 – Etnicidad y Cultura, en: “Informe sobre el Seminario Etnicidad y Salud”, Edit. OMA, Montevideo.



El mundo de Las Llamadas como representación actual

Luis Orban

RESUMEN

Los participantes de Las Llamadas interpretan su intervención de diversas formas, seleccionando significados; clasificando, uniendo, oponiendo y jerarquizando los tópicos y los alcances de su actividad candombera; estas determinaciones configuran el marco de inteligibilidad que les orientará y la condición de comunicación que desarrollarán entre sí.

Para comprender la diversidad de significaciones que conviven en el mundo del candombe identifiqué sus características significativas a fin de categorizar las maneras que tienen los comparseros de otorgarle sentido a su participación en dicho evento. Para ello partí de la base que existen diversas formas de posicionarse en el campo de la cultura afro uruguaya, ellas poseen alcances diversos (religiosos, políticos y económicos), así como múltiples propósitos; entre ellos, intereses particulares, grupales y/o institucionales. Como estos pensamientos están relacionados a concepciones producidas desde organizaciones sociales (que defienden los intereses de la comunidad negra como Mundo Afro y ACSUN) exigen que se considere el lugar desde el que se expresan su tipificación, lo que me posibilitará delimitar la intencionalidad de tales consideraciones. Las razones con las que los comparseros certifican los sentimientos que expresan no representan la totalidad de los discursos que circulan en esas organizaciones, asimismo, sus percepciones han sido conformadas por procesos que fueron construidos a través de sociabilidades pasadas, presentes y potenciales. Son interpretaciones de la realidad que expresan los significados que ellos les conceden a sus vidas y en esa estructura de la visión del mundo siempre se halla contenida una relación interior de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, de esa relación se puede derivar siempre un ideal de vida; a su vez, originan que ellos desarrollen formas particulares de significar y pensar el mundo del candombe.

1.- Las significaciones de los activistas culturales de instituciones representativas de la comunidad negra se subdividen de acuerdo a si el comparsero practica cultos religiosos provenientes del Brasil –como la umbanda, el candomblé, el batuque, sus derivados y combinaciones. Estas creencias religiosas modelan las visiones del mundo de aquellos comparseros que a su vez son religiosos, porque sus ideas y pensamientos conceden una inclinación a sentir y a comportarse conforme indican sus credos. Los componentes que son “hijos de santo” no niegan su práctica religiosa, pero cuando hablan de ella lo hacen discretamente; por lo cual fue necesario generar cierta confianza con ellos. Su representación más significativa en relación a la practica del candombe es que *“para hablar de las festividades afro uruguayas hay que hablar de cultura negra y dentro de ella hay que tener en cuenta nuestra religión. Por eso para estudiar las fiestas negras es necesario traer a colación sus trasfondos religiosos”*. Ellos fundan esta concepción en dos tipos de razonamientos; uno es que define al Desfile de Llamadas como una ceremonia religiosa y litúrgica caracterizada por ser *“muy seria, severa y rigurosa... a la que no dejan entrar a todos los tamborileros; tenés que pertenecer a su grupo. Porque la encabezan los jefes de la cuerda y el tamborilero que se equivoca no lo dejan salir nunca más.”* Esta idea supone que Las Llamadas tienen una religiosidad difusa y los ejecutantes deben mantener una actitud de recogimiento. Se presume, también, que los tamborileros en Las Llamadas están involucrados en una comunicación con los antepasados africanos y “llaman” a sus dioses con los toques de los tambores. De este modo, *“obtienen su protección”* y *“sus antepasados acuden a su ayuda y les otorgan la fuerza y la sabiduría necesaria para abandonar la situación problemática que viven.”* También, consideran que estas fiestas tienen fundamentos africanos. Porque *“se ha mantenido el significado ancestral; los toques de los tambores son lo que más nos une al África”*. *“Porque los tambores son un medio de comunicación; son la telegrafía sin hilos con los ancestros y dioses. Por eso, tocar el tambor no es una diversión, porque no hay diversiones ceremoniales de los negros... Se tocan hasta que les sangran las manos, porque agarrar los tambores es un acto religioso para los negros, es como tomar la comunión para los católicos”*. Con estos dogmas este tipo de tamborilero puede satisfacer sus necesidades espirituales básicas e inmediatas; que son fundamentales para desenvolverse en su entorno y dentro de ese sistema de creencias en que se siente realizado. Asimismo, entienden que el toque de los tambores *“es el llamado a los orishás”*. Según ellos esta relación se plasma del siguiente modo: *“en la religión hay una entidad que toca el tambor que se llama Shangó y cuando toco el tambor en el candombe lo asocio con ella. En la umbanda se toca el tambor para llamar a las entidades; la religión es energía que llama a los santos. Tocás el tambor y empezás a cantar, y a aquel que tenga ese santo de cabeza, le llega su espíritu”*. Si bien ellos se figuran esto, aclaran que: *“la umbanda está relacionada con tocar el tambor, pero ¡jojo! eso no significa que siempre cuando toco el tambor estoy llamando a mi santo”*. Estas afirmaciones no están eximidas de dualidades, los comparseros religiosos primero me sugirieron que cuando hablara de Las Llamadas trajera a colación las creencias religiosas de los negros porque según ellos están vinculadas al candombe. Luego, otro tamborilero, también umbandista, me aclaró que *“el candombe no está vinculado a «la religión» para todos los que participan, porque todos los que salen en Las Llamadas tocando el tambor no son religiosos. Eso no quiere decir por lo tanto que el candombe esté ligado necesariamente con la religión”*. A partir de lo dicho, queda en claro que las transposiciones de creencias religiosas en la práctica del candombe son privativas de cada tamborilero. Estos creyentes no tienen claramente delimitada su interpretación teórica de la relación candombe–religión, no obstante, perciben el modo en que sus creencias religiosas se concretan en Las Llamadas.

Ahora bien, hay directivos de Mundo Afro que entienden que si bien Las Llamadas perdieron su religiosidad, siguen teniendo un fuerte componente religioso sin que nadie lo sepa o no quiera decirlo. Uno lo explica a través del siguiente planteo de enigmas: *“¿cómo se puede explicar que en Las Llamadas los tamborileros estén dos horas tocando, que se les rompan las manos y los palos e igual continúen tocando? ¿Cómo soporta esa gente ese esfuerzo? Para ello tiene que existir un vínculo con algo que el tambor trae aunque no lo sepa. La explicación es que el candombe es mucho más que un ritmo y nadie sabe cuál es el fenómeno que está por detrás”*. Las analogías con cultos de posesión son frecuentes aunque los fundamentos del candombe puedan haber sido perdidos, ellos suponen que antiguamente estos servicios habrían servido para invocar a la divinidad de Iansá. En dirección análoga los intelectuales vinculados a Mundo Afro intentan encontrar una explicación a esta pérdida referente a la religiosidad de Las Llamadas; delimitando que esto ha ocurrido *“como consecuencia de procesos históricos concretos donde hay una pérdida parcial de significados espirituales comprobable en el hecho de remitir a un pasado lejano los posibles significados religiosos y, en general, reducidos en detalles de las descripciones, más una autonegación de significados religiosos a nivel consciente”*.¹ Por lo que se puede ver, los activistas de Mundo Afro conciben que el conocimiento religioso que acarrea el toque de los tambores es un “hacer cognoscitivo” del que sus ejecutantes no serían conscientes.

La versión de «los comparseros–religiosos» coincide con la perspectiva de los constructores del discurso institucional de Mundo Afro; esta convergencia le permite a los últimos sostener que existe una única forma de considerar los toques de los tambores. Uno de ellos me dijo que *“el candombe no es simplemente saber tocar y colgarse el tambor en el hombro y salir en Las Llamadas; es necesario comprenderlo.”* Desde su punto de vista, para aprehenderlo habría que tener en cuenta: la opresión del sistema esclavista desarrollado en Uruguay entre los siglos XVII y XIX, la resistencia cultural, pero también los orígenes religiosos del candombe. Esta postura me hizo pensar que estos practicantes no tienen en cuenta las interpretaciones de los otros protagonistas de Las Llamadas; para ellos lo importante es colocarse en el papel de la institución que establece la relación que los componentes de las comparsas deberían mantener con el candombe. Así esta expresión de la cultura afrouruguaya se convierte en un arma cultural para los líderes de Mundo Afro, quienes son los únicos autorizados a generar opinión sobre los temas vinculados a la comunidad negra, como es el caso de Las Llamadas, las comparsas, los personajes típicos y los fundamentos de los toques de los tambores.

Los activistas culturales de Mundo Afro conciben que los tambores del candombe son el signo por excelencia de la cultura afrouruguaya y les otorgan distintos fundamentos. Algunos hacen una transposición de los intereses institucionales y de las creencias particulares a la práctica del candombe en Las Llamadas; derivando en que el tambor no es exclusivamente un instrumento musical que permite el goce, sino que la afinidad entre el ejecutante y su instrumento tiene como trasfondo una amalgama de relaciones sociales, culturales y religiosas. Las siguientes palabras han sido paradigmáticas: *“con los tambores se festejan los nacimientos, los aniversarios, también, se lloran las muertes. Nosotros con el tambor no solamente nos divertimos también lloramos, con el tambor expresamos nuestra bronca y rebeldía. Porque el toque del tambor es nuestra forma de vida”*. Aquí el tambor es el instrumento de celebración de la historia del colectivo negro, además, supone una relación con sus creencias religiosas que ritman con su cotidianeidad. Los tambores son el signo por excelencia de la cultura afrouruguaya porque configuran su forma de vida, construida sobre la base

1. Notas bibliográficas: FERREIRA, L., “Los tambores del candombe”, 1997, p.190.

de preceptos ancestrales y religiosos, esto al igual que cualquier otro signo ideológico son parte de la creencia que ellos anhelan difundir.

2.- Otra es la opinión de los artistas y activistas culturales negros vinculados a ACSUN (Asociación Cultural Uruguay Negro). Sus directores comienzan a trabajar intensamente en una época económicamente floreciente del país, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Teniendo como precepto principal que los problemas interétnicos deben resolverse a través de una mayor educación por parte de los miembros de la comunidad negra. A mediados de la década de 1980, un sector de esta organización consideró que esta forma de defender los intereses de la comunidad negra respondía a que los directores de ACSUN conformaban una elite de la colectividad negra que pretendía mimetizarse con los blancos, por ello se marcharon y fundaron Mundo Afro en 1989. Los militantes disidentes arguyeron que ACSUN había generado una disociación en la colectividad negra entre “el negro usted” y “el negro ché”; el primero denotaba un prestigio adquirido, una cierta educación o superación profesional; el segundo designaba el negro inculco, pobre y conventillero. *“Esta división refleja una discriminación interna en la colectividad negra, donde ciertos miembros buscan blanquearse culturalmente, a ser perfectos, cultivados, niegan su diferencia y renuncian a sus costumbres bárbaras”*.² Esto puede ser tomado como válido porque a ciertos activistas de ACSUN no les interesa que se los vincule con las festividades afrouuguayas, arguyendo que *“nosotros como institución no queremos saber nada con lo que son Las Llamadas, inclusive, yo nunca salí en este desfile. Porque entiendo que no soy un negro que sólo sabe tocar el tambor; quiero que a mí me valoren, también, en otros aspectos: por mi capacidad intelectual y por mi trabajo.”*

108

Con respecto al tema religioso los miembros de ACSUN consideran que *“las religiones que los directores de Mundo Afro quieren imponer como fundamentos de nuestras fiestas vinieron del Brasil a mediados del S.XX; el candombe no tiene nada que ver con el candomblé, a pesar de las similitudes de las palabras”* y añaden que *“hoy algunos miembros de Mundo Afro han abrazado las religiones brasileñas; pero antes no era así, Las Llamadas eran cosas de la raza negra”*. Uno de ellos explica cómo se ha desarrollado el proceso a través del cual se le confiere contenido religioso a los toques de los tambores en Las Llamadas: *“te puedo asegurar que no existe vinculación del candombe con el tema de la religión en el Uruguay, como si lo hay en el Brasil con el candomblé. En el Río de la Plata la iglesia católica hizo lo imposible para destruir las religiones propias del negro. El negro criollo, inclusive ayudó a destruir esas religiones, porque su tercera generación rechazó las religiosidades y otras creencias que venían de atrás; quedándose sólo con el toque de los tambores. Otro ingrediente es que en la década de 1970, empezó a venir desde el Brasil gente vinculada a la umbanda y el candomblé, todos son cultos de origen brasileño y no son venidos del África. Al principio los negros uruguayos no las adoptaron como sus religiones, pero ahora algunos negros están entrando, aunque no hay muchos «pais de santo» que sean negros; todo ese negocio se inició con «pais de santo» venidos del Brasil, que eran blancos y muchos negros han entrado como sus «hijos de religión».* Algunos “tamborileros de cuna” (que han nacido en los sitios en los que se ha originado el candombe moderno —en el barrio Ansina y en los conventillos del barrio Sur y el Cordón— quienes han vivido en un constante contacto con el entorno vinculado al candombe) no necesariamente son religiosos, consideran que no existe un vínculo entre el candombe y estos cultos brasileños. Uno de ellos aclara que *“los candomberos que pertenecen a la religión*

2. GONZÁLEZ BERMEJO, E. 1997, Montevideo.

umbanda le dan un significado religioso a Las Llamadas. Yo, como no pertenezco a la religión, lo ubico en lo tradicional del candombe". Otro explica que no existe este nexo porque *"los negros en el Uruguay fuimos totalmente colonizados; acá no se habla ningún idioma africano y no se tiene religión africana; lo único que el negro tiene como propio son los toques de los tambores en Las Llamadas."*

Los activistas de ACSUN y algunos tamborileros veteranos niegan la existencia de una correlación entre las festividades afrouruguayas y «la religión». Se puede considerar válida su concepción porque las religiones de raíces africanas que los negros practicaban en la época colonial se diluyeron en el Uruguay por la inmensa presión de los elementos simbólicos y cognitivos de la ideología dominante y del catolicismo. A este respecto, cabe aclarar que no se trató sólo del catolicismo de la Iglesia, sino del catolicismo popular del culto de las vírgenes y los santos. Eso necesariamente iba a tener mucha influencia, *"por eso en las salas en la época colonial el seis de enero se rendía culto al supuesto rey mago negro, San Baltasar"*. Por otra parte, las religiones de procedencia africana se han ido disolviendo a través de las distintas generaciones negras que no han mantenido las creencias de los esclavos africanos.

La fundamentación de las prácticas culturales afrouruguayas se pueden enmarcar en el debate que tiene por un lado, a Melville Herskovits quien enfatizó la necesidad de tomar en cuenta la supervivencia de rasgos culturales africanos para entender la cultura y organización social de las comunidades negras afroamericanas. Por otro lado, había quienes —como Franklin Frazier— sostenían que el efecto de la esclavitud había sido tan devastador que de poco servía conocer las culturas africanas para entender la condición cultural y social de los afroamericanos; (quienes) se habían desarrollado principalmente en contacto con los blancos y de manera independiente de cualquier influencia africana. En el Uruguay, la perspectiva del antropólogo norteamericano Herskovits se incorpora al discurso institucional de algunas organizaciones de la comunidad negra, como Mundo Afro que promueven la africanidad para sus celebraciones; también lo recupera cierto sector de los comparseros que está apegado a las usanzas tradicionales del candombe, colaborando con este espíritu conservacionista, entre ellos: los directores de grupos folklóricos, los intelectuales de la comunidad negra uruguaya y los "tamborileros de cuna" que respetan la cultura del candombe tocando el tambor con las características acostumbradas. Por su parte, la tesis de Franklin Frazier alude a quienes incorporan a su interpretación los actuales cambios socioculturales, en nuestro caso, las nuevas maneras de producción cultural y de esparcimiento que afectan las celebraciones afrouruguayas que se desarrollan en carnaval. Esta perspectiva puede estar escindida en dos subsectores, uno de ellos considera que todo lo concerniente a estas prácticas debe estar afín con los tiempos que corren; la otra perspectiva considera que la evolución debe ser acompasada con los fundamentos tradicionales del candombe. En conclusión, las significaciones desarrolladas por los miembros de diferentes instituciones se inspiran en intereses diversos y múltiples usos y apropiaciones de los bienes simbólicos presentes en estas festividades. Por un lado, hay tamborileros que también son "practicantes de la umbanda" que coinciden con los fundamentos sustentados en la religiosidad expuesta por los directivos de Mundo Afro sobre Las Llamadas. Cabe preguntarse si estos activistas están dando un vuelco hacia las religiones brasileñas como forma de rescatar una especie de identidad étnica de la negritud en el Uruguay. Por otro lado, está la concepción de los dirigentes de ACSUN y de un sector de los tamborileros veteranos que entienden que no existe religiosidad y hacen un vuelco hacia lo que se dijo tradicionalmente de la práctica del candombe. También, otra es la estrategia de ACSUN para la legitimación social de su actividad cultural; apuntando a una mayor formación y capacitación de sus componentes y de esa manera lograr una mejor consideración social.

3.- Continuando con el itinerario del debate que vengo desarrollando, en este apartado examino los trasfondos de las significaciones de los músicos de Las Llamadas. Una cuestión subyace esta polémica: *¿cómo la circulación de estas significaciones diferenciadas han transformado las formas de sociabilidad de estas fiestas populares, autorizando pensamientos novedosos y modificando las relaciones de poder entre distintas organizaciones sociales?* Los componentes de los conjuntos lubolos le otorgan distintos tipos de alcances a sus actuaciones en la comparsa, por ende, también el tocar los tambores en Las Llamadas asume diversas connotaciones, ya que esto les sirve de marco para que los tamborileros expresen sus emociones y recreen sus deseos candomberos.

La gran mayoría de los tamborileros considera que tocar el tambor en Las Llamadas es el medio de comunicación musical y social por excelencia entre ellos y que esto es determinante para realizar un buen toque. El comportamiento folklórico de practicar el candombe en este desfile lo posee todo aquel tamborilero que comprende esa interacción comunicativa, ya que para armonizar su toque con los de sus colegas decodifica continuamente los mensajes sonoros que ellos emiten; al mismo tiempo, les envía a través de sus toques contestaciones. Cuando en Las Llamadas se logra la comunión de todos los toques se dice que *“se produce una sinfonía y se realiza una serenata”*. A esta actuación los protagonistas se la representan con diversos tipos de imágenes, por ejemplo, algunos designan que *“es como la primavera porque la música florece de los tambores”*; otros aclaran que *“es algo maravilloso, no es algo por lo que vos te pongas a delirar sino que significa que es algo placentero”*. Para algunos el hecho de tocar en Las Llamadas los hace sentirse realizados y dicen que *“me gusta ser parte de una buena «sinfonía», o sea, tocar el tambor con la gente de mi barrio, donde todos saben tocar perfectamente nuestro ritmo. A esa música no la rompe nadie, es magnífica; atrae a mucha gente y es una «gozadera» para todos.”* En definitiva, tocar el tambor en Las Llamadas no sólo es un placer personal, es compartido junto a amigos y vecinos del barrio, al mismo tiempo que los espectadores se entretienen con esta celebración.

110

Para los tamborileros la concentración en el toque asume por lo menos tres tipos de significados:

El primero que es el aceptado por la gran mayoría de los tamborileros que sostiene que la concentración no está vinculada a un estado de trance religioso, sino que es una compenetración en la producción musical porque para tocar grupalmente hay que estar muy concentrado. Tal como ocurre en cualquier actividad musical que se realiza en conjunto, para la perfecta armonización de todos sus componentes requiere que estén compenetrados en lo que están haciendo. Algunos aclaran que *“el ritmo del candombe es enérgico y complejo; por eso para tocarlo hay que estar concentrado pero no es necesario entrar en un estado de trance como en la religión. Cuando tocás el tambor, hacés una concentración especial y un desgaste físico muy grande; esto pasa sí sabés tocar y tocás en serio. Hoy ves que hay de todo y más cuando el candombe se ha esparcido por todos los sectores de la sociedad”*.

Otro es el significado asumido por los tamborileros que son practicantes de religiones afrobrasileñas, ellos entrevén que sus creencias se concretan en Las Llamadas porque la energía que les brinda su religión les permite tocar con mayor fuerza y concentración. Admiten que durante el toque en Las Llamadas el tamborilero *“se concentra en el sentido de posesionarse del toque”*. Esto supone una *“incorporación”* al ritual conformada por un estado de trance que produce efectos psicofísicos, aunque parezca incongruente ellos dicen que tocar en estas condiciones produce un *“cambio del campo energético”*. Uno de ellos explica el modo que se produce esa transformación en Las Llamadas: *“cuando comienza el desfile, me erizo todo y de una manera increíble me entra un temblor, hasta que empiezo a tocar. Cuando gritan: «¡Vamos a salir!» y siento la clave del candombe,*

me da la impresión que tengo adentro a otra persona. Así tocás durante varias cuerdas y no te das cuenta del cansancio, porque tocás y disfrutás.” Este tipo de tamborilero percibe que en esta situación “sos otro completamente diferente”; “te olvidás de todo, vas tocando y ni siquiera sabés si vas concentrado en la música”; “te puede doler desde el dedo gordo hasta el ultimo pelo pero seguís tocando y al final se te va todo el dolor”. Los ejecutantes que son creyentes del batuque alegan que se llega al punto de que se rompen las manos y sus dedos les sangran; el toque cada vez es más doloroso y sacrificado, pero igual siguen tocando como si no pasara nada. Ellos suponen que la posesión es “una protección que nos brinda la energía necesaria para una mayor resistencia física y así podés tocar hasta el cansancio. Es más, los tamborileros llegan a terminar Las Llamadas porque su concentración musical lo lleva al estado de trance”.

Los conductores de Mundo Afro coinciden con lo dicho por los tamborileros religiosos, puesto que ellos entienden que el fundamento por el cual se poseionan es religioso y en el momento en que el comparsero efectúa la actividad candombera se produce la incorporación de sus ancestros. Una de las argumentaciones más exquisita es que: *“lo del trance es muy importante para la definición del candombe en materia religiosa. En el candombe al igual que en todas las ceremonias religiosas del mundo, hay una repetición de la letanía, que se repite mil veces hasta que el alma cae en trance; cuando los tamborileros repiten sus toques constantemente es el momento en que se pueden comunicar con seres del más allá”*. Según estos activistas, ese estado es visualizable en la postura corporal, como en *“la forma de caminar de los tamborileros”* y en la gestualidad ya que *“el individuo no mira a ningún lado, esta poseionado tocando”*. Aunque suene a una explicación absurda de los propios promotores de esta creencia, muchos de ellos insisten en que se sienten transportados a otros lugares y se comunican con sus entidades: *“van poseídos”* y *“regidos por sus ancestros”*. Luis Ferreira realiza un alegato que es ejemplar: *“vas tocando con un negro-viejo, que toca a través tuyo... Cada toque es signo de cierto estado de trance y símbolo de la presencia de un espíritu –su voz– conforma un símbolo–signo... Cada toque representa una voz que mueve el cuerpo, es la encarnación temporal de una fuerza intangible; y en tanto energía colectiva es la manifestación energética del espíritu de los antepasados que moviliza la psiquis y el cuerpo; en tanto energía específica es una evocación mágica de una voz concreta, el espíritu de un ancestro familiar, como el ancestro de una antigua Nación.”*³ Y añaden que *“cuando está para arrancar las Llamadas, nuestros antepasados que nos dejaron su huella se ponen al costado y Ud. les puede hablar: «¿voy bien cómo me enseñaste?»”*. Estos activistas pretenden que los cuerpos de los comparseros asuman el discurso que quieren instituir, la práctica del candombe vista como una comunicación con lo ancestral, le otorga un papel fundamental a los espíritus que constituyen el principio multiforme y oculto de la actividad productora. Es una metáfora de la práctica del candombe en la que hay un manejo sutil de las autoridades y como en toda tradición popular, la memoria viene de otra parte, está en otro lado y no en sí misma.

En suma, en referencia a los fundamentos de la concentración en el toque, existen distintas consideraciones que se entrecruzan, se asemejan y otras se repelen. Estas construcciones ideológicas y los pensamientos singulares que se recrean nunca llegan a estar completamente unificados aunque se refieran a lo mismo. Estas distintas formas de representarse “el mundo del candombe” son una buena forma de describir parte del sistema simbólico de los protagonistas de Las Llamadas. Más allá de las consideraciones religiosas y las que hacen referencia a la ancestralidad de los africanos en el candombe, *para una óptima realización musical es fundamental que todos los tamborileros armonicen sus toques, que les exige realizar el máximo de esfuerzo físico y disponer*

3. FERREIRA, L., 1997, Op.Cit., p.187–188.

de una gran concentración. Así pueden amalgamar el sonido de sus tambores, conformando un grupo musical compacto que avanza por la calle. Creo que para captar bien la experiencia compartida por los tamborileros al ponerse en sintonía, conviene mirarla desde una perspectiva estética, en tanto facultad común de experimentar determinados sentimientos hacia la música; aquí una cuestión que es central es percibir rasgos propios, como en este caso: los tamborileros se concentran para sincronizar su producción musical.

Los tamborileros—practicantes religiosos me han contado que otro de los servicios religiosos que se desarrolla en Las Llamadas, es la realización de ofrendas a sus espíritus venerados. En efecto, antes de salir en carnaval ellos dicen que tienen que *“cumplir con sus dioses”*, así consideran que consiguen la protección divina para su comparsa. Las ofrendas se realizan en diferentes momentos y en diversos espacios sociales y urbanos; viéndose los fines de semanas tanto en algunas esquinas de la ciudad, en la playa como en los templos. Esos agasajos se llevan a cabo en distintas instancias, inclusive, algunos consideran que esa conducta debe ser incesante, *“porque no vayas a pensar que sólo con el hecho de venerar y ofrendar a los orishás un día a la semana va a estar todo en regla en la comparsa; siempre hay que estar protegiéndose porque los dueños de comparsas rivales constantemente te envían malas ondas en tu contra, para tratar de cortar los caminos de tu preparación o para que te vaya mal en carnaval. Por eso, siempre hay que estar alerta”*. Y sugieren que las ofrendas deben ser cotidianas a fin de que los componentes de la comparsa realicen su función de manera armónica y apropiada. Hay tamborileros que agasajan a sus orishás minutos antes de salir en el desfile. Uno me describió la manera en que ese rito se realiza: *“primero se saluda a Oxúm, le das de tomar, le das de comer y le pedís permiso para tocar el tambor en la calle. A mi me ocurrió que una vez que no hice todos estos pasos y en un momento dado de Las Llamadas se me acalambraron las piernas. Fue algo misterioso, porque yo iba tocando el tambor lo más bien y de imprevisto se me acalabró una pierna y después la otra. Lo que hice fue parar, me acaricié un muslo y después el otro; al rato, pedí permiso para tocar y recé a la mae Oxúm: «ayúdame mae Oxúm a terminar este toque», lo hice varias veces y pude seguir tocando. Cuando terminé de tocar conseguí caña y me la pasé por las piernas, agasajé a Oxúm y me fui”*. Otra instancia en que se halaga a los orishás —en una fecha cercana a que acontezcan Las Llamadas— es la conmemoración del día de Ihemanyá, el dos de febrero. Ese día se hacen diversas celebraciones multitudinarias, todas ellas, en las playas montevidéanas en honor a Ihemanyá. Se puede decir que este tipo de evento es uno de los más populares en Uruguay, en el cual participan creyentes y no creyentes de cultos brasileños; por supuesto, en ellas interviene la gran mayoría de los dueños de comparsas. Uno de ellos cuenta que *“al otro día que se realiza la ofrenda a Ihemanyá, ya ves el cambio en la preparación de la comparsa: los componentes cantan de otra manera; los bailarines tienen otra alegría y otra armonía”*. En estas instancias los creyentes sienten que se expresan sus creencias religiosas con todo su potencial porque para ellos representan la real verdad en algún aspecto de ellas. Así la función principal de la creencia es producir hábitos de acción, la creencia es siempre para alcanzar un propósito es un “axioma para alcanzar algo” que da lugar a una disposición para la acción. Estas comprensiones se traducen en determinados hábitos y comportamientos; si no los realizan: se les acalambran las piernas, no tienen la energía necesaria para tocar convenientemente durante todo el desfile y no logran la compenetración necesaria para desplegar su actividad candombera.

Más allá de las fundamentaciones que se hacen sobre Las Llamadas, en tanto un vehículo para la expresión ritual—religiosa y las que se oponen terminantemente a ella, *la participación en esta celebración recibe una multivocidad de significados para otros*

protagonistas, en primer lugar, algunos tamborileros destacan el honor que significa tocar los tambores y dicen que “*el hecho de tocar el tambor es de las pocas cosas que sé hacer bien; también, estoy muy orgulloso de ser parte importante de esta música*”. Otros se sienten emocionados resaltando que el candombe “*es mi pasión y lo llevo en mi corazón*”. En segundo lugar, están los que conciben que su toque en Las Llamadas tiene que ver con la defensa del prestigio individual y grupal. Lo primero, porque su actuación “*afecta el amor propio de cada tamborilero*”, del mismo modo, “*hay que tener respeto por el público y por nuestra familia que nos está viendo*”. Están en juego, también, el prestigio del barrio representado por la comparsa y la identificación de los vecinos con la agrupación de su zona. Los tamborileros consideran a su barrio como el territorio necesario que posibilita la configuración de la identidad del grupo. El barrio se convierte en el lugar representativo de su candombe, a partir del sentido que se les confieren a sus interacciones afectivas y simbólicas. La comparsa y el ritmo del toque de sus tambores permiten configurar una identidad grupal que es compartida por todos los componentes; quienes optan por “su territorio” porque a él refieren aspectos musicales y simbólicos que los caracterizan.

Para muchos vecinos de los barrios Sur, Cordón y Palermo y para los afrouruguyos en general, el día de Las Llamadas es muy especial, por múltiples razones, entre ellas porque es “*su fiesta*”, “*la más representativa de la cultura afrouruguya*”, “*la gente negra está feliz*”, “*es muy popular y «se juega a estadio lleno»*”; por todo eso “*no se puede faltar*”. Para otros, es un homenaje a sus antepasados. Es pues un día muy esperado y “*los componentes de todas las comparsas se preparan intensamente para esa fecha*”; “*los vecinos de los barrios Sur y Palermo se aprontan desde temprano para integrar la comparsa y para mirar Las Llamadas*”; “*se escucha música y alboroto todo el día*”. Así, “*el Desfile de Llamadas es el día de las comparsas de negros y lubolos porque ese día no participan las otras categorías del carnaval. En Las Llamadas los afro–descendientes somos nosotros mismos*”. Consideran que hay que respetar la herencia cultural afrouruguya ya que el candombe conforma el folklore nacional. Por eso, hay que tratar de que cada vez sea mejor y se lo conciba como una cuestión cultural de todos los uruguayos. Inclusive, para los tamborileros más veteranos que vivieron en los asentamientos demolidos (Ansina, Mediomundo y Gaboto) el toque del tambor ese día es un hecho que les permite expresar sus quejas, arguyendo que “*de este modo nosotros expresamos nuestro dolor, demostramos lo que sufrimos cuando nos sacaron de nuestras casas y nos separaron*”. Por eso, consideran a este día como el reencuentro de “la familia” desperdigada, porque “*las salidas de tamborileros tocando por el barrio y Las Llamadas de carnaval son el reencuentro de “la familia”, porque cuando llegan estas fechas –Navidad, Año Nuevo, Reyes y carnaval– son una forma de reencontrarse todas las familias que vivían en el barrio. Porque vienen que ya no están en el barrio y te dicen «tengo ganas de tocar los tambores», entonces vienen al barrio y se cuelgan el tambor, así reviven algo que les gustaba hacer. Porque el tambor es una forma de reencontrarse a sí mismo, también*”.

113

Epílogo abierto sobre la significación del mundo de Las Llamadas

Las significaciones que los participantes atribuyen a Las Llamadas presentan interpretaciones vinculadas a diversos intereses y necesidades, las que están construidas sobre la base de diferentes operadores de apropiación. Ellas articulan distintas estrategias y tácticas; aplicadas según sus experiencias y expectativas individuales e institucionales. Ahora me voy a abocar a desenredar algunos nudos de la red de relaciones que conforman la trama de la cultura vinculada a las festividades afrouruguyas desarrolladas en carnaval:

– Los comparseros que profesan cultos afrobrasileños consideran que sus participaciones en Las Llamadas están estrechamente relacionadas a sus devociones. En sus representaciones convergen en un mismo plano creencias, supersticiones y la práctica de las tradiciones candomberas. Los líderes de estos cultos han advertido que a través de Las Llamadas pueden afirmar y canalizar comportamientos que ponen de manifiesto cualidades latentes en sus religiones; transponiendo su sistema de creencias a la representación de las figuras de la comparsa, aspirando a obtener mayor trascendencia social, cultural y económica; además legitiman sus cultos en un evento tradicional uruguayo y de participación masiva.

– Hay una elite intelectual y una dirigencia política negra, agrupada principalmente en Mundo Afro, que está comprometida en distintas actividades vinculadas al candombe y producen discursos basados en la identidad étnica y sobre una posición social de oprimidos. Consideran que en las actuaciones de los protagonistas del Desfile de Llamadas se llevan a cabo reminiscencias de rituales ancestrales africanos y el candombe se inscribe en este discurso como el arma principal para su reivindicación y como el receptáculo de una sacralidad. Luis Ferreira indica que *“con Mundo Afro surge una representatividad no en el campo de los partidos políticos sino en la arena de la lucha en el campo simbólico e ideológico. Un capital cultural, los grupos de tambores de candombe, despolitizado en el proceso de conformación de la nación, ha sido convertido (por Mundo Afro) en capital político.”*⁴ He percibido que estas elites productoras de lenguaje pretenden que este discurso los distinga del resto de las instituciones de la comunidad negra, a fin de protagonizar la defensa de “la negritud” en la sociedad uruguaya. Esta forma de desarrollar tales valores en su militancia cobra destaque en sociedades posmodernas donde los elementos de identificación van desapareciendo. Toman pues elementos de la globalización como la conexión internacional a través de una red informática con organizaciones no gubernamentales afroamericanas, al mismo tiempo, mantienen un núcleo de prácticas y creencias que permiten su identificación como organización de defensa de la comunidad negra, cuyo objetivo es mejorar la situación socioeconómica de los negros en el Uruguay.

114

A simple vista, no está mal reivindicar los cultos procedentes del Brasil a fin de darle contenido ideológico a su discurso institucional. Lo incorrecto es mezclar cuestiones que no tienen ninguna relación: los cultos brasileños con las festividades afrouruguayas vinculadas al carnaval. Están equivocados al vincularlos porque el candombe y las fiestas en las que se salen a tocar los tambores a la calle vienen de la época colonial (desde fines del siglo XVII); entretanto la expansión de “las terreras” de cultos brasileños se ha desarrollado en el Uruguay desde mediados del S.XX. Por supuesto, no son religiones autóctonas del África. Estas ideas reafirman el concepto que en la actualidad el candombe no es un ritual religioso africano; quizá originariamente en el Congo o en Angola pueda haberlo sido; pero hoy en este país no lo es. Así lo perciben algunos especialistas en el estudio de las religiones populares: *“es una ideologización plantear de esa manera la cuestión de los fundamentos religiosos de las festividades afrouruguayas, por más que haya existido esta relación entre esas festividades y las formas religiosas africanas, eso ocurrió en algún tiempo y lugar remoto; ahora no es así. En la actualidad, la gente va a Las Llamadas a divertirse, va a una fiesta y es absurdo decirle a un tamborilero «usted tiene una responsabilidad al tocar su tambor porque se está comunicando con sus ancestros». El público, los tamborileros y las bailarinas participan con la idea de que van a divertirse; de que hacen algo que resulta agradable para todo el cuerpo”*, explica Renzo Pi.

4. FERREIRA, L., *“El movimiento negro en Uruguay. (1988–1998)”*, Ediciones Étnicas, Mundo Afro, Montevideo, 2003, pg.22.

Algunas instituciones defensoras de los intereses de la comunidad negra han dado un vuelco hacia las religiones brasileñas como forma de rescatar una especie de identidad étnica de la negritud en el Uruguay. Si bien esta significación no tiene un sustento histórico-cultural, si existiera un movimiento muy fuerte de militantes religiosos que desarrolle esta concepción, la volvería verosímil sin importar que históricamente no haya sido así. Sus miembros podrían realizar una especulación mítica de que La Llamada es un acontecimiento religioso que se sustenta en la práctica de determinado culto africano y de esta manera interpretarla, significarla, vivenciarla y generarle un ceremonial que resignifique el mito; eso es lo que se transformaría en verosímil para los componentes de estos grupos y para los uruguayos que no conocieran sobre el tema o creyeran que esto es así. Este modo de comprender a las festividades afrouruguayas tiene el gran mérito de hacer referencia a un sistema de creencias que se afianza a través de la práctica del candombe. Esto es una disposición organizada y específica de significados, creencias y valores que son actuados y activados a través de ellas. Así se elaboraría una “representación oficial” del significado de Las Llamadas. En realidad, lo que se está haciendo es una inducción ideológica, cuyo objeto es monopolizar el orden del discurso sobre las expresiones culturales afrouruguayas, creando un espacio discursivo concluso que no admite otras significaciones, como las de la gran mayoría de sus participantes. En este punto es donde se origina la contradicción, porque se considera que estas fiestas tienen un fundamento religioso y cuando se practica candombe hay que “reverenciarlo”. En este sentido van las continuas alusiones de los directivos de Mundo Afro de la necesidad de ejecutar los tambores respetando los orígenes ancestrales y sus fundamentos religiosos, dando a entender que Las Llamadas son una fiesta distante de la cultura uruguaya; y que se trata de una fiesta exclusiva de un grupo étnico diferenciado del resto de la sociedad. Esto, obviamente, no es así porque hoy el Desfile de Llamadas es un evento social en el que participa en su mayoría “personas de tez blanca”. Las interpretaciones de estos participantes, sobre la actividad que llevan a cabo, no implican la reproducción de los significados atribuidos por organizaciones sociales como Mundo Afro, ACSUN, la DAECPU, o por una elite intelectual u otras agrupaciones como los candomberos de cuna, los dueños de comparsas o los líderes de los tamborileros de los barrios. Es más, la gran mayoría de los protagonistas de estas festividades piensa diferente a lo que especulan las organizaciones y grupos sociales mencionados. Inclusive, algunos opinan en sentido opuesto a los que les atribuyen fundamentos religiosos.

115

– Hay una diversidad de significados otorgados por los comparseros sobre la participación en Las Llamadas. Algunos intervienen porque sienten que participan de la auténtica expresión de la cultura uruguaya y conciben que el candombe no es propiedad de nadie, es patrimonio nacional y los representa. Para otros el Desfile de Llamadas es un espacio único que les posibilita divertirse y “gozarse” con el entorno de esta fiesta. La gran mayoría de los participantes utilizan a estas festividades como un desahogo y un relajamiento psicológico y se aprovechan del presente y *toman la vida por el lado bueno*. Cultivando el placer en tanto que un valor universal y un efecto terapéutico social e individual. Terceros participan de esta fiesta porque se sienten protagonistas de un acontecimiento tan popular que está de moda y les permiten salir en televisión. Para otros las Llamadas es una instancia en la cual está en juego la pugna con las otras comparsas, para determinar cuál es el mejor conjunto y así acceder a los premios y al dinero que otorga la I.M.M.

– Las marcas dejadas por las tradiciones candomberas en «los tamborileros de cuna» funcionan como instancias legitimadoras, filtrando la pretensión de verdad de las ideas

difundidas por las instituciones y los intelectuales productores de discursos sobre el candombe. Para ellos la tradicionalidad es el fundamento mediante el cual sus prácticas echan sus raíces; la distancia que los separa de su pasado, no es un tiempo muerto sino una transmisión generadora de sentido. En el caso de los tamborileros, ellos sienten que cuando tocan en Las Llamadas están inmersos en la producción musical del grupo, lo que les exige tocar y sostener su ritmo típico, configurando así el “*equipo compacto*” que produce la armonía musical. Esto es lo que construye una estética común y sirve como forma de identificación de los músicos de esas comparsas. Por eso cuando hablan de las cuerdas de tambores que ellos integran dicen: “*nosotros los de Ansina*”, “*los de barrio Sur*”, “*los de Gaboto*”, son modos de representarse como grupos de tamborileros de esos barrios.

– Para los jefes de las cuerdas de tambores y los tamborileros experimentados Las Llamadas y el candombe son actividades económicas en sí mismas, que les posibilitan alcanzar una retribución dineraria variable en cuanto a cantidad y a su persistencia. Y en el caso de los comparseros que vivieron en los conventillos y barrios que fueron las «cunas del candombe moderno» y tuvieron que irse a vivir a otros barrios, Las Llamadas son un espacio que les posibilita manifestar su indignación hacia aquellos que los erradicaron. Por eso, a esa fecha la consideran el día del reencuentro de “la familia” desperdigada.

Todas estas son significaciones que cualquier analista de las culturas que no esté desconectado del sentir y del desarrollo de estas celebraciones las puede verificar junto a sus protagonistas. Este es un caso paradigmático de la imposibilidad de pureza de las prácticas culturales. Las Llamadas crecen a través de hibridaciones y mezclas de distintas características y significaciones; que se presentan tanto por su circulación como por el cruzamiento de diversas perspectivas. Lo más interesante con todo, es la manera cómo se van transformando históricamente y cómo sus protagonistas les asignan significados. Por lo tanto, la significación primordial del mensaje folklórico emitido a través de Las Llamadas es que se identifican con una práctica afrouuguayaya que se desarrolla al ritmo del candombe, es cumplida con los toques de los tambores en la calle y representada por los personajes típicos de la comparsa. Es perceptible que este desfile y el candombe son fenómenos musicales uruguayos que atraviesan a los distintos sectores de la sociedad.

Las instituciones representativas de la comunidad negra uruguaya, en particular Mundo Afro, no han podido determinar el orden de representación de las personas que intervienen en las prácticas culturales afrouuguayayas vinculadas al carnaval y a los toques de los tambores del candombe. De este modo confirmo mi hipótesis que la incorporación de nuevos participantes proyecta nuevas significaciones de esas prácticas, esas interpretaciones no implican la reproducción de los significados atribuidos por organizaciones sociales como Mundo Afro, o por una elite intelectual u otras agrupaciones como el gremio de los dueños de comparsas, o los líderes de los tambores en los barrios. En definitiva, es imposible reducir la polisemia de Las Llamadas porque su potencialidad descansa, precisamente, en el hecho de que ciertas representaciones son a la vez expresión de cierta resistencia frente a la marginación social, muchas veces, incluso de lucha contra la dispersión y las injusticias que soporta el colectivo negro en Uruguay. De igual forma, conceden que los protagonistas y el público festejen y se complazcan con la música de los tambores. Ello explica por qué en nuestros días esta celebración es una mezcla de esparcimiento, práctica de cultos religiosos y resistencia popular, de efervescencia y distensión, de conciencia e inconsciencia en las representaciones del “mundo del candombe”.



De enfermeras y “enganchadas” Sobre la invisibilidad de las mujeres en la migración

Cecilia Speranza

RESUMEN

Partiendo de la base que mujeres y hombres hablan de diferente manera en general, y en este caso particularmente cuando relatan su proceso migratorio. Pero, ¿de qué manera diferente, y con qué consecuencias? ¿Qué rol juega la perspectiva de género como categoría de análisis en la observación de los trayectos migratorios? ¿Y cómo influye este factor en la forma en que se construyen o *deconstruyen* cotidianamente las diversas identidades migrantes?

119

INTRODUCCIÓN

El trabajo para mi investigación de fin de Licenciatura, *Uruguayos en Suiza: de emigrantes a transnacionales* buscó expresar y cuestionarse las diferentes formas de movilidad de los uruguayos enmarcadas en las nuevas y variadas formas de movilidad de personas a nivel mundial en el comienzo del siglo 21, enfocando en las diferentes experiencias de hombres y mujeres uruguayos que emigraron a Suiza en los últimos 30 años.

La preocupación original partió del manejo diferenciado del fenómeno de la inmigración con respecto al de la emigración en Uruguay. El primero “sobrestimado” frente al segundo, según César Aguiar, “negado” (1982:12). Aguiar llega a hablar de un país que conforma su imagen de estabilidad estructural y una identidad de país de inmigración, a través de este “optimismo demográfico” ilusorio. Esto puede haber influido en la (escasa) discusión sobre el tema a nivel nacional, o en la construcción de representaciones individuales y colectivas que se conformaron en torno al fenómeno de la e-migración y de los sujetos que e-migran. Enrique Coraza dos Santos comprueba cómo, para el caso concreto del exilio, esta elaboración ha quedado reservada a la memoria individual (2001). Paralelamente, entre los interlocutores uruguayos en Suiza se observó la tendencia a no querer visualizar ni exteriorizar, de

la manera esperada, el hecho de haberse movilizado a través de fronteras nacionales o de percibirse “migrante”. Asociando estas dos percepciones, ¿será que está pesando más una dinámica transnacional en la percepción de las fronteras internacionales y la movilidad de las personas? ¿Qué impacto tienen la pertenencia a un Estado-nación, la edad, la formación laboral o académica, el género y la decisión de migrar de las personas que se mueven atravesando fronteras nacionales en su capacidad de percibir esa movilidad?

Por diferentes razones se encuentran los uruguayos en Suiza: la migración forzada durante el período dictatorial o las épocas económicas difíciles, los contratos laborales o los estudios de especialización, el deseo de encontrar nuevos caminos o el amor, la búsqueda de las raíces culturales o varias razones a la vez.

Más que en razones o motivos de migración, uno de los intereses centrales del estudio radicó en observar detalladamente dos tipos de procesos, el de toma de decisión de migrar y el de integración al nuevo medio. A partir de allí ver si existe algún tipo de interdependencia entre ambos procesos. El proceso, existoso o no, de integración cultural, social y política de los extranjeros en Europa es un tema candente y el género, como también la clase y una llamada “etnicidad” son factores relevantes en este proceso.

Para este artículo tomaré una parte de la investigación, que enfoca en las experiencias de mujeres uruguayas que migraron a Suiza recolectadas durante el trabajo de campo.

Una primera recolección de datos se realizó a partir de la aplicación de técnicas como la observación participante por un lado y de entrevistas individuales y grupales por el otro, tomando en cuenta como dato también las conversaciones informales no estructuradas con individuos de la población en estudio. En una segunda instancia se trató de reconstruir las trayectorias migratorias junto con los individuos, transformando estas instancias de entrevistas exhaustivas de carácter cuasi biográfico y utilizando como tema central la experiencia personal de migración. Las informantes de común acuerdo con la observadora se comprometieron a compartir sus asociaciones, percepciones y experiencias con respecto al tema. De esta manera pudimos discutir diferentes nociones de intereses y estrategias individuales, percepciones de diferencia o igualdad cultural y social, posicionamientos, siempre evocando los referentes ya recolectados como una forma de controlar una vez más la información manejada e intercambiada hasta el momento. Aquí me baso en los impulsos de Berger y Luckmann (1967) y de Pierre Bourdieu (1977; 1994) sobre el origen y la producción del conocimiento sociológico en un contexto social e histórico determinado. La preparación y formulación de las entrevistas estuvo basada en las líneas del trabajo de Judith Bell (1999). Los criterios de selección de la población de estudio los tomé del Instrumentario de Margaret Le Compte (1999). En la fase analítica y dialógica fueron importantes los aportes de Renato Rosaldo (1984); Claude Lévi-Strauss (1977) en lo que refiere a definiciones de identidad y la aplicación de la perspectiva *emic-etic* (Pike 1954). La construcción de los retratos aunque no aparecerán en este artículo en su extensión total, está basada en los trabajos del sociolingüista Elliot Mishler (1986). Y el posterior análisis por dominios y subdominios de significación que he aplicado en la última fase, parten originalmente de una idea del metodólogo James Spradley (1986) que he visto con éxito aplicadas en varios trabajos antropológicos. Incluyo una de las gráficas resultantes a partir del procesamiento con el programa SPSS (Statistical Package for the Social Sciences) de los datos cuantitativos recavados en el trabajo de campo.

Además de las estrategias metodológicas y teóricas explicitadas anteriormente, para este artículo la perspectiva de género será una de las más relevantes a utilizar como categoría de análisis. Revisaré a través de los casos el impacto de esta perspectiva

en el análisis de las trayectorias de migración. Qué es lo que podemos visualizar y des-cubrir a partir de ella?

Un panorama de los últimos 20 años dedicado al tema del desarrollo de los estudios de género y su inserción en los estudios migratorios y además específicamente para Europa y Suiza está incluido en el trabajo mayor. Aquí por un problema de espacio debo obviarle aunque está siempre implícitamente referido¹.

Pero comencemos por decir que en Europa, un rol de género “tradicional” se adscribe a hombres y mujeres en el contexto de la migración, sobre todo a aquellos migrantes que proceden de sociedades/países fuera de la Unión Europea. Las políticas de migración continúan ignorando la diversidad de identidades y las diferentes formas de ser hombre o mujer. Esto se debe a desigualdades estructurales en un primer término. Pero además existen premisas etnocéntricas—provenientes de patrones culturales coloniales, de una división del mundo entre culturas occidentales y tradicionales, de centros de consumo versus centros de producción—reproducción y servicios— que continúan atribuyendo estereotipos de género a los migrantes, una imagen homogénea, “estampada” se usa muy a menudo para describir o formular sobre “los migrantes”.

Eva Jiménez Juliá (1998) ha demostrado cómo, la forma en que las personas racionalizan y exponen su decisión de migrar está afectada por la concepción que tienen estos individuos de cuál debe ser su rol de género, y de lo que es y no es socialmente aceptable en el contexto en el cual viven (1998:14).

Frente a lo cual postulo que, para poder comprender esa desigualdad estructural de género entre hombres y mujeres y su consecuente impacto en el contexto migratorio, debemos saber sobre los roles de estas personas antes y después de la migración, y debemos tomar en cuenta la historia del desarrollo de la equidad en el nuevo medio, en este caso, en Suiza. A partir de allí podremos abarcar plenamente su trayectoria y la representación de la misma.

121

Historias comparadas

Presento aquí los retratos de dos experiencias reales que, sin quitarle la importancia al potencial teórico de las historias y los testimonios personalizados de la migración, debo declarar que podrían servir también para ilustrar las múltiples experiencias que conocí a lo largo de la investigación.

Esther, primera generación de inmigrantes japoneses comerciantes en la Ciudad Vieja, había venido ya una vez a Europa en viaje turístico con su hermana. Durante su pasaje por Alemania hizo contactos con la dirección de la escuela que se decidiría a visitar unos años más tarde, al final de 1977, para especializarse en gimnasia olímpica y danza en la ciudad de Colonia. En Uruguay trabajó como profesora de educación física en Secundaria durante siete años. A su llegada a Colonia, Alemania, tenía 28 años.

Rita llega a Suiza durante un reclutamiento aparentemente masivo —mis entrevistados en Suiza hablan de entre 900 y 1500 enfermeras y enfermeros— realizado por el gobierno suizo para la apertura de nuevos hospitales sobretodo en la zona de la suiza francesa. Trabajaba como enfermera internista en el hospital de Clínicas y luego de haber terminado su curso de instrumentista escribe a Suiza para presentarse. En Montevideo antes de partir se prepara especialmente en idioma francés y la introducen en las técnicas y los métodos utilizados en los hospitales suizos.

1. Por más referencias consultar a la autora. El documento completo de la investigación se encuentra en reelaboración para su próximo pasaje a prensa.

En setiembre de 1979² la invitan a trabajar en el hospital de Sion, al sur de la Suiza francesa, junto con 3 compañeras más que también estaban trabajando en el Clínicas. En ese momento tenía 23 años.

En 1982 **ambas** llevarán a cabo la formación de sus familias en el exterior. **Esther** conoce al que hoy es su marido y padre de su hija desde 1986. De origen alemán, nacido en Colonia, pero que vivió toda su infancia en Rio de Janeiro, Brasil, y se trasladó nuevamente a Alemania para realizar estudios universitarios. Sus padres aún viven en América del Sur.

Rita conocerá también al padre de su hija pero tan pronto como la niña nace se separan y no llegan a casarse. Rita no se casará nunca y vive hoy junto con su compañero portugués y su hija en las afueras de Lausanne.

Durante los años en que cría a su hija cambia regularmente de Hospital buscando la mejor manera de dividirse entre sus dos responsabilidades de madre y enfermera. Termina atendiendo en el Hospital de la Infancia en Lausanne para poder estar cerca de su hija y no tener que trabajar por las noches sino únicamente cuando su hija está en la escuela o en la guardería diurna.

Esther llega finalmente a Basel a causa del traslado profesional de su marido en 1985, me cuenta. Al año siguiente nace su hija. Considera que debido a su edad, en ese momento contaba con 34 años, no podrá seguir trabajando en su especialidad y abandona las prácticas y así su profesión. Tampoco le interesó integrarse en la escena helvética ya que decide encargarse de su hija mientras su marido trabaja. Además está comprometida en la planificación de actividades de un círculo latinoamericano de mujeres que tiene como fin difundir la cultura latinoamericana en el cantón donde vive y recolectar fondos para proyectos que acogen a madres solteras en los países andinos.

122 **Rita** y muchos otros más de los uruguayos entrevistados para este estudio, son el ejemplo de uno de los movimientos más antiguos de población uruguaya hacia Suiza provocados, por un lado, por la necesidad de trabajadores y trabajadoras calificados de la salud en este país. Hoy día, Suiza ‘importa’ mano de obra calificada del resto de Europa Occidental y sobretodo del Este.³ Curiosamente no se encuentra en el discurso de Rita ni de los demás enfermeros y enfermeras entrevistados, una referencia específica a la situación económica o las causas políticas que pudieron haber movilizado a esta población profesional de esa forma tan masiva. Este hecho llamó mucho la atención durante el estudio de campo, ya que la mayoría habían llegado a Suiza en los peores y más difíciles años de la intervención universitaria durante el período dictatorial. Quizás en esta forma es que se demuestre esa característica de la que escribía Coraza dos Santos, que el exilio y por ende la migración siguen siendo fenómenos a elaborar y de los cuales hablar en el ámbito privado, personal.

Fue recién al final de este estudio que se pudo contactar a una de las Directoras de la Escuela de Enfermería de la época anterior a la intervención, la cual describe en su libro (2002), algunas de las causas de esta migración relacionadas con la coyuntura política nacional y regional de aquél momento. La autora Sánchez Puñales, enfermera ella misma, aclara cuáles fueron algunas de las repercusiones de la dictadura en la enfermería nacional, entre las cuales se encuentra el caso de la pérdida de un contingente muy importante de enfermeras y enfermeros del Hospital de Clínicas y del Ministerio de Salud Pública, muchos de ellos “*del mejor nivel de capacitación*” (:214).

2. Año de la inauguración del Hospital de Sion, uno de los más grandes del cantón.

3. El tema de las enfermeras y enfermeros uruguayos en Suiza merecería un estudio en sí mismo en el futuro y en el contexto internacional para poder comparar las diversas experiencias en los diferentes lugares.

“Argentina, Cuba, Brasil, Nicaragua, Venezuela, Suiza, Suecia, España, Francia y Australia fueron algunos de los países que se beneficiaron con una oferta de fuerza de trabajo de enfermería bien calificada de nuestro país. La colonia de enfermeras universitarias y auxiliares uruguayas llegó en ciertos momentos a contar con unas doscientas personas sólo en Suiza; allí fue donde se concentró más cantidad de exiliados de nuestra disciplina. Es interesante destacar que muchas profesionales uruguayas asumieron cargos en altos niveles de funcionamiento y responsabilidad, no sólo en servicios de asistencia sino también en instituciones docentes; esto último ocurrió en Suiza, Cuba, Nicaragua y España. Muchas enfermeras (profesionales y auxiliares) integraron sus familias en los años del exilio político y económico que les tocó vivir y sólo vienen periódicamente a nuestro país como visitantes” (:214).

Al preguntar en algunos hospitales suizos, se encuentran siempre referencias a estos trabajadores calificados provenientes de Uruguay, y se responde con juicios muy positivos.

Una referencia más, el Prof. Dr. Hugo Villar comenta en el libro de Sánchez Puñales, a raíz del *“descenso en la atención”* del hospital de Clínicas durante los años de la dictadura: *“la enfermería fue uno de los sectores más perseguidos por la intervención hasta el punto que equipos enteros fueron desmantelados.... En el Centro de Tratamiento Intensivo todas las enfermeras fueron destituidas o tuvieron que renunciar como consecuencia del clima que se creó en el Hospital. Eran enfermeras de altísima capacidad. Me encontré con varias de ellas trabajando en Suiza, ocupando cargos de alta responsabilidad”*. Sánchez Puñales caracteriza el año 1974 como un año de grandes movimientos a nivel del personal de enfermería que o bien renunciaba, se jubilaba o partía al extranjero. También coincide con el año de intervención y cierre de la Escuela Universitaria de Enfermería, que volverá a restituirse institucionalmente con la vuelta al gobierno democrático entre los años 1985 y 1986 (:239). No se encontró hasta el momento ningún otro documento al respecto. Probablemente, se me informa aquí en Suiza, gran parte de este capital profesional uruguayo conforme hoy día parte de los ‘retornados’ o de ‘los que ya se volvieron’. Otra parte, precisamente los hijos y nietos de estas enfermeras, todavía viven en Suiza. También muchos volvieron a Uruguay por unos años y luego retornaron a Suiza definitivamente.

El caso de **Esther**, que se define a sí misma y a su grupo de pertenencia como “enganchadas”⁴, se toma, en principio, también como un ejemplo de una migración generada por razones de movilización profesional con motivos de mayor especialización y que culmina con un matrimonio y su posterior establecimiento definitivo en Suiza. Un tipo de movilidad que ha aumentado en las últimas décadas, en parte como resultado de un mayor intercambio entre los centros de enseñanza y por otro lado por la necesidad de un perfeccionamiento que en Uruguay era todavía imposible de alcanzar, como determinados doctorados, etc. En Suiza, abundan los ejemplos de uruguayos que vienen a realizar sus doctorados en el sector de la industria química, de los cuatro casos recavados, todos de alguna manera han sido retomados por el mercado laboral local y/o han cristalizado relaciones personales de tal manera que eso los ha llevado a radicarse posteriormente en este país. No se debe únicamente a que Suiza, con los grupos más importantes químicos, sea el segundo centro mundial de la industria química. Encontramos uruguayos integrados en las más altas esferas de la industria agroquímica a los cuales lamentablemente no se pudo acceder. No estaban interesados en aportar a este

4. Existe en la literatura académica el término económico de “trailing wives” (McDowell 1997) que se podría traducir como “enganchadas”. Lo que me importa en mi estudio no es únicamente este aspecto del “enganche” sino la posibilidad de la construcción de una alteridad específica entre las latinoamericanas como fruto de una reestratificación cultural y socio-económica.

estudio, específicamente dedicado a uruguayos. Manifestaron formar parte del mercado internacional de los llamados, ‘altamente calificados’. Tampoco se ven integrados a Suiza, sino que aquí se encontrarían “*de paso*” o “*por casualidad*” hasta su próximo destino. Sin embargo sí se contactó – luego de probar inútilmente con sus secretarías– a sus esposas que rápidamente dieron material suficiente para investigar. A pesar de que esta elite de managers y altamente calificados sólo esté ‘de paso’, un hecho llamó la atención, y fue que ‘detrás’ de la mayoría de ellos existe un grupo familiar que no está tan de paso: sobretodo cuando se trata de hijos (que nacieron y crecieron aquí, que asisten a las escuelas, etc...) y de esposas. Estas personas permanecen ‘invisibles’ en las estadísticas de la migración internacional. Por varias razones, como ya he explicado a lo largo del estudio, o como se definió Esther a sí misma y a sus conocidas: aparecen como ‘enganchadas’.

¿Por qué este término? Si bien ninguna de estas mujeres encontró razón alguna para ser considerada o definida como “migrante” o haber llevado a cabo un proceso migratorio, se transformaron en parte de la población que este estudio intentó abordar, pues sí les interesó verse dentro del grupo ‘uruguayos/uruguayas en Suiza’. Estas mujeres forman parte del objeto de los estudios migratorios, ¿pero de qué manera? Es claro que si la posición desigual entre los géneros con todas sus consecuencias, a nivel estructural, no viene planteado por las entrevistadas directamente, ¿hasta qué punto se puede tomar como una categoría de análisis? Existen sin embargo referencias en estos discursos que evocan una desigualdad estructural de género. En este ejemplo, se observan fácilmente los efectos de esta desigualdad en las diferentes estrategias que desarrollan estas dos mujeres y otras para integrarse o no al mercado de trabajo por ejemplo, pero también cómo algunas al internalizar ciertas orientaciones estereotipadas terminan generando prácticas discriminatorias contra sí mismas y se definen como “enganchadas”.

124

Algunas de las entrevistadas asumen el rol “tradicional” en esta historia y es, que se las visualice únicamente como siguiendo a los hombres que son los que migran, ellas no. Digamos que el hecho de que se definan a sí mismas como “enganchadas”, que puede también interpretarse como una perspectiva *emic*, pasa a ser absolutamente relativo frente al hecho de cómo se posicionan frente a las mujeres que ellas refieren como “las otras”, las que (supuestamente) no están “enganchadas”, las verdaderas “migrantes” y directamente plantean una diferencia: “*migrantes... son las que vienen a bailar*”⁵. Las entrevistadas se refieren a mujeres de algunos países latinoamericanos, concretamente o en su mayoría provenientes de Brasil, países de la región andina y del Caribe, sobre todo República Dominicana. Muchas pero seguramente no todas, de la manera en que estas entrevistadas generalizan, vienen a cumplir tareas llamadas de “entretenimiento y prostitución”. Es más, en Suiza está previsto un tipo de permiso específico para este tipo de trabajos. Estas mujeres llegan en su mayoría como salida a una situación económica insostenible en sus países. Muchos estudios hablan de que llegan “engañadas”, con contratos de matrimonio y luego en Suiza la realidad será “otra”, en estos casos se habla de “contrabando de personas”.

Podríamos decir que las “enganchadas” al posicionarse como tales se quieren diferenciar/ defender de la estigmatización sufrida por “las otras”, pero terminan adjudicando un estereotipo de género diferenciándose y estigmatizando, homogeneizando a “las latinas” al igual que lo hace la sociedad “receptora” (Goldring 1998). Aquí las categorías de género, etnia y clase aparecen de tal entrelazadas que se hace prácticamente imposible desentrañarlas en el marco de esta nueva estratificación.

5. Sin dejar de tomar en cuenta el hecho de que hoy día llamarse o ser considerado “migrante” contiene connotaciones peyorativas, pero con la intención de observarlo en el ámbito interpersonal y social.

Por otro lado, esa invisibilidad que provoca el ‘engancharse’ se puede escuchar e interpretar de otras maneras, mientras que el hecho de no poder verse que se estuvo en movimiento en algún momento (de lo contrario no se hubiera llegado hasta allí) pareció muy curioso. En cuanto a la toma de decisión, se expresó en un principio que los motivos de migración fueron únicamente el “seguir” a sus maridos, algo así como si no hubiera habido nunca un motivo o un impulso personal propio. Tampoco hubo referencias en ninguno de estos casos de ‘enganchadas’ al resultado de una decisión común con el resto de su familia, sino que estas mujeres llegan a posicionarse como impotentes, como objetos frente a la movilidad de su cónyuge: “*Yo no emigré, a mí me trajeron*” me aclaraba Susana, 48, ama de casa, formada como médico-psiquiatra al comienzo de 1970 en Montevideo, y considera que no podría integrarse al mercado de trabajo por razones lingüísticas y de revalidación de títulos universitarios. Una impotencia y un descontento, se plasmaban a veces también en algunos diálogos telefónicos. Por ejemplo en éste con Patricia, 37, que también se define como ama de casa, luego aclara que está licenciada de la UDELAR pero que hasta ahora no ha podido integrarse al mercado de trabajo, también por barreras lingüísticas: “*Mirá,... yo tengo tres chicos. Así que no tengo tiempo para entrevistas*”... “*mis hijos tienen demasiadas actividades durante la semana es imposible encontrarlos*”.

Shauman y Xie (1996) en su estudio sobre la relación entre los matrimonios de una o dos carreras con respecto a su movilidad expresan: “*Studies of family migration and of the impact of career involvement on the propensity to move have treated married men and women symmetrically, and in doing so have not fully explored the implications of gender roles in the family*” (:456).

Si bien es un estudio que se ocupa de la migración familiar de hombres y mujeres con alto grado de calificación, *two-career marriages*, “las enganchadas” podrían formar parte de este grupo como ejemplo de *one-career marriages*. Pero veamos concretamente en los casos relevados.

Si analizamos y comparamos detalladamente en los discursos de Esther y Rita los elementos que nos indican cómo se realizó la toma de decisión de migrar encontramos que:

Rita como migrante laboral, que ya tenía su independencia económica en Uruguay, como dice, “*bancaba*” a su familia cuando estaba en Uruguay y afirma varias veces su decisión y su preparación y anhelo de querer salir a probar algo nuevo. Explica cómo escuchaba que todos hablaban en el hospital sobre las posibilidades laborales en Suiza, y en un momento dice: *y... ahí empecé a hablar*”, decidió que hasta que no hiciera el curso que le faltaba no se venía. Quería tener un papel más. Ella misma escribió a Suiza, y dice más tarde, “*y me vine para aquí en el 80*”. “*Agarré y decidí venir*”, “*... me quedé aquí...*” y repite, “*decidí quedarme....*”. También decidió volver: “*decidí volver al Uruguay... nunca vine con la idea de quedarme tampoco...*”, lo refuerza “*...jamás. Nunca quedarme*”. El proceso de toma de decisión está claro. Siguiendo a Wiltshire (1992): **Rita** ya poseía una autonomía antes de salir de Uruguay. Y tal como lo expresa en la entrevista, conquistó aún más autonomía: “*yo trabajé siempre... nunca me interesó casarme*”, “*pero hice mis papeles para la naturalización, y lo hice yo sola*”. Su autonomía política y el desarrollo de una nueva lealtad política con respecto de Suiza tendrían que ver con esta conquista en términos generales. Por otro lado su lealtad familiar y social en Uruguay, la llevan a tomar nuevamente la decisión de volver: “*Lo intenté,... hice todo como si me fuera a quedar. Pero yo no estaba contenta. A los seis meses empaqué todo, lloré... bueno porque es una decisión difícil de tomar... de venirme definitivamente para aquí*” (En su segunda venida a Suiza). A partir de ese momento su independencia profesional y económica le facilita el cultivo de diferentes lealtades nacionales, y lo importante es poder seguir teniendo el ámbito

en donde ella pueda vivenciar su “*latinidad*”, su faceta “*sudamericana*”. En Uruguay quizás ya no tanto, pero la presencia de su compañero portugués en Suiza, o en España de vacaciones y adónde piensa retirarse en la vejez, le aportan en ese sentido. Mientras que **Esther**, que también tenía su independencia profesional se posiciona de acuerdo a las expectativas del nuevo medio. No maneja las fechas de llegada, ni los años –25– que ha pasado fuera de Uruguay, dado que se presenta como arrastrada por el destino de su marido, en voz bien baja dice que ella “*creo*” que se van a quedar, o sea que el viaje o la decisión de viajar está en un sentido todavía abierto. No conoce las condiciones ni los permisos de estadía y residencia en Suiza, de todas maneras siempre le fueron tramitados a través de la documentación de estadía de su marido. No le interesa saber qué tipo de permiso tiene. No alega jamás directamente que se movió, tampoco que migró dado que lo deja para “*las otras*”, las “*migrantes*”. La única frase aseverativa a este respecto es justamente cuando habla de su decisión de alejarse de su profesión para dedicarse a la maternidad y eso se dá al mismo tiempo, al llegar a Suiza. Los estudios realizados en Alemania anteriormente y que le abrieron caminos profesionales a nivel internacional, dejan la sensación de que sus proyectos personales quedaron trancos al llegar a Suiza acompañando a su marido, frente a lo cual ella no puede hacer nada al respecto. Pues, “*¿quién cocinará, quién va a cuidar a mi hija?*” Sólo que ahora su hija es una mujer adolescente de 17 años. Sin embargo Esther la acompaña al dentista en Alemania, “*porque es al único que le tengo confianza*”. Esther localiza su historia constantemente en Alemania, cuando dice “*aquí*” se refiere a Alemania, aunque está en Suiza. y se podría deducir que es porque allí es adónde ella, sí decidió ir. Esa importancia o referencia a Alemania lo cultiva también para su hija, si su hija seguirá en un futuro “*volviendo*” queda abierto. Parecería que una vez que se muera su mamá, no le quedará nada más para hacer en Uruguay. La casa de veraneo que habían construido la vendieron. Su único familiar, su hermana, vive en Venezuela, con la cual se encuentra siempre que puede. Así como no tuvo que decidir venir a Suiza, tampoco tendrá que decidir volver al Uruguay como cuando comenta que “*cada vez era peor la vuelta*” de Uruguay y aunque asumía que cada nueve meses volvería siempre las consideraba como “*despedidas parciales*”. Con el paso del tiempo fue decidiendo que no volverían más a Uruguay. Como expresara R. de 46 años: “*... pero es verdad, que uno no piensa todo lo que uno deja, uno no mide todo lo que puede, lo que va a pasar. Que es emigrante, y que es verdad lo que dicen, ¿no? Uno es extranjero aquí y es extranjero allá, yo me di cuenta cuando volví*”. Por otro lado, encontramos referencias muy aseverativas, sobre todo, de las capas más jóvenes de los uruguayos contactados en Suiza que afirman “*sí, yo migré*”, expresando una decisión personal proactiva mientras que las “*enganchadas*” se encontrarían en el otro extremo del continuum de Richmond⁶ como decisión reactiva. Lo que sí llama la atención es que aunque se encuentran también hombres que vinieron acompañando a sus mujeres, nunca se definan como “*enganchados*”.

Para poder entender el posicionamiento frente a “*las otras*” que sí son migrantes, me pareció útil retomar la perspectiva del manejo del estigma de Goffman⁷, de la cual se puede deducir que para “*las enganchadas*”, la identidad migrante es un estigma, el cual tratan de manejar diferenciándose, separándose, legitimándose en la situación hegemónica del nuevo medio y a la vez deslegitimando a las otras, “*bailarinas de club nocturno*”. Hay también en este posicionamiento un tinte racista–étnicista subyacente,

6. En Phizacklea, Annie (ed.)1983.

7. Goffman, Erving 1973 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Society*. Norbert Cyrus lo retoma en su trabajo de “*etnografía móvil*” con los trabajadores polacos que cruzan diariamente la frontera alemano–polaca para trabajar sin permiso en Berlín. Ver: Cyrus 1997.

en el sentido que se refieren sobretudo a mujeres pertenecientes a determinados orígenes, negro e indígena, en Latinoamérica.

Pero más allá de la toma de decisión de migrar, cada una de estas experiencias nos muestra que integradas o no al nuevo mercado laboral estas mujeres tienen algo en común y es su contribución a la producción y reproducción social de la sociedad en la que se encuentran hoy. Ya sea desde el ámbito externo profesional o interno doméstico. ¿De qué manera? Primero que nada por el ámbito específico e históricamente cortado por el género, de participación en la reproducción de lo que podríamos llamar “servicios de atención y cuidado”, ya sea de enfermos, de los hijos y de sus maridos. La población extranjera femenina cumple un rol fundamental en la producción y reproducción de la fuerza de trabajo en Suiza. La generación de la futura mano de obra en el índice de 1,2% en 2002 no alcanzará para pagar las rentas y jubilaciones de los próximos 30 años. Con lo cual también se deduce que Suiza seguirá necesitando por muchos años más trabajadores y trabajadoras del exterior que generen esas prestaciones⁸.

Veamos cómo se maneja el complejo integración laboral y actividad familiar para estas mujeres en el contexto de la migración. Mientras que Esther manifiesta una gran tensión entre estos dos elementos, la experiencia de Rita demuestra que existen otros caminos posibles, que la motivación personal pesa y encuentra soluciones alternativas aún cuando las condiciones estructurales locales no cooperen. Los hijos son también la causa por la cual muchas mujeres, según cuentan, no se han podido integrar a la esfera pública y profesional en el nuevo medio, o en otros términos que no sea únicamente en su rol de madres. Esto confirma lo que Shauman y Xie afirman, que cuando aparecen los niños, el género se torna un tema relevante en la observación del trayecto migratorio de las mujeres (1996: 459). Las autoras demuestran cómo cuando una pareja trata de movilizarse, son las mujeres las que cargarán con las labores domésticas y de entretenimiento de los hijos, más que los hombres. Además de que son más mujeres que hombres las que se encuentran en “matrimonios de una carrera”, la del hombre. ¿No son éstos los varias veces referidos “*traslados de puesto de confianza de mi marido*” entre las “enganchadas”?

Y si son matrimonios de dos carreras, se movilizarán de acuerdo a la edad de los hijos, cuanto más pequeños menos. Otras entrevistadas decían respecto de su integración profesional: “*yo cambié mi estilo de vida, me dediqué mucho a mis hijos aquí*”; otra: “*yo estoy de taxi*”, refiriéndose a que se pasaba todo el día llevando y trayendo a sus hijos de las diferentes actividades. Otra expresaba: “*...lo que yo no sabía es que iba a estar tan limitada, pero... no es definitivo, si se me presenta la oportunidad...*” (de poder trabajar en Suiza). Una de las redes que se transforma, y en otros casos se pierde al migrar es concretamente la de la familia extensa, que en muchos casos aporta silenciosamente al cuidado y crecimiento de los niños. El sistema de cuidadoras y limpiadoras que es una práctica común en Uruguay y que retoman/complementan la labor de los padres cuando ambos trabajan, queda reservado sólo y “naturalmente” a las madres y en Suiza no es lo usual por el costo altísimo de estos servicios. La gran y constante necesidad de mano de obra en los servicios de la salud es sólo resultado de

8. Las tasas de nacimiento según el “estado de residencia” de la madre, o sea suiza o extranjera, son elocuentes. Para el año 1971 las mujeres suizas daban una tasa del 1,82 mientras que las extranjeras 2,90. Hasta el año 1990 se paraliza y se agrega como dato la tasa de las mujeres en derecho de asilo: para comparar, las suizas bajaron la tasa a 1,55 mientras que las extranjeras divididas en dos categorías, extranjera con residencia 1,78 y extranjera en asilo 1,67. La tasa total para Suiza decaerá hasta la agudización de la guerra en la Ex-Yugoslavia, en que remontará de nuevo por la tasa de niños nacidos de madre en situación de asilo, alcanzando en 2002 para las mujeres suizas 1,23 y para las dos categorías de extranjeras 1,90 y 1,90 respectivamente. Fazit: Las extranjeras paren más que el doble de niños que las suizas. Fuente: Haug, W. En: Prodi, S. 1998 Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Caritas Verlag, Luzern.

que las enfermeras formadas en Suiza sólo trabajan en su profesión un promedio de cinco años, luego se retiran del mercado por razones familiares.

Es clarísimo que Suiza como sociedad de contexto no ayuda en absoluto a resolver esta relación tan compleja. En la mayoría de los casos, refuerza los obstáculos para su resolución. Pero no únicamente por ser migrantes sino, porque todas las mujeres en Suiza están enfrentadas a estos problemas estructurales de desigualdad. Si se piensa, además, que el hecho de que la mujer permaneciera en la casa, con niños o sin ellos, es considerado aún hoy un signo de bienestar familiar y nacional. Como lo aclara Rita: *“la infraestructura que hay es para las que no trabajan... porque la mujer trabaja en Suiza tanto como el hombre, ahora, simplemente no evolucionó la infraestructura...”* (refiriéndose por ejemplo, al cuidado de los niños).

Muchas mujeres comentan como por causa de sus hijos, su formación y las mejores condiciones socioeconómicas es que todavía viven en Suiza. Por ejemplo, **Rita** comenta en un momento: *“al Uruguay no voy a volver. Si yo hubiera estado sola y no hubiera tenido hijos, quizás yo me hubiera quedado en Uruguay... pero ahora que volví para acá...”*.

Una segunda contribución a la producción y reproducción social se cristaliza en su rol de trasmisoras de referencias culturales, construyendo el vínculo entre toda una familia, o la cultura de origen y la sociedad de destino⁹. Existen diversos roles asignados socialmente a las mujeres y por lo tanto roles que concuerdan, a primera vista “naturalmente”, como consecuencia de una división del trabajo por sexos. Tales como su capacidad de mediadoras culturales a varios niveles como ser, en la enseñanza y el cultivo de la lengua ‘materna’ de los niños de manera cotidiana e informal. O en la elección de los nombres propios de los niños, en relación al origen o adaptando los nombres a ambos lugares. O como en el caso de varias entrevistadas, que van regularmente de vacaciones a los lugares de origen y mantienen el contacto con la familia extensa en el país de origen, con la música y las expresiones artísticas del lugar. También en la transmisión de referencias o prácticas de su sociedad de origen, en las prácticas cotidianas como ser usos, costumbres y del cuidado corporal. Las entrevistadas cuentan cómo han mantenido los lazos en todo este tiempo con sus familias en Uruguay.

Rita dice: *“Y yo siempre la eduqué, siempre le hablé mucho de la familia, a pesar de la distancia cada dos años íbamos a Uruguay, ella siempre estuvo muy unida con mi hermana y con la familia”*. La hermana le cuida la casa que construyó en Montevideo como forma de inversión. También se encargó de su hija cuando volvieron por medio año al Uruguay.

Esther cuenta cómo su hija *“a pesar de sentirse suiza, le gusta mucho el Uruguay”*... *“adora todo lo latino, baila salsa”*... *“visita el liceo orientado al estudio del idioma español”*, y por eso traía a su madre regularmente desde Montevideo para que su hija pudiera convivir con ella lo más posible en Suiza, o la llevaba de vacaciones a Uruguay (tres meses anualmente) hasta que empezó la escolaridad obligatoria. No en vano durante las entrevistas la referencia a los miembros femeninos de la familia extensa es tan frecuente. Pero las mujeres son las encargadas en desarrollar en este caso mucho más que sus “ocupados” hombres nuevas redes sociales en el nuevo medio, las charlas con los educadores, con los médicos, el cultivo de las nuevas amistades.

9. El artículo de Silvia Pedrazza 1991, reflexiona sobre este rol adjudicado a las mujeres y a la vez tomado por ellas.

Conclusiones

La identidad migrante tiene mucho que ver con la elaboración personal, con “la manera en que se racionaliza y se expone la decisión de migrar” (Jiménez Juliá 1998), pero también con el posicionamiento social frente a otros grupos.

El género es relevante cuando se trata de definir los puntos de conexión de la red transnacional entre la migrante y su país de origen. En este caso las entrevistadas, sus madres, sus hermanas, sus hijas, tomaron el rol de ‘nudos’ en la dinámica transnacional en el país de origen y en el de destino. Se comunican y viajan regularmente, esperan la visita, reciben y reparten las remesas, administran y cuidan las propiedades, toman la responsabilidad del cuidado de los hijos o constituyen también una razón afectiva para volver al país de origen. La perspectiva de la transnacionalidad unida a la de género sirve para captar, en este caso, los nuevos “intersticios” por donde pasan las nuevas identidades migrantes.

Se observa una determinada fragmentación de estas identidades en el contexto de la migración a través de los obstáculos lingüísticos, en las vivencias y autopercepciones corporales, en las historias profesionales y familiares truncadas, en las dificultades de integración social y cultural. También en que los roles de género se transforman a veces en “estereotipos de género”, (designando atribuciones fijas de actividades y particularidades o atributos de acuerdo a la pertenencia de género y cultura) de acuerdo a imaginaciones y expectativas culturales dominantes en la práctica cultural de la clasificación: “enganchada”, “latinas”, pero también, “ilegal” o “insuficientemente calificado”.

Como contrapartida se da una diversificación, en el campo se comprueba que no hay un único tipo de emigrante uruguayo, sino muchos. Que “los uruguayos en Suiza” es un grupo muy heterogéneo, que cada uno migró en circunstancias diferentes y que cada uno construye diferentes accesos al mercado laboral y a la sociedad helvética. Y que justamente sea, en parte, esa variedad la que impide tener una apreciación única y homogénea a nivel colectivo de la emigración de los uruguayos por el mundo. Que por eso es necesario conocer la mayor cantidad de historias para poder sistematizar las nuevas formas de movilidad y comprenderlas mejor. Espero haber aportado al lector con algunas imágenes “desde afuera” que puedan complementar a la creación y re-creación de esa “representación colectiva del migrante” desde “adentro” de la que hablan las autoras Diconca y de Souza (2001).

A través de la lectura de los diversos casos se comprueba también que los motivos y los factores que llevan a la decisión de migrar son muy variados, que no alcanza con revisar las diferencias entre los PBI de los países ricos y pobres, ni tampoco con hablar de migración laboral o por matrimonio, únicamente, dado que cada migración se cumple por un complejo de motivos y constelaciones coyunturales de las personas y los países. Cada época del país marcó una migración específica con sus fases y su dinámica propia. Se comprueba que hoy la perspectiva de los espacios sociales transnacionales es relevante para poder captar una movilidad que hoy, más que nunca, está impulsada por redes entre individuos y grupos sociales que mantienen esos vínculos a través del océano y de los continentes. Porque además en la migración no son únicamente los migrantes mismos que participan del proceso migratorio sino también por lo menos dos sociedades, que son, las que lleva consigo en mayor o menor grado el migrante. La reestructuración global crea las condiciones de un contexto favorable al transnacionalismo (Sassen Koob, 1984), y las prácticas cotidianas de los transmigrantes proveen esa estructura de significado a los actos de cruzar (literal y metafóricamente) fronteras, viviendo en unidades domésticas binacionales, intercambiando remesas y discursos políticos, reproduciendo en mayor o menor grado, esas relaciones sociales

transnacionales. De este estudio salen algunos elementos de discusión para una reelaboración que sería deseable se hiciera a nivel nacional recuperando la migración como un fenómeno dinámico, actualizado e integrante de nuestra identidad nacional.

Bibliografía

- Aguiar, César 1982 *Uruguay país de migración*. Ed. Banda Oriental. Mdeo.
- Ariza, Marina 2000 *La migración femenina como objeto de estudio*. En: Ariza, Marina, Ya no soy la que dejé atrás... mujeres migrantes en República Dominicana. México, D.F. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Bilac, Elisabete Dória 1995 *Género, Familia y migraciones internacionales*. Revista de la OIM sobre migraciones internacionales en América Latina. Vol. 13, No. 1.
- Coraza de los Santos, Enrique 2001 *El Uruguay del exilio: La memoria, el recuerdo y el olvido a través de la bibliografía*. Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona, Nr.94.
- Diconca, Beatriz; de Souza Lydia 2003 *El camino del "afuera": La opción de migra*. En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay (S. Romero, ed. y comp.). Ed. Nordan-Comunidad. Montevideo.
- Eidgenössische Kommission für Frauenfragen (Comisión federal para la condición de la mujer) *Frauen. Macht. Geschichte. Zur Geschichte der Gleichstellung in der Schweiz 1848-2000*.
- Erel, Umut 2003 *Migrantinnen zwischen Anerkennung und Abqualifikation*. In: Steyerl & Gutiérrez Rodríguez (Ed.). Unrast, Deutschland.
- Goldring, Luin 1998 *The Power of Status in transnational Social Fields*. In: Smith & Guarnizo 1998.
- 130 Grieco, Elizabeth M.; Boyd, Monica 1998 *Women and Migration: Incorporating Gender into international Migration Theory*. Center for the Study of Population, Florida State University, College of Social Sciences.
- Hernández, Berenice (coord.) 2000 *Las mujeres inmigrantes latinoamericanas en Alemania*. Berlín: Präsenz und Unsichtbarkeit.
- Herzberg, Heidrun 1999 *Migration aus Liebe? Zum Verhältnis von Biographie und Migration am Beispiel deutscher Frauen auf Kreta*. Werkstattberichte des IBL, Universität Bremen.
- Hess, Sabine 2003 *Au pair – Sprungbrett in den Westen?! Zur einer Migrationsstrategie osteuropäischer Frauen*. En: Klaus Roth (Hg.): Vom Wandergesellen zum „Greencard“-Spezialisten. Interkulturelle Aspekte der Arbeitsmigration im Östlichen Mitteleuropa. Münster.:297-314.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette 2000 *Feminism and Migration*. Annals of the American Academy of Political and Social Sciences 571.:107-120.
- Jiménez Juliá, Eva 1998 *Una revisión crítica de las teorías migratorias desde la perspectiva de género*. Centre d'Estudis Demogràfics. Consello de la Cultura Galega.
- Ossipow, Laurence; Waldis, Barbara 2002 *Terrains Croisés: réseaux et couple turco-suisse à Berne et à Neuchâtel*. Ethnologie française XXXII, 2.
- Pedraza, Silvia 1991 *Women and Migration: The Social Consequences of Gender*.:303-325. Annual Review of Sociology, 17.
- Pessar, Patricia 1999 *Engendering Migration Studies: The Case of New Immigrants in the United States*.:577-600. American Behavioral Scientist, 42 (4), Thousand Oaks.
- Pessar, Patricia; Mahler, Sarah 2001 *Gender and Transnational Migration*. Conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives. Princeton University.
- Phizacklea, Annie (ed.) 1983 *One Way Ticket: Migration and Female Labour*. London, Routledge.
- Ramirez Bautista, Elia 2000 *Mujeres Latinoamericanas en Europa. Inmigración, trabajo, género y atención*. Meeting of the Latin American Studies Association, Miami.

- Sánchez Puñales, 2002 *Historia de la enfermería en Uruguay*. Ediciones Trilce.
- Sassen, Saskia 1992 *Why Migration? Thesen gegen herkömmliche Erklärungsmuster*. En: Report on the Americas (NACLA) Vol. xxvi, Nr.1.
- Shauman, Kimberlee A.; Yu Xie 1996 *Geographic Mobility of Scientists: sex differences and family constraints*. Demography, Vol. 33–Nr.4.:455–468.
- Télez Infantes, Anastasia 2001 *Trabajo y representaciones ideológicas de género. Propuesta para un posicionamiento analítico desde la antropología cultural*. Universidad Miguel Hernández, Elche, Alicante, España. Gazeta de antropología No. 17.
- Waldis, Barbara 2001 *Wenn Heiraten wieder politisch wird*. Tsantsa, Revue de la Societé Suisse d'Ethnologie.
- Westwood, Sallie; Phizacklea, Annie 2001 *Trans–nationalism and the Politics of Belonging*. Routledge, London.
- Zlotnik, Hania 1995 *The South–to–North Migration of Women*. International Migration Review, 29 (1): 229–54.
- Zontini, Elisabetta 2002 *Female Domestic Labour. Migrants and Local Policies in Bologna: The Story of a Filipino Woman*. En: Grillo, Ralph & Pratt Jeff 2002.



Metáforas de identidades(s)

Patricia Artía

RESUMEN

La dimensión migratoria transnacional nos obliga a pensar en nuevas formas de participación, membresía y derechos ciudadanos que trascienden los límites del Estado-nación. Mi trabajo se enfoca en la intersección entre cultura y migración transnacional, específicamente analizo cómo las identidades fluyen y al mismo tiempo persisten a través de muchos tipos de bordes tanto geográficos como simbólicos. Propongo entender y analizar los fenómenos migratorios desde la recuperación del migrante como agente que elige y responde activamente a su entorno y no como un ente que responde a los imperativos de la macroestructura.

ABSTRACT

The transnational migratory dimension forces us to think of new forms of participation, membership, and citizen rights that transcend the limits of the nation-state. My work focuses on the intersection of culture and transnational migration, specifically I analyze how the identities flow but at the same time persist over many geographical and symbolic borders. I propose to understand and analyze the migratory phenomena from the re-definition of the immigrant as an agent that chooses and actively responds to her surroundings and not as an entity that responds to the macrostructure imperatives.

Primero salí con mis padres y mis hermanos a Veracruz al corte de caña y a otros lugares en Oaxaca, después salí de casada a Culiacán y Sinaloa. Yo de ese trabajo no sabía nada y nos tocó el surco y ahí aprendimos. Hacía todo el trabajo acá, la siembra y él se iba al norte y me dejaba a mi con la siembra, lo dejaban todo a nuestro cargo, la cocina, los hijos y la siembra, era mucho trabajo para nosotras.¹

1. Blanca, Santa María Asunción, Oaxaca, julio 2003

Blanca pertenece a una de las tantas familias mixtecas cuyo hogares están vinculados al flujo de remesas entre México y Estados Unidos. Vivir transnacionalmente no es algo nuevo para los mixtecos, poseen una larga tradición migratoria que comienza en la década de los treinta con los viajes hacia Pinotepa Nacional o a la costa de Oaxaca. Durante los años cuarenta, la migración se dirigió a los campos cañeros de Veracruz, en los años sesenta y setenta se dirigieron a México y a los campos de Sonora y Sinaloa. El Programa Bracero, suscrito entre Estados Unidos y México, entre 1942 y 1964 institucionalizó esta migración temporal que tiene orígenes en ambos lados de la frontera. En el mercado laboral de Estados Unidos, la reestructuración del sector agroindustrial favoreció una mayor demanda de trabajo en los cultivos hortofrutícolas, así como un deterioro en los niveles de vida de las zonas rurales de México, aumentando los flujos hacia los campos del norte.

En la década de los ochenta, la migración se había instalado como una estrategia cotidiana de los habitantes de la mixteca oaxaqueña. Los principales puntos de destino fueron; California, el Valle de San Joaquín, Los Angeles y su zona conurbada. En la década de los ochenta se inauguraron nuevas rutas hacia los estados de Washington y Oregon, así como a Canadá.

Hay que señalar que la Ley IRCA de 1986, que permitió la regularización de su residencia a más de dos millones de migrantes mexicanos, abrió la posibilidad de la migración legalizada de los parientes y familiares directos de los beneficiados por el proceso de amnistía, e impulsó la migración femenina.

Comparto la idea de que, si bien no es algo nuevo, las facilidades de desplazamiento y de comunicación actuales dotan a la migración de un alcance y de unas repercusiones sin precedentes. El “aquí” y el “allá” nunca habían estado tan interconectados como ahora, en gran medida por el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación y el avance en los medios de transporte que han modificado las relaciones que mantenían los migrantes con sus comunidades de origen,

En la actualidad existe un desconocimiento en torno a las distintas formas en que hombres y mujeres participan en actividades transnacionales, particularmente en la utilización de diferentes estrategias y tácticas en sus luchas cotidianas, tanto para mejorar sus condiciones de vida, como sus prácticas ciudadanas.

En este documento comparto avances de mi investigación doctoral acerca del análisis de la experiencia organizativa de las mujeres indígenas participantes en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), en donde exploro la manera en que la participación política femenina redefine los roles de género e influye en la construcción de las identidades étnicas y genéricas en contextos transnacionales. La misma se sitúa en un escenario dinámico en el que confluyen una multiplicidad de voces y cuestiona la capacidad de las fronteras geográficas como contenedoras de las identidades nacionales, así como la creación de un campo político ligado a un solo territorio.

Cada uno de los lugares a los que se dirigió la migración, dio lugar a diferentes formas organizativas para enfrentar los retos ambos lados de la frontera, así como a entramados étnicos novedosos, por lo que el panorama organizativo es heterogéneo (Alarcón, 1995, Rivera-Salgado, 1998, Kearney, 1995, Calderón, 2002).

El FIOB es una organización social que trabaja en comunidades indígenas del estado de Oaxaca, en la región Mixteca, Valles Centrales y en la Sierra Sur, así como en Baja California y California en los Estados Unidos. Es pionero en el campo político transnacional, ya que brega por nuevas maneras de imaginar los espacios de participación política más allá de las fronteras nacionales e incorpora el carácter binacional, abarcando las comunidades de origen y las de destino en EEUU. Emerge como un interlocutor político de los migrantes que representa intereses en ambos universos políticos, con capacidad de incidencia en ambos y con reclamos de ejercicio de derechos

en ambos países, creando un campo social político que eslabona un lugar de origen y uno de destino. (Calderón, 2002).

Los objetivos del FIOB no solamente suponen una lucha política que persigue fines económicos o sociales, sino que son al mismo tiempo “luchas culturales” (Escobar et al, 1998). El énfasis puesto en lo cultural amplía la mirada, redefiniendo el concepto de cultura política a fin de incluir la construcción social de lo que en una sociedad se puede considerar como política así como la construcción de nuevos espacios públicos y políticos a través del accionar de los movimientos sociales (Escobar et al, 1998).

Es desde esta perspectiva que analizo lo que he denominado “prácticas políticas”, que me posibiliten entender la manera en que la acción crea, reproduce o modifica un orden social y cultural, con el objetivo de mostrar que aún cuando los grupos sociales pueden desarticularse, buscar objetivos materiales muy limitados para luego desaparecer o institucionalizarse, la experiencia de participación modifica aspectos relevantes de la cultura política, “*construyendo públicos alternativos que resignifican y confrontan los sentidos políticos culturales dominantes en la sociedad.*”².

Basándome en ejemplos etnográficos recogidos en mi trabajo de campo, en mi tesis analizo prácticas de participación política que evocan una multiplicidad de actores, voces y situaciones, brindándome la posibilidad de reflexionar acerca de la dimensión de cada uno de ellos y su relación con la construcción de identidades. Me interesa analizar cómo en estas prácticas se entrecruzan discursos de dominación, historias de resistencia y subordinación, explicándolas en relación a encrucijadas específicas enmarcadas en contextos políticos más amplios.

Sugiero que una forma de comprender y “mapear” la dinámica de las comunidades transnacionales es analizando las prácticas de las actoras involucradas, en tanto agentes, tal como lo ha advertido Goldring, “*analizar con más cuidado las formas en que los migrantes, en el proceso de migración transnacional, participan en la producción y transformación de prácticas y significados sociales, (y) representa un intento por recuperar el análisis de la acción y la estrategia humana dentro de las estructuras de poder y dominación*”³. Prácticas políticas que nos revelan un conjunto de respuestas y estrategias frente a fenómenos globales, lo que Guarnizo y Smith han denominado formas de transnacionalismo “desde abajo” (Guarnizo, 1997a). Estas prácticas no son homogéneas y por lo tanto no están exentas de asimetrías, desigualdades y conflictos que dotan a las mismas de diversidad, obligándonos a analizarlas en localizaciones específicas y en momentos históricos determinados.

Mi trabajo se enfrenta a la pregunta de ¿cómo representar a las mujeres que participan en el FIOB? Representación en donde se entrecruzan prácticas y discursos de dominación específicos, historias de resistencia y de subordinación. El mismo, enfrenta una tensión entre representarlas como mujeres que, al integrarse a los espacios de participación política se liberan y empoderan, otorgando de esta manera una prioridad a lo “político” sobre lo “doméstico”, contribuyendo a reforzar esta dualidad que hemos cuestionado. O de lo contrario, representarlas como víctimas del patriarcado, del Estado, reproduciendo una visión sumisa de las mismas que no reconoce las posibilidades que tienen de actuar en un campo de relaciones de fuerza. Esta visión las representa como inmutables, definidas desde su esencia, dejando poco lugar a su condición de agente y a sus respuestas. (Hernández Castillo, 1998).

Considero a la perspectiva de género un eje transversal, que me permite entender no sólo cómo se están reconfigurando y renegociando las relaciones entre mujeres y

2. Escobar, 1998

3. Goldring, 1992:325

hombres en el campo transnacional y la necesidad de replantear cómo los cambios en las maneras de imaginarse mujeres y hombres, sino cómo se transforman los patrones de organización familiar y comunitaria, las modificaciones en los sistemas de cargos por la ausencia de hombres, y en las estrategias para seguir perteneciendo a la comunidad.

Si bien actualmente hay una serie de trabajos desde una perspectiva de género, se han desestimado otras opresiones como el racismo o la discriminación étnica. Uno de los desafíos es poder conjugar en el estudio y análisis de la migración femenina las complejas intersecciones constitutivas de las relaciones de subordinación a las que se enfrentan mujeres concretas, relaciones de género, de etnia, de clase y de raza, como especificidades de opresiones particulares. Afronto el reto de la representación, intentando no caer en estas posiciones que conllevan (al menos) dos peligros. Por un lado, simplifican los procesos de los que intento dar cuenta, procesos llenos de conflictos y contradicciones, en donde si bien por un lado se abren nuevos espacios de participación, también muchos de ellos reproducen los roles asignados a las mujeres. El segundo peligro es que nos conducen a hacer representaciones homogéneas del pasado y del presente que no “historizan” a las mujeres, negándoles su dimensión histórica.

En este sentido, mis reflexiones se inscriben en el contexto de una política cultural de las diferencias y dialoga con una serie de trabajos que se interesan por las estrategias que las mujeres indígenas han desarrollado para confrontar aquellas “costumbres y tradiciones” que atentan contra su dignidad, enfatizando en la importancia de la resistencia, otorgando un papel central a las mujeres, vinculando espacios de resistencia cotidiana con las posibilidades de la organización colectiva y dando cuenta de diversas estrategias de lucha. (Hernández Castillo, 1998, Millán 1996)

También forma parte de una crítica acerca de la manera de representar a las Mujeres del Tercer Mundo tratándolas de víctimas sin agencia, oprimidas por la familia, la cultura y la religión, en donde la diversidad de las experiencias y los contextos de las mujeres es consecuentemente oscurecido, generando estereotipos de las mujeres indígenas. (Artía, 2001, Mohanty, 1991)

Sostengo que el significado de ser mujer varía cultural e históricamente y el género, concebido como relación social, debe enmarcarse en un contexto determinado históricamente, debemos de considerar las diversidades de experiencias que se establecen entre las mujeres, marcar los plurales, según su pertenencia étnica, cultural, de clase social. Insisto en la dimensión histórica de estos procesos, con el objetivo de huir de tendencias generalizadoras, universalistas o esencialistas, con análisis que habremos de considerar contingentes y contextualizables.

Contextualizando las prácticas

Las voces de las mujeres indígenas nos muestran cómo su identidad se construye en torno a dos vertientes: identidad indígena y condición migratoria, entretrejida en medio de la pobreza y marginación que enfrentan en sus lugares de origen y el racismo en sus lugares de destino. Identidad que se construye marcada por la exclusión, el racismo, y la ilegalidad, como señala Susana, *es muy bueno conocer más gente y trabajar por la misma idea porque yo sé que todas las mujeres sean de la cultura que sean o sean del país que sean todas quieren luchar por las mismas ideas, amnistías, por licencias, por los problemas de racismo, por la violencia doméstica, por cómo educar los hijos, cómo ir a la escuela de inglés. Todas tenemos la misma idea que uno tiene. Hay racismo, yo he mirado, no quiero vivirlo. No nos quieren aquí porque estamos invadiendo su territorio.*⁴

4. Susana, Fresno, California, marzo 2003

En el contexto de Estados Unidos, la construcción de la identidad no es la expresión de una esencia, sino una “elección” que las mujeres hacen para movilizarse y para pensarse como sujetos políticos de acción colectiva. Esta perspectiva supone considerar a las mujeres indígenas como agentes sociales que actúan modificando su presente, por lo que no son meras reproductoras de discursos, pero tampoco son creaciones aisladas al margen de la historia, o fruto de “raíces ancestrales”. Estamos pensando en sujetos de múltiples dimensiones que nos hablan desde una multiplicidad de lugares, y desde donde privilegiaban una o varias identidades para movilizarse y hacer alianzas, históricamente situadas y construidas, y no legados pasivamente heredados, como nos sugiere Mato (1994). Afirmar que se trata de procesos de construcción social no equivale a sostener que se trata de invenciones arbitrarias, sino a intentar enfatizar el carácter dinámico e históricamente cambiante de dichas identidades, así como que tales cambios resultan de relaciones entre actores sociales.

En el contexto de ser mujeres, migrantes e indígenas, qué constituye una diferencia no es un atributo fijo y estable, sino una relación *situada* que se moviliza en cada práctica, por lo que la pregunta acerca de la identidad es eminentemente política, pues involucra una relación de poder entre sujetos de representación. *Algo que se me hizo curioso desde el tiempo que yo estaba allá y en la organización es que nunca escuché qué es lo indígena y saber de dónde viene lo indígena, en el Frente nunca lo supe en Oaxaca. Pero al llegar a Estados Unidos en todos los talleres que he participado se habla y me dije “yo soy indígena y por qué nunca había sabido esa historia? Fue hasta aquí donde lo conocí y empecé a identificarme y eso le ha pasado a mucha gente, reconocerse cuando llega acá”*.⁵ En ese sentido, la transformación de los discursos identitarios sólo puede negociarse en el contexto de las relaciones de poder que le han dado origen, y por lo tanto no se puede disociar de las relaciones de fuerza del momento histórico en el cual tiene lugar (Mato, 1994).

El creciente fenómeno de la globalización, nos obliga a pensar la identidad étnica articulada tanto hacia la realidad local, como regional (al interior de los Estados-nación) y transnacional (las que vinculan grupos étnicos a través de las fronteras de los Estados-nación). (Mato, 1994). A esta movilidad identitaria se asocia el reconocimiento de la posibilidad de poder elegir con varios registros identitarios a la vez y/o en tiempos y espacios diferentes, es decir, la coexistencia de identidades múltiples, *“el reconocimiento del carácter arbitrario de toda identidad, la conciencia de poder pertenecer a una multitud de identidades y de poder pasar de una a otra según las situaciones, produce respuestas más eficaces...se trata de estrategias que impiden el repliegue y el encierro en sí mismo dentro de una sola identidad, permitiéndonos así dialogar y establecer solidaridades transversales”*⁶ Este punto de vista acerca de la identidad nos habla de lo históricamente situado del término, y nos ayuda a entender su simultaneidad, clave para no entraparnos en posturas esencialistas, que reduzcan a las personas a una sola de las identidades que las conforman.

Si la identidad se construye dentro de la representación, una pregunta ineludible es acerca de la construcción de narrativas y representaciones de las mujeres del FIOB y cómo éstas se expresan en contextos particulares. Para las mujeres del FIOB, ha implicado una negociación con nuevos actores, a partir de los cual se va definiendo un nuevo espacio de participación política y social. Son indicadores de las identidades múltiples y cambiantes, resultado del entrelace de las relaciones sociales en los niveles local, regional, nacional e internacional. Como vemos, las identidades de género son

5. Dora, Fresno, California, abril 2003.

6. Peressini, 1993: 18.

construcciones culturales en constante flujo, pero es necesario interrogarnos acerca del contexto y las condiciones en que dichas identidades son producidas, la multiplicidad de discursos que la atraviesan y el carácter complejo de resistencias que proporciona la trama de las prácticas en las que queda implicada esa identidad.

Para continuar pensando

Estas reflexiones nos ilustran la complejidad de prácticas que origina la migración y dan cuenta de los cambios que están experimentando las identidades indígenas femeninas a la luz de procesos migratorios y de cómo las mujeres son actoras políticas activas que desempeñan roles importantes en sus comunidades de origen y destino con capacidad de desenvolverse como actores a ambos lados de la frontera.

Aunque, como veremos, el impacto de estas luchas para las mujeres participantes del FIOB no es necesariamente “radical”, ha abierto nuevos espacios de socialización y discusión. En los estudios sobre “las experiencias cotidianas” de los movimientos sociales se propone que las formas de acción colectiva constituyen espacios en donde se construyen nuevas identidades con implicaciones significativas sobre la cultura política y en la manera en que se ejerce la ciudadanía.

Como actoras que, al mantener relaciones con el estado Mexicano, están desafiando la opinión generalizada de que la población de un estado reside dentro de sus límites territoriales y que un Estado representa la población de una nación que comparte idioma, cultura y residencia (Hobsbawm, 1993). Con sus prácticas las mujeres nos hablan de una nación que rebasa los límites del discurso tradicional sobre la nación como entidad geopolíticamente circunscrita, facilitando otras posibilidades de pensar la comunidad e impugnando el concepto de nación, marcado por criterios territoriales, lingüísticos, criterios sujetos a fluctuación y debate en las circunstancias actuales.

138

El desafío es darle textura etnográfica a sus prácticas para mostrar cómo las mujeres negocian, dialogan y contrarrestan el poder. Poder que presenta fracturas, invisibilidades y exclusiones, revelándonos el carácter fluido de sus intersticios. Estas prácticas pueden ser leídas bajo el concepto de bifocalidad de Gupta (1992), que explica la oscilación dialéctica entre desterritorialización y territorialización (Velasco, 2002) Este proceso de desocupación y ocupación territorial no se restringe a la idea de desplazamiento físico de un territorio a otro, sino que alude también a la reproducción de espacios y producción de otros y nos es útil para comprender, el surgimiento del FIOB, como forma de mejorar las abusivas condiciones en que se encuentran muchos campesinos mixtecos en California y Oregon. (Velasco, 2002).

Son muestras también de cómo las mujeres han respondido de manera creativa a los retos que enfrentan, creando una participación política y redes tanto en sus comunidades de origen como en las comunidades que han establecido a lo largo de su periplo migratorio. Estos nuevos espacios de participación y los diálogos que han establecido con otros actores sociales, ha venido a trastocar los roles de género y la manera en cómo las mixtecas se imaginan como mujeres y como indígenas. A lo que asistimos es a una coexistencia de múltiples ideologías de género, y el reto es cómo poder dar cuenta de éstas sin pensar que hay una linealidad desde lo “tradicional” a lo “moderno”, sino que ellas pueden coexistir y pueden ser impugnadas en algunos momentos y en otros no.

Aunque aún falta mucho por hacer en el campo de los estudios transnacionales, queda claro que las identidades étnicas y genéricas fluyen y al mismo tiempo persisten a través de muchos tipos de bordes, tanto territoriales como simbólicos.

Bibliografía

- Artía, Patricia (2001) “Desatar las voces, construir las utopías. La Coordinadora Nacional de Mujeres indígenas en Oaxaca”. Tesis de Maestría, CIESAS, México.
- Alarcón, Rafael (1995) *Immigrants or Transnational Workers? The Settlement Process Among Mexicans in Rural California*. Published by The California Institute for Rural Studies. U.C. Davis.
- Calderón Leticia y Martínez Saldaña Jesús (2002) *La dimensión política de la migración mexicana*, Instituto Mora, México.
- Escobar, Arturo, Alvarez Sonia y Dagnino, Evangelina (1998) *Política cultural y Cultura Política*, Taurus, Pensamiento ICANH, Colombia.
- Glick Schiller, Nina; Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc, (1992) “Transnationalism: a New Analytical Framework for Understanding Migration”. En *Towards a Transnational Perspective on Migration*. N. Glick Schiller; L. Basch y C. Szanton-Blanc, eds. New York Academy of Sciences. Nueva York.
- Goldring, Luin (1992) “La migración México–USA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural”, *Social*, Vol. X, México.
- Guarnizo, Luis y Smith, Michel (2003) “The Locations of Transnationalism”, *Transnationalism from Below*, Vol.6, Transactions Publishers, New Brunswick and London.
- Hernández Castillo, Aída (1998) *La Otra Palabra, Mujeres y Violencia y Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS–COLEM–CIAM.
- Hobsbawn, Eric (1983) *The invention of tradition*, Cambridge University Press
- Kearney, Michel (1995) “The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism”, en *Annual Review of Anthropology*, num 24.
- Mato, Daniel (ed) (1994) *Teoría y Política de la Construcción de Identidades y Diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO/Ed. Nueva Sociedad, Caracas.
- Millán, Margara (1996) “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas” en *Chiapas 3*, ERA, México.
- Mohanty, Chandra (1991) “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” en Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Broomington.
- Peressini, M (1993) *Las dos caras de la identidad*, El Correo de la UNESCO, junio, París.
- Rivera–Salgado, Gaspar (1998) “Mixtec Activism in Oaxacalifornia: Transborder Grassroots Political Strategies”. *American Behavioral Scientist*, Vol. 42: 1439–1458.
- Velasco, Laura (2002) “El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México–Estados Unidos” *El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte*, México.



Padres con hijos en el exterior

La familia “globalizada”

Lydia de Souza

RESUMEN

Padres y madres (asociados en A.P.H.I.E.) cuyos hijos han emigrado, elaboran significados y representaciones en torno al impacto emigratorio. El territorio, la libertad de opción, la interrupción del proyecto familiar, entre otros, resultan de la discusión grupal como categorías convergentes o complementarias que permiten diseñar pautas de aproximación al entramado familiar que soporta la situación de emigración.

ABSTRACT

Parents (associated in A.P.H.I.E.) whose children have emigrated, elaborate meanings and representations concerning the migratory impact. Territory, freedom of option, the interruption of the family project, among others, they ensue from the grupal discussion as convergent or complementary categories that allow to design guidelines of approximation to the family structure that supports the situation of emigration.

143

1. Introducción; El contexto migratorio

Hemos aludido antes a la importancia que reviste el fenómeno de la emigración uruguaya en el contexto de las migraciones internacionales, señalando el atravesamiento de nuestra sociedad por una movilidad poblacional que, históricamente, ha manifestado flujos diferentes, y en doble sentido direccional.

“*Migratory swings*” (de Souza, 2005a) o “vaivenes migratorios”, a los que se ha enfrentado la República Oriental del Uruguay, en tanto receptora de un fuerte contingente inmigrante arribado en la primera mitad del Siglo XX, y expulsora de diferentes oleadas de emigración desde el último cuarto del mismo siglo hasta, por lo menos, principios de este mismo año (incluyendo el exilio político de la década del 70).

Tal vez en los últimos años han predominado las denominadas “*migraciones de instalación variable o temporaria*” por razones de trabajo (Soares, 2003), sobre las

definitivas, pero ello no bastaría para definir el fenómeno como “nomadismo”, al menos en nuestra sociedad.

Afirmamos la presencia de un “*profundo sismo estructural y simbólico*” (Diconca, de Souza, 2003:155), y que los “...*camino señalan hacia un “afuera” que, ya sea por atracción o por única salida, se ha convertido en una representación social que tiñe el imaginario...*” (de Souza, 2004). Todo ello teniendo en cuenta que más de un 12% ha emigrado (Pellegrino, 2003), aunque extraoficialmente, las cifras se estiman en un 20% de uruguayos viviendo en el exterior (600.000 ciudadanos), sumados a no menos de 140.000 hijos nacidos de uruguayos.

Las visiones de diversos autores desde hace ya más de una década, así como las aproximaciones de campo realizadas, han fortalecido la idea de pensar en una “cultura migrante” instalada en nuestro país y que “...*atañe a una opción de vida, de futuro...*” (Diconca, de Souza, 2003:156). Lo cual concuerda con la apreciación que realizara la mencionada demógrafa Pellegrino para su informe de CEPAL del año 1993, respecto, particularmente, al proyecto emigratorio que “*se ha incorporado como una opción importante en el imaginario colectivo de la población*” (Pellegrino, 1993:11).

A la luz de estas consideraciones, y con el fin de explorar las causas y las dimensiones que presenta el hecho cultural de la emigración uruguaya, entendimos de total pertinencia indagar en el universo simbólico que va construyendo un imaginario que “se teje” (en terminología *geertziana*) en, desde y sobre lo que hemos definido como “*situación de emigración*” (de Souza, 2004), en tanto involucra a la sociedad toda, al que emigra, y al que no emigra, y dentro de estos últimos, la familia de la cual parte el emigrante.

Esto apunta a una **traslocación en red**, como forma de sostener la identidad y los lazos afectivos del emigrado. Redes que, de hecho, se han ido configurando por sobre las fronteras, y desplegado, últimamente, dentro del propio entramado local.

Este es el caso de las organizaciones no gubernamentales que atienden y contienen la situación o problemática de la emigración uruguaya, y entre ellas, la Asociación de Padres con Hijos en el Exterior (A.P.H.I.E.), con la cual hemos trabajado en grupos de discusión durante más de dos años.

2. La familia en “situación de emigración”

Ante el fuerte impacto emigratorio, es obvio que la estructura familiar no ha podido permanecer ajena. Como señala Jofre: “*La migración es un hecho eminentemente familiar y no individual. Todo el grupo familiar queda implicado, aunque sea un solo miembro el que parte*” (Jofre, 2004).

La desintegración de la familia se traduce en la pérdida del vínculo cercano, con todos los efectos que conlleva, y, fundamentalmente, en la **re-definición de pautas culturales de interacción** entre padres, hijos, nietos, hermanos, etc.

Quedan involucradas por lo menos tres generaciones: padres, hijos e hijos de los hijos, afectando, además, el tejido social en su estructura profunda, ya que la mayor parte de los emigrantes son jóvenes, calificados o no, que, como señala Pellegrino, se van del país en “*plena etapa de reproducción*”, produciendo el envejecimiento de la población (Pellegrino, 1993).

La “*situación de emigración*” tiene efectos en múltiples dimensiones, al igual que un “*reflejo de espejo*”, “...*el que se va y el que se queda constituyen las dos caras de un mismo fenómeno, y todavía más allá, entre ambos articulan, expresan, una imagen, esto es, la representación imaginaria que se construye acerca del adentro y el afuera*” (de Souza, 2004).

Mark Miller, citado por Aruj, veía en la emigración una situación compleja, comprensiva de la *“historia de cada individuo, sus creencias, su familia, las relaciones anteriores de su país con otras naciones y toda la red internacional de rutas y patrones de migración existentes”* (Aruj, 2004:113).

Es indudable que la familia, como soporte primero del individuo, es la red más cercana que busca permanecer y resistir la movilidad. Esta “micro red” va tendiendo líneas que se aferran hacia fuera del territorio de origen, y hacia adentro, sobre redes institucionales que fortalecen el vínculo con la comunidad de la que parte el migrante.

En el primer caso, siguiendo a Weber Soares, las redes migratorias preceden a la migración y son adaptadas a la acción de migrar como fin específico, acción que según Hammel, en la cita de Soares, funciona como circuito de negociación de las representaciones (Soares, 2003: 241).

En el segundo caso, las redes institucionales son mantenidas por la sociedad civil organizada, que enfrenta un mundo globalizado que crea desigualdades entre las naciones, fracturando sus comunidades a través de la diversificación identitaria.

Las organizaciones no gubernamentales han buscado constituir esa red de contención imprescindible, pues son, como decíamos, *“las que en definitiva procesan la fractura y la esquizofrenia identitaria por la que transita no solamente el migrante, sino también, su núcleo familiar, y aún la sociedad de origen”* (de Souza, 2005a).

En la región no son pocas las organizaciones que se ocupan de la temática familiar del emigrado Así, en Argentina –Buenos Aires y Mar del Plata–, desde “Padres de argentinos por el mundo”, “Madres Desarraigo”, “Muy cerca de la distancia”, etc., buscan explorar las consecuencias de la “desterritorialización”, o el “desprendimiento”.

En Montevideo, desde hace unos años, y en varios departamentos uruguayos más recientemente, las ONG’s de familiares de emigrados, o migrantes (si incluimos el retorno o la doble residencia), han constituido un espacio que se agranda, y actualmente se ha convertido en red local extensa. Así, la “Red Diáspora”, se conforma de variadas organizaciones y programas institucionales o académicos: “Idas y Vueltas”, “Asociación de Padres con Hijos en el Exterior (A.P.H.I.E.)”, “Puente al Sur”, Programa de “Caritas”, y otros, cada una con su propio perfil. A la interna de ellas, se van definiendo significados que vuelven a volcarse en el imaginario social, pautando un “adentro” y un “afuera” de doble perspectiva, entrelazando estructuras y subjetividades, construyendo la práctica social desde las representaciones.

En otra oportunidad sostuvimos que *“los mecanismos de expulsión o atracción funcionan, tal vez, como disparadores en la extensa red migratoria, pero no podrían accionarse sin que el imaginario colectivo elabore, previamente, un terreno fértil para que la dinámica migratoria se despliegue”*, como si la frontera preexistiera al futuro emigrante (de Souza, 2004).

3. Dimensiones del impacto emigratorio en el contexto familiar

Aproximándonos a estas organizaciones no gubernamentales, desde su aparición en el año 2000, nos centramos en investigar dentro de la primera que manifestara una dinámica activa y visible en este sentido: la Asociación de Padres con Hijos en el Exterior (A.P.H.I.E.), que nuclea a los padres cuyos hijos han emigrado, cualquiera sea ésta la causa.

La Asociación fue constituida en el año 2001. No tienen sede propia, y funcionan a través de Asambleas mensuales en el Ateneo de Montevideo, grupos de apoyo psicológico y grupos de discusión. Los asociados: son alrededor de cuatrocientos, pero no todos concurren asiduamente, constituyendo una población muy fluctuante, con

un promedio de cien presentes por Asamblea entre Montevideo y Colonia, siendo un ochenta por ciento mujeres. Proviene de todos los sectores sociales y, mayoritariamente, pertenecen a una franja de edad de 50 a más años.

Según los Estatutos, su misión es: “*Dar contención y apoyo a las problemáticas que presentan los padres en relación con la emigración de sus hijos*”, acercándose para sobrellevar la angustia o la confusión que sienten, buscando el diálogo con sus “pares”.

En este contexto, hemos organizado (moderado) grupos de discusión¹ desde el año 2002. De estos grupos surge el común denominador de manifestar que concurren a la Asociación para poder “*manejar la angustia*” que les provoca el alejamiento de sus hijos. La mayoría siente que su familia ha fracasado, se sienten confundidos y desesperanzados, con un interés más personal que colectivo. La solidaridad con sus pares se manifiesta a nivel muy cercano, con un tono más afectivo o emocional que pragmático.

Trabajando en forma focalizada sobre cuatro dimensiones, aparecieron, en forma reiterada, *en todos los grupos*, las siguientes categorías, variables e indicadores que los integrantes fueron construyendo, y que, en síntesis apretada, exponemos:

A) Dimensión del impacto o relevancia atribuida a la emigración uruguaya:

1. La primera categoría por oposición que aparece es la de **DISCRIMINACIÓN/INTEGRACIÓN** en el lugar de destino. Se valora la fuerza del **TERRITORIO**, como reivindicación del país receptor frente a la percepción de despojo del emigrado, visualizada a través de la discriminación de la que es objeto en la casi totalidad de los casos. Se adjudica importancia a la calidad de calificado o no del que emigra, relativizando a ello las posibilidades de integración. Surge la figura de un “uruguayo crítico”, que juega contra la adaptación al medio.
2. En segundo término, resulta el nodo **EXPERIENCIA GENERACIONAL/DESINTEGRACIÓN FAMILIAR**, asumiendo el involucramiento de por lo menos tres generaciones: padres del emigrante, el emigrante y sus pares (hermanos), y los hijos del emigrante (nietos de la 1ª. generación). Esto apareja la **PÉRDIDA DE LOS ACONTECIMIENTOS FAMILIARES**, las expectativas de “*hacer cosas juntos*”, y la distancia de “*estar juntos*”, de expresarse afectivamente (tocarse). La **INTERRUPCIÓN DEL PROYECTO FAMILIAR** es vista como uno de los impactos más profundos, con especial relevancia en el padre (hombre).

“W.(padre): *Digo, estoy de acuerdo que lo que le pasa a Victoria es lindo, es... siendo que sus hijos están bien... Es una opción... Pero ahora... estee... creo que estamos fracasando nosotros en la estructura familiar... y no digo que se esté encerrando, pero a lo mejor.*”

N.(madre): *¿Pero por qué fracasando?*

W.: *Porque el proyecto que uno tenía era como que íbamos a estar todos juntos.*” (GD1)

Esto lleva a la consideración de una situación en términos de **CAMBIO**, o de **FRACASO**, y la tercera posibilidad de la **TRISTEZA Y DESESPERANZA**, en tanto **PÉRDIDA DE EXPECTATIVAS**. Se detecta una posible construcción de género, pues entienden que las mujeres (madres) procesan la situación “emocionalmente”, desde la afectividad, mientras los hombres (padres) se ven frustrados por una ruptura en la continuidad familiar.

1. Siguiendo la metodología propuesta por Jesús Ibáñez en: IBÁÑEZ, Jesús (1979) *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y crítica*, Siglo XXI Editores de España S.A., Madrid.

La relevancia e impacto de la emigración se observa, pues, en dos planos: social, en tanto desintegración familiar y experiencia generacional dispar, y en el plano personal, donde se evalúa el “*estar mejor*” del hijo frente a una imposibilidad de expresión afectiva y proyección personal y/o familiar de las madres o padres. Desaparece el *PROYECTO CONJUNTO*, temiéndose *LA PÉRDIDA DEL VÍNCULO* (“*Dejarse de querer*”, “*Dejar de ser imprescindible*”), el *FRACASO INDIVIDUAL* –de los hijos ante la dificultad de volver (“*Quemar las naves*”) y el propio.

B) Dimensión causal: factores que se perciben determinantes de la emigración en el Uruguay.

- 1. SITUACIÓN ECONÓMICA/ PROYECCIÓN PERSONAL/ OTRAS CAUSAS.** Surge la dicotomía de *SER o TENER*. Se encuentra consuelo a la situación en la “negatividad” que se observa en el plano social y económico, que obliga a procurar que los hijos se “*salven*” de estar en Uruguay. El vínculo con el exterior se da a un “*nivel más PERSONAL*”, donde el individuo asume riesgos (es más individualista), y se va para: *TENER MÁS OPORTUNIDADES, MEJORES EXPERIENCIAS, POR CONTAGIO, PARA PROBARSE A SÍ MISMO, POR LA GLOBALIZACIÓN*.
- 2. ELECCION/COMPROMISO.** Se discute si al emigrar existe la *POSIBILIDAD DE ELEGIR– LIBERTAD DE OPCIÓN–*, en términos de *FELICIDAD/ ESTAR o VIVIR MEJOR*, o en términos de *DESTIERRO/EXILIO*. Se busca resolver estas contradicciones a través de evaluar el *COMPROMISO* del que emigra, llegando a un acuerdo en la *IMPOSIBILIDAD DE MANTENER el compromiso social*, y por ende la libertad de opción queda en entredicho. Se mantiene sí el *compromiso afectivo*, hacia la familia y hacia el país, pero no se puede mantener otro tipo de compromiso. Aparecen los *VALORES* que hacen al compromiso, como una constante *GENERACIONAL*.

147

“*Creo que nuestra generación era más tesonera, tenía otros valores. Teníamos más apuro en recibirnos para producir. Teníamos eso de rápido. Hoy en día hay otra cosa. Mientras yo estaba estudiando, nos queríamos recibir. Hoy en día quieren vivir más, salir, bailar. Disfrutan la vida a la vez que van haciendo su propio futuro. Como que antes se trabajaba más de sol a sol. Hoy en día como que se ha generalizado eso de la globalización, que en otros países trabajás pero tenés mucho más, acá trabajás trabajás pero no tenés*” (Y.GD2).

Se cuestiona si emigrar es una *ELECCIÓN PERSONAL*, por cuanto no todos los hijos realizan la misma opción.

C) Dimensión simbólica de la frontera:

- 1. EXTERIOR/ URUGUAY.** Se discute en relación a la *MEJOR CALIDAD DE VIDA* en el exterior, en términos de salud, preocupación por el cuerpo. Sería una forma de poder realizarse, sin “*stress social*”. Verse libre del “*lamento uruguayo*”. Existe afuera mayor *ORDEN* y organización, *RESPECTO*, más *EDUCACIÓN*, mayor *PROGRESO*. Aunque no se descarta que se trate de una “*fantasía*”, o una “*utopía*”. Sin embargo, se asume un *RIESGO* que apareja *INSEGURIDAD/ INCÓGNITA DEL FUTURO*, y constituye una situación de muy difícil manejo para los padres/madres. Existe la posibilidad de que el país receptor logre que el emigrado coloque los *VALORES EN RIESGO*, en pro del individualismo o el consumismo.
- 2. GANANCIAS/PÉRDIDAS.** En esta construcción polarizada se traen “dos niveles”, el afectivo y el intelectual, para efectuar el balance. Mayoritariamente

se atribuye en GANANCIAS: el *RECONOCIMIENTO* (valorar al individuo por sus méritos), la *MOVILIZACIÓN INTELECTUAL*, *CONTACTO CON OTRAS CULTURAS*, *EL FUTURO (otro) PARA LA FAMILIA*, la *CALIDAD DE VIDA*. En PÉRDIDAS se cuentan: la *GENTE* y la “*calidad de gente*”, los *HÁBITOS*, la *IDENTIDAD*, la *AUTO-ESTIMA*, los *AFECTOS*, los *SOBREENTENDIDOS*, lo *COTIDIANO*, la *COMUNICACIÓN* (“*Nunca nos vamos a decir la verdad. La respuesta de mi hijo es ‘estoy bien’*”).

“*El otro día hablé con L. de noche, pero después le dije, ¿Pero cómo estás? Se hizo como un silencio. Como que la descoloqué. Un diálogo, como que... (Llora). Le dije escribime una carta tradicional... (Llora) Como darle la chance de hacer un puente exclusivo entre nosotras dos, como que el mail lo lee todo el mundo, a lo mejor ella tiene algo para contarme. A lo mejor está todo bien, pero a lo mejor no. Es bárbara la informatización. Siempre estuve en eso, mis hijos también, donde yo trabajaba, pero yo nunca. Eso me ha obligado a sentarme y estar en contacto. El teléfono es muy caro, pero me parece que cada tanto una cartita tradicional... un PUENTE EXCLUSIVO.*” (Y. GD2)

Los sobreentendidos apuntan a la cotidianeidad familiar, lo que subrayábamos como “pérdida de los acontecimientos familiares”.

“*¿Qué es mejor? Llorar porque se fue pero saber que económicamente están mejor, o estar acá y estar los sábados acá, ayudarlos con la bolsa de la feria, la sociedad, todo...*” (Ma.R.GD2)

“*Son las cosas que nos hacen darnos cuenta que no estamos en nuestro país. Un gesto, una mirada, un acuerdo sin palabras. En un comercio, o en un transporte, siempre puede haber un sobreentendido, en la calle...*” (M.. GD1)

148

D) Dimensión de la propensión migratoria. Se busca un cruzamiento con las dimensiones vistas, y un cierre, colocando el tema desde otra perspectiva que minimice el vínculo familiar.

1. Entre el **AYER** y el **HOY**. Ayer, con más juventud, sí se irían. Hoy, algunos sí y otros no. Si fuera por la familia extensa no, sí si fuera “*para crecer*” o “*para ayudar*”. Se discute que “*de tener un LUGAR PARA VIVIR*”, éste tendría que ser un lugar donde hubiera: *TRABAJO, SALUD, PODER RELACIONARSE, TENER AMIGOS SIN DIFICULTAD, TENER SEGURIDAD, DONDE NO EXISTA DISCRIMINACIÓN PARA EL QUE LLEGA, QUE HAYA DIVERSIÓN, VIVIENDA, DONDE EL IDIOMA NO SEA UNA DIFICULTAD*.
2. “*Tal vez la gente SE TIENE QUE IR*”, pero no queda claro el motivo. Existe un componente de “*ESPIRITU AVENTURERO*”.

4. Conclusiones hoy

Hasta aquí pretendimos mostrar, en forma muy somera, los resultados primarios obtenidos. Como puede intuirse del material presentado, nos llevaría un buen espacio extendernos en la riqueza que surge del discurso.

Desde nuestro punto de vista, estas organizaciones de padres constituyen una población esencial si queremos investigar el imaginario social uruguayo en torno al tema de la emigración, en especial, la reciente. Pues son el punto de inflexión entre la sociedad y el emigrado.

Como surgía de anteriores investigaciones en la población juvenil, queda claro una vez más desde este imaginario familiar, que el sacrificio de la pérdida afectiva,

así como el riesgo que toma el emigrante para una reformulación identitaria, refieren a la búsqueda de otro espacio para desarrollar su proyecto de vida, su futuro. Como señalamos, “no solamente se busca hacer, sino “ser”, convertirse en “otro” después de la frontera, en un sujeto cuya identidad se va fragmentando, al igual que la sociedad de la que parte” (de Souza, 2004).

“V.: Mi hija la de acá lo sufre mucho. La pérdida de los hermanos, para ella perdió los hermanos. Yo no lo sentí tanto porque voy todos los años y paso 6 meses allá... es muy difícil, porque mis nietos me hacen prometer que vuelva. Les tengo que decir hasta la fecha. Entonces yo estoy separada de mi marido 5 meses. Lo hemos conversado mucho y después de 44 años de casados, uno dice... la relación de uno con el otro es muy importante, muy sana. Pero yo sé que él acá se siente solo, porque por más... yo le dejo el freezer lleno de comida... pero está solo por meses... Pero, yo soy sincera, no extraño, sé que la distancia es mucha, pero no extraño, vivo divinamente allá, hablo poco, pero como entiendo bien y me puedo comunicar...es muy grande lo mío allá... pienso que con el tiempo nos vamos a ir. No es el momento ahora... porque yo soy muy amiga de mis hermanas.. y esteee... yo siento un poco que las abandono cuando me voy. Pero no pasa eso con mi hija, por ejemplo, porque la veo tan activa, no siento que la dejo. Pero a mis hermanas sí. Yo cada vez que me subo a un avión, y ahora hace poquito que vine, y me mentalizo para pasarla bien...y pienso, tengo que asimilarlo muy bien, porque esto va a ser así toda mi vida. Yo voy a tener gente allá y voy a tener gente acá. Pero por otro lado, mi marido y yo lo hemos hablado mucho, y nos sentimos encantadísimos de que puedan vivir bien en un país que los trata bien... –Luego de un silencio, desde el Grupo alguien contesta:”... la familia globalizada...” (GD1)

A nuestro criterio, no podemos investigar el fenómeno migratorio sino teniendo en cuenta todos los actores que lo transitan. El individuo, aún a la distancia, convive con su historia personal, y por ende, su origen social y familiar, cuya impronta se lleva y a cuya impronta coadyuva. El “adentro” y el “afuera” se relativizan desde este contexto.

Alicia Dujovne Ortiz decía: “El que emigra toma una decisión tajante, luego absoluta, pero al hacerlo entra en un mundo relativo, un mundo de ‘más o menos’, un mundo contradictorio, un mundo fluctuante, un mundo todo hecho de oscilaciones, tanto internas como externas”. (2002:22)

El sujeto es volcado en un mundo globalizado, pero también, forzadamente, la familia queda inserta en el entorno globalizante. No obstante ello, los padres y madres uruguayos parecen reclamar desde la fractura, desde el quiebre y la interrupción de su propio proyecto social y familiar, la no-desaparición social de sus hijos ni la suya propia.

Bibliografía

- ARUJ, Roberto (2004) *Por qué se van*, Ed. Prometeo libros, Buenos Aires.
- DE SOUZA, Lydia (2004) “La emigración desde el imaginario social uruguayo”. En: *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. Publicación electrónica. Córdoba, 2004.
- (2005a) “The Uruguayan Emigration; A contribution from Anthropology”. Ponencia presentada en el Foro Encuentro al Sur. Con organizaciones Cíviles EEUU. La Red./ The Network. Montevideo, febrero 2005
- (2005b) “El camino de la diáspora uruguaya”. En: *Galicia en el Mundo. Crónicas de la Emigración*. No.XXII–Junio– Semanario digital
- DICONCA, B.; DE SOUZA, L. (2001) “Percepciones en torno al uruguayo emigrante: Enfrentamientos reales y virtuales.” En: *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay* (S. Romero, edit. y comp.), Ed. Nordan –Comunidad, Montevideo.
- (2003) “El camino del afuera: La opción de emigrar” en *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay* (S. Romero, edit. y comp.), Ed. Nordan – Comunidad, Montevideo.

- DUJOVNE ORTIZ, Alicia (2002) *Al que se va*. Libros del Zorzal. Buenos Aires, Argentina.
- GIDDENS, Anthony (2000) *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona (1a. ed.1991).
- JOFRE, Aina (2004) “Migraciones entre Argentina y Mallorca: Dos caras de un mismo fenómeno”. En: *Numero 1. Colección Premios y Ayudas de la Fundació Càtedra Iberoamericana. UIB*. Publicación electrónica: http://www.uib.es/catedra_iberamericana
- PELLEGRINO, Adela (1994) *La propensión migratoria de los jóvenes uruguayos*, Publicación INJU, CEPAL, OIM, Doc.OIM, Montevideo.
- (1993) *La emigración de profesionales y técnicos latinoamericanos*, Documentos de Trabajo UDELAR, Montevideo.
- (2003) Conferencia en Seminario “*La emigración en el Uruguay actual. ¿El último que apague la luz? Centro UNESCO de Montevideo.*”
- SOARES, Weber (2003) “A emigração valadarense à luz dos fundamentos teóricos da análise de redes Sociais” in *Fronteiras Cruzadas: etnicidades, gênero e redes sociais*. Ana C.Braga et al (org), (231–261) Ed. Paz e Terra, São Paulo.



El círculo, la espiral y el punto de la violencia en el grupo familiar ¿Tu vida o la mía?

Blanca Emeric

RESUMEN

Dentro del grupo pionero de la Cooperativa Social "Alternativa Femenina", que trabaja dentro de la Cárcel de Mujeres de Montevideo, cuatro de ellas Susana, Paulina, Belinda y Lorena, apostaron al abordaje del tema de la violencia intrafamiliar, son sus relatos de vida, sus vivencias y sus elaboraciones las que permitieron que esta comunicación se realiza. Para ellas nuestro agradecimiento.

151

ABSTRACT

In the primary group of Cooperativa Social "Alternativa Femenina", who works inside the prison for women, in Montevideo-Uruguay, four members of it make their bet in reference of the family violence issue, including the history of their lives, experiences, thoughts, which allows this communication take place. Our thanks to them.

Breve introducción

Después de varios años de labor permanente en la Cárcel de Mujeres, se logró constituir una Cooperativa Social de mujeres detenidas y liberadas "Alternativa Femenina", es desde ese lugar que Susana, Paulina, Belinda y Lorena brindan sus conocimientos en el tema de violencia intrafamiliar, son ellas con sus relatos de vida, sus vivencias y elaboraciones las que permitieron que esta comunicación se pudiera llevar a cabo, son ellas las que hablan.

Modo de trabajo

- 1) Reuniones de trabajo, se realizan conversaciones de intercambio entre los saberes de las cuatro mujeres y la antropóloga.
- 2) Se parte de una lluvia de ideas donde convergen las vivencias propias.

- 3) Se inicia un entrecruzamiento de los relatos de vida de este grupo de mujeres.
- 4) Se hace un ordenamiento de los temas a tratar a partir de las desgrabaciones, los registros de cada encuentro.
- 5) Se hace la devolución del material al grupo y se genera la discusión del mismo, consolidando la etapa oral.
- 6) Se diagrama el formato final, la etapa de la escritura, incluye la interpretación de la antropóloga y la discusión en grupo.

Datos biográficos, sistema de filiación y de alianza

SUSANA soltera, 46 años, tiene tres hijos: 23 años, 12 años (fallecida) 7 años, de padres diferentes.

Trabajó como empresaria dentro del rubro de la vestimenta, el nivel de educación secundaria completa, vivió varios años en Italia por lo cual domina el idioma y tiene la ciudadanía de la Comunidad Europea.

Padre fallecido, italiano, empresario, viudo con dos hijos que fueron criados por la abuela materna, de carácter tolerante, facilitador.

Madre, divorciada, ama de casa, con dos hijos, personalidad dominante, autoritaria, violenta

Matrimonio por convenio–arreglo, sistema familiar monogámico conyugal patriarcal, centrado en el padre, madre e hijos

Hace 7 años que está detenida con una pena de 12 años por asalto a una casa bancaria a mano armada con muerte de un agente policial en el enfrentamiento.

152

PAULINA casada, 42 años, tiene tres hijos: 18 años, 16 años y 13 años, internados en colegio privado cursan secundaria y preparatorios. Trabajó en el área de la gastronomía, el nivel de educación bachillerato completo cursado en colegio inglés privado, desde los 19 años vivió fuera del país, trabajó en Alemania, Suiza, Austria, España y Paraguay, domina varios idiomas, tiene ciudadanía alemana.

Padre fallecido de origen europeo, universitario, técnico y especialistas en patologías cardíacas, nivel económico alto, de personalidad violento, despreocupado, desligado y ausente de sus funciones parentales.

Madre fallecida, ama de casa, nivel económico alto, depresiva, adicción al alcohol y medicación, violenta.

Sistema familiar monogámico conyugal patriarcal– autoritario, centrado en la madre–padre y tres hijos.

Hace 6 años que está detenida por homicidio a su esposo por violencia intrafamiliar, con una pena de 14 años.

BELINDA casada, 60 años tiene dos hijos: 35 años fallecido, 30 años. Trabajó siempre como administrativa de la Universidad de la República, tiene bachillerato completo y cursos de administración de empresa en colegio privado, su esposo es ejecutivo de una casa bancaria.

Padre fallecido, ejecutivo de una gran empresa de productos farmacéuticos, nivel económico alto. Personalidad fuerte – autoritaria,

Madre fallecida, ama de casa, enferma de depresión crónica con internaciones e intentos de suicidios, dominante–violenta

Familia mongámica conyugal patriarcal–autoritaria, basado en el poder paterno, relaciones verticales y jerarquizadas,

Hace 4 años que está detenida por filicidio a su hijo que padecía de psicosis.

LORENA soltera, 24 años, nivel educativo primaria completa, trabajó como empleada en boutique

Padre ausente, no lo recuerda

Madre soltera, trabaja en una empresa de limpieza, tiene tres hijos más: 23 años, 21 años del mismo padre y 18 años(paraplégico debido una violencia barrial) de otra relación.

Sistema familiar, monoparental, matrifocal y matrilocal. Es una unidad básica, de vínculos consanguíneos donde hay una prevalencia de lo biológico, centrado en el rol de la madre que es el sustento económico y afectivo, su personalidad dominante–autoritaria–violenta.

Hace 4 años que está detenida por homicidio a su compañero por violencia doméstica.

Reflexionando sobre lo aportado por las cuatro mujeres en cuanto a sus grupos familiares

Tomamos a la familia como unidad de análisis, entendiéndola como un grupo de personas que interaccionan en forma organizada, de manera estable y estrecha determinando roles y funciones para cumplir con las necesidades básicas, teniendo una historia, un código propio que le otorga singularidad.

La entendemos como un sistema de intercambios afectivos y de transmisión de cultura (normas, reglas, costumbres, tradiciones, historia y sentimientos). Destacamos las conexiones de unos con otros de los integrantes de los grupos familiares creando una red de relaciones sociales, que funciona según como se entablan con una dinámica propia, producto de las reglas establecidas y de los roles designados,

Tomando los relatos de las vidas de los grupos familiares de estas cuatro mujeres, nos encontramos con semejanzas significativas en cuanto a las coordenadas por donde circula la violencia.

Al hablar de violencia, utilizamos un término que plantea ambigüedad, que es aplicado para designar cosas muy diferentes, es una palabra que padece de un exceso de significado o como dice Theophilo Rifiotis: “la violencia es una objetivación, una especie de significante siempre abierto para recibir significados”.

Tomamos el concepto de violencia en cuanto a tres aspectos principales: el psicológico en cuanto al silencio, lo silenciado como la explosión de la fuerza que llega a ser el punto mortífero, los axiológicos que involucra los bienes o la libertad de los otros y el político dirigido al poder, la autoridad y el dominio.

Hablamos de sucesos a los cuales se les atribuye “violencia”, es decir son sucesos en serie de red formando una urdimbre muchas veces difícil de visualizar que se introyecta en los individuos que participan de estos sistemas familiares como los que plantean estas cuatro mujeres detenidas.

Hablan las mujeres desde sus vivencias del círculo, la espiral y el punto de la violencia intrafamiliar

El círculo de la violencia es una fuerza centrípeta que atrae y atrapa, acarrea otras violencias, despierta pasiones como las cóleras de Atridas, se forma una espiral, torbellino, a partir de una violencia inicial, primordial que comienza a circular, a fluir, se dispara y llega al punto, el acontecimiento, el delito: el robo, el homicidio, el filicidio.

Partimos de una violencia oculta, silenciosa casi invisible, privada, cuyo modelo se da en el “entre dos” cuando hablamos de los relatos de vida en la etapa de la infancia, en

el sistema de filiación de las cuatro mujeres, la violencia está dada como algo natural en la vida cotidiana de estos grupos familiares, como parte de una estructura social, donde los comportamientos hostiles son supuestamente tolerados, aceptados.

Cuando la violencia se hace directa, abierta, y pública, estamos frente a hechos sociales, aparecen las conductas ilegítimas y surge la censura–represión–exclusión por parte de la sociedad. Es cuando la violencia transgrede el límite de “en familia”, se desplaza al espacio público, se hace visible, se desliza hacia la comunidad, es cuando la violencia nos envuelve y nos hace partícipe de ella.

En todos estos relatos de vida, se hace referencia a la violencia como uso de la fuerza, la imposición, la falta de libertad, la relación con la autoridad, el poder, la subordinación a las adicciones, los determinantes de las enfermedades psiquiátricas, el abandono emocional y la fusión entre víctima y sacrificador.

Hay una preocupación creciente en nuestra sociedad frente a los hechos sociales de la violencia intrafamiliar, ahora cada vez más visible, se abre con la democracia a nuevos relacionamientos, en cuanto a la mujer como ciudadana con sus derechos y sus luchas dentro de una cultura patriarcal autoritaria cada vez más debilitada.

El rol de la mujer como género en su relación con las estructuras de dominación y las de liberación, las relaciones entre los sexos y el poder erotizado

A partir de la comparación de los grupos consanguíneos–filiación, las diferencias y las semejanzas aparecen enmarcadas dentro de un universo de creencias y de valores de un determinado tiempo que dan las claves para las interpretaciones para cada una de ellas, que permiten aceptar las evidencias como justas y permiten el acercamiento a cierta verdad de lo acontecido.

Se evidencia los cambios socioculturales en cuanto al contexto del desarrollo de la violencia en los grupos del sistema de alianzas donde la transición y transformación acelerada permite hablar de situaciones de semejanzas y de diferencias.

154

Si nos ubicamos en el hoy–aquí, nos debemos referir a un tiempo necrológico, de Thanatos donde la lista de defunciones, de pérdidas es larga y abierta, se destacan los finales, aparece el abandono, desamparo, la ausencia, el vacío, es la marca del momento, la fluidez, el movimiento permanente, sin asidero posible, donde la incertidumbre es parte de la cotidianidad.

En cuanto al aquí, los límites de los espacios se borran, se vive en los bordes, en las fronteras sin líneas divisorias se está de un lado o del otro o en los dos lados a la vez, el desorden, la confusión instituida, la vida de estas cuatro mujeres es un drama que busca ritualizar un deseo de orden incitando a apropiarse de la energía producida por el desorden (el acontecimiento– el delito) con el fin de lograr algo nuevo, transformador para sus vidas.

Tomando el concepto de VACANCIA (citando a Georges Balandier) como tiempo de desorden entre la muerte de un soberano y el advenimiento de su sucesor, es el juego entre el desorden y el orden, aparecen diferentes fenómenos entre ellos la violencia intrafamiliar, la crisis económica, los ciudadanos desaparecidos, la fragmentación y la exclusión social, la lista es amplia y en permanente aumento. Un período de transición y transformación, de confusión en la vida cotidiana, es el tiempo de VACANCIA de ocultamiento, pero la diferencia está en la búsqueda de otra producción societaria con su mayor caudal de capital social y cultural.

La violencia intrafamiliar como figura protagónica de este tiempo de VACANCIA, puede ser vista por la mujeres privadas de libertad física. Tomemos sus palabras:– PAULINA, “mi padre era un descontrolado, en mi casa había desorden permanente nunca se encargó de nada, nunca estaba en casa, sólo sabía gastar el dinero, yo le di un poder, tomó mi plata, mis bienes como si fueran de él, no había ningún orden, ningún control lo mío es tuyo, lo tuyo es mío, así fue como me robó, me despojó de mis bienes. Mi madre

depresiva y alcohólica, vivía para ella, no tenía disposición emocional para brindar a los demás, yo la cuidaba, la cuidé hasta su muerte. Yo siempre viví en una violencia familiar— de la pareja de mis padres, yo fui engendrando la violencia dentro de mí, te trastoca mentalmente.... La cárcel la tomo como un buen aprendizaje, una lección de vida, una renovación de la vida, ahora trato de ser más ordenada, mis hijos los tres están en tratamiento psicoterapéutico, son buenos estudiantes, cariñosos, mi hija mayor se va becada a la Universidad de Buenos Aires para hacer la carrera de economista”.

BELINDA: “yo viví 25 años bajo el stress de guerra permanente, un desquicio, no saber nunca lo que puede pasar, yo me sentía enloquecer siempre en lo mismo la violencia como una calesita que gira y gira cuando se rompe aparece el disparador, el estallido, lo maté no podía más, se me agotaron las fuerzas, la locura pudo más.

Tengo la familia rota y yo buscaba siempre el ideal de familia unida, perfecta, todo se vino abajo. Yo lo único que deseo es tener vida propia, siempre en función de los demás, quiero vivir para mí, veo en este momento la posibilidad de empezar a buscar mi libertad, es increíble que diga esto, me siento más libre aquí en la cárcel que en mi casa, esto es un comienzo...”

LORENA: “La violencia en mi casa continúa ahora le tocó a mi hermano menor de 18 años, en una pelea callejera lo balearon y quedó paraplégico....yo trato de aprovechar este tiempo para seguir adelante, estudio terminé el liceo y voy hacer preparatorio, mi vida continúa....”

SUSANA: “yo entré en un derrumbe con la muerte de mi hija de un cáncer a la cabeza, como se puede estar de un lado y del otro, la muerte y la vida, si miro para atrás nunca pensé en llegar hasta aquí, al borde y lo pasé, tengo un hijo de 7 años que crié en la cárcel y por él sigo adelante, mi vida no se detiene tengo muchos proyectos a realizar”.

155

Hablamos de las relaciones violentas – sus reflexiones

Surgen los temas de la codependencia y adicciones dentro de la pareja, la familia e hijos.

Los afectos, los sentimientos, la confusión entre amor–odio, vida–muerte, cómo se puede ser víctima propiciatoria y sacrificadora, para Lorena todo un enigma, con sus dos caras con su doble sentido, dos figuras inversas entre sí pero que actúan como una, porque se mata. El delito, como acontecimiento en la vida de las cuatro mujeres.

El hogar como campo de batalla con su incesante afloramiento de la violencia y su furor, con sus muertes intencionales, justificables o injustificables, su afectividad desbordada e incontrolable, confundida donde los vínculos y las alianzas se configuran en lazos de codependencia donde predomina el acto y no la épica.

Toda acción como el matar nos dice, nos habla, nos expresa algo, la violencia en potencia antes de estar en acto, podemos hablar de un conflicto, una patología, un inconsciente, un pasado, una historia, una intimidad.

El acontecimiento, el delito (robo, homicidio, filicidio) nos hace referencia a las autoras cuando matan, del momento de su actuación como víctimas propiciatorias y sacrificadoras. Se puede pensar en que se quitan algo de encima, que se defienden, que es el modo que encontraron para resolver el conflicto entre tú vida y la mía, o sienten un alivio en el desborde inmediato. La acción es la marca, el tatuaje con sangre perdurable de algo único e irreplicable, subjetivo, y personal.

El delito como el punto de la violencia (antes estuvo el círculo, el espiral) surge como acontecimiento, con su irrupción volcánica, como culminación, emergente inesperado o no, que produce efectos irreparables como son las pérdidas– la muerte.

Hay una ruptura, una fractura en la situación, podemos pensar que el contenido de la violencia estaba a priori en la estructura familiar (exceso de control o desligamiento para dar cuenta de un estilo de vida informal, donde se aviene a la confusión de roles, a la familiaridad e intimidad) y que aparece como efecto diferido en el homicidio y el filicidio. Algo estaba desde el comienzo, luego estalla y se hace visible y al hacerse aparece el sentido de lo monstruoso–destructor, el estigma que dificulta la comprensión del hecho social en el comienzo, y luego hay una alteración del pasado por lo doloroso que es el recuerdo dice BELINDA: “yo no quiero sufrir más, no resisto el sufrimiento.” El dolor como un producto ordinario de la vida social más un plus, del sufrimiento psíquico, enloquecedor.

Los hombres pueden matar por intolerancia a lo ajeno del otro. En toda relación humana entre dos sujetos habrá siempre una incertidumbre por la presencia de lo ajeno, lo extraño, la sombra, aquello del otro que no puedo incorporar y hacer propio, quizás por desconfianza o desconocimiento se pone en suspenso, buscamos la ilusión del borramiento de la ajenidad. Tal vez la confusión surga de este borramiento que hace perder los límites de lo ajeno del otro y lo ajeno propio y es ahí donde la fricción se hace intolerable y el desborde se produce en la búsqueda de la separación, del desprendimiento amoroso, la búsqueda de la diferenciación.

Todo sujeto social se deviene y se sostiene en referencia a la pertenencia dada por una red–soporte social obtenida por la relación con los otros. El vínculo con el otro en el marco del sistema de parentesco y el sistema de alianza en estas cuatro mujeres como toda relación significativa contiene una amenaza, un desorden de un saber acerca de sí mismo, es verse con los ojos de los otros para salir de la zona oscura del propio yo.

156 En los relatos de vida de ellas, la torcedura, el desvío, el exceso aparecen como marcas identificatorias que luego del acontecimiento, tal vez como opción, pasarán a ser estigmas frente a la sociedad vistas como delincuentes–homicidas.

La relación de codependencia está presente en los cuatro casos, donde la adicción al alcohol, drogas, medicación y la violencia las une en las semejanzas, así como las dificultades en cuanto al vínculo con sus madres.

Según las palabras de Anthony Giddens: “una relación codependiente es aquella en la que un individuo queda ligado psicológicamente a un compañero cuyas actividades se gobiernan por la compulsividad de su forma, es una relación fijada, en la que la relación misma es objeto de una adicción.”

Son relaciones tóxicas que buscan un sentido de seguridad que no pueden lograr de otra manera, se consolidan en hábitos y prácticas generando un modelo cultural.

Podemos entonces pensar a la violencia intrafamiliar como una forma más de adicción.

Cuando los integrantes de la pareja están ligados por antagonismos mutuos, la codependencia es tan absoluta que no se pueden desvincular, se encuentran enfrentados a ¿tú vida o la mía?, es cuestión de eros o thanatos.

Ambos viven dependientes de ese lazo, de esa unión opresiva, pero ninguno es capaz de reconocer plenamente la naturaleza de la relación con el otro, cada uno de los integrantes que participan en una relación adictiva tienden a quedar sumergidos uno en el otro donde se mezclan y se confunden los afectos, los sentimientos, el amor y el odio, la vida y la muerte.

La relación de pareja, los vínculos familiares están insertos en la vida cotidiana, donde los significados y formas significativas se adquieren y se construyen a través de la vida social. Este universo de violencia se nos presenta como algo dado, como natural que es producido y reproducido como círculo, como espiral de una tradición arcaica.

El punto de la violencia en el que se presenta el delito como irrupción, como crisis sacrificial, plantea un punto a partir del acontecimiento en el cual un nuevo tiempo comienza: el tiempo de la prisión.

Si tomamos los conceptos de Castoriadis en cuanto a la distinción del tiempo como pura homogeneidad cronológica y el tiempo como productor de alteridad vemos que hay tiempo de alteración y ésta significa que algo de diferente, de "otro", aparece en el puro despliegue de lo mismo.

Nosotros apostamos que algo de "otro" permita la transformación, la alteración en los estilos de vidas de estas cuatro mujeres frente al puro despliegue de lo mismo, la violencia, es el tiempo de VACANCIA hacia un orden.

Referencias bibliográficas

- BALANDIER, GEORGES**, Modernidad y poder. El desvío antropológico, Ed. Juncar, Universidad, Madrid, 1988.
- GIDDENS, ANTHONY**, La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las Sociedades modernas, Ed. Catédra, Madrid, 1995.
- GIL, DANIEL, NUÑEZ, SANDINO**, ¿Porque me has abandonado? El psicoanálisis y el fin de la Sociedad patriarcal. Ed. Trilce, Montevideo, 2002.
- GUTHMANN, GERARDO**, Los saberes de la violencia y la violencia de los saberes. Ed. Nordan, Montevideo, Uruguay, 1991.
- NUÑEZ, SANDINO, ANDRÉS**, Lo sublime y lo obsceno, geopolítica de la subjetividad, Ed. Zorzal, Buenos Aires, 2005.
- MICHAUD, IVES**, Violencia y Política. Una reflexión post-marxista acerca del campo social moderno, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1989.
- GIRARD, RENÉ**, La violencia y lo sagrado, Ed. Anagrama, Barcelona, 1995.



Cambios y reclasificaciones en el sistema de colocación familiar en Porto Alegre Durante el proceso de implementación del *estatuto da criança e do adolescente*

Pilar Uriarte Bálamo

RESUMEN

El presente trabajo trata sobre la historia del sistema de colocación familiar en Porto Alegre – RS, Brasil; entre 1946 y 2002. Aborda el proceso de creación, desarrollo y finalización del *Programa Lares Substitutos*, en el contexto de la implementación del *Estatuto da Criança e do Adolescente* a partir de 1990. A partir de esto, enfoca los cambios producidos en la forma en que este modelo es valorado dentro del campo de asistencia a la infancia.

159

ABSTRACT

The present work analyses the history of the Foster Care system in Porto Alegre – RS, Brazil; 1946 – 2002. It studies the process of creation, development and conclusion of the *Programa Lares Substitutos*, in the context of the implementation of the *Estatuto da Criança e do Adolescente* and do as of 1990. Finally, it focuses the changes produced in the form in which this model is valued within the field of attendance to the childhood.

En 1990 fue aprobado en el Brasil el *Estatuto da Criança e do Adolescente* (ECA), *Lei Federal no. 8.068/1990*. La creación del Estatuto responde al proceso de adecuación de la legislación brasilera a las nuevas concepciones del derecho internacional referida a niñez y juventud. La aprobación del ECA coincide en momento histórico y en filosofía con otras legislaciones nacionales e internacionales, entre ellas la Convención Internacional de Derechos del Niño de la ONU, aprobada en 1988 (Fonseca, 2004). Por otro lado, el proceso de redacción del ECA, y de imposición de sus ideas en la opinión pública puede ser visto como el resultado de la movilización de agentes sensibilizados con la situación de niños y adolescentes en el Brasil. La aprobación del

ECA es precedida de un importante movimiento de consulta democrática que llevó a la modernización de la legislación y de las concepciones referidas a infancia, niñez y políticas públicas (Fonseca y Cardarello, 1999).

En la actualidad, el Estatuto cuenta con una importante aceptación, tanto entre la opinión pública, como entre la mayoría de los agentes vinculados a programas dirigidos a niños, adolescentes y familia. Dos principios consagrados en el Estatuto rigen todo el campo de la niñez, por un lado, *la prioridad absoluta del interés de niños y adolescentes*, que antepone las medidas, acciones y decisiones destinadas a estos, en relación a las destinadas a los adultos. Por otro *el derecho a la convivencia familiar y comunitaria*, que lleva a entender la institucionalización como una medida provisoria, privilegiando la permanencia en la familia de origen o la colocación en una familia sustituta, fundamentalmente a través de la adopción (Rizzini, 1993 – Silveira, 2004). Mucho más que una ley, el ECA representa, en el Brasil, un ideal a ser alcanzado y es utilizado como árbitro en relación a las ideas y acciones dirigidas a la infancia y adolescencia.

A partir de 1990, con la aprobación del ECA, muchas cosas se modificaron dentro del campo de atención a la infancia y familia. En todo Brasil y también en Rio Grande do Sul, tuvo lugar un largo proceso de implantación del Estatuto, que implicó la adecuación de las instituciones a nuevas estructuras y denominaciones, la implementación de nuevos programas de asistencia y la modificación de concepciones y prácticas. Estas modificaciones implicaron también cambios y adaptaciones en las concepciones de derechos, bienestar y asistencia, vehiculizadas en los diferentes programas públicos de asistencia.

Utilizando las herramientas que proporciona la antropología, pretendo discutir las modificaciones producidas durante los últimos años dentro del modelo de colocación familiar en Porto Alegre y particularmente de un programa denominado *Programa Lares Substitutos*.

160

Me aproximé al *Programa Lares Substitutos* a través de diferentes fuentes. La primera de ellas fue el archivo del Programa, situado en la sede de la *Fundação de Proteção Especial* (FPE).¹ Este archivo contiene fichas de las familias participantes del programa y de cada uno de los niños y adolescentes colocados. Contiene también, diversos documentos oficiales entre 1980 y 2000. A través de los documentos obtuve informaciones sobre el funcionamiento del Programa, y sobre la historia personal e institucional de los usuarios y las familias sustitutas.

También fueron realizadas entrevistas a personas involucradas directa o indirectamente en la experiencia de colocación familiar implementada por el Estado o por Organizaciones No Gubernamentales: funcionarios y autoridades de la FEBEM / FPE y otros agentes vinculados al campo de las políticas de asistencia a la infancia.

La etapa más extensa de la investigación fue la de trabajo etnográfico realizado con las familias participantes del programa. Durante un período que abarcó desde el mes de mayo de 2003 hasta agosto de 2004, fueron contactadas once familias, que participaron del *Programa Lares Substitutos* en diferentes momentos. De ese total de once, nueve de ellas estaban integradas por jóvenes o niños colocados por intermediación del estado a través del Programa. Otras dos familias, ya habían culminado su participación en el programa y no mantenían contactos con los jóvenes que pasaron por el hogar sustituto. Se realizó entrevistas semi-directivas y, fundamentalmente, observación participante. Se realizó también observación durante las instancias de reclamos oficiales y extra-oficiales que un grupo de siete madres sustitutas llevaron

1. Órgano estatal a cargo de implementar las medidas de protección a niños y adolescentes en situación de riesgo social em Rio Grande do Sul

adelante, frente a la suspensión repentina del pago de los *per cápita* correspondiente a cada usuario del programa, que coincidió con el cambio de partido político al mando del gobierno del Estado. La realización de esta pesquisa fue, por lo tanto, marcada por la particular situación de movilización en que se encontraban las nueve familias que en diciembre de 2002 participaban del *Programa Lares Substitutos*.

La colocación familiar es un modelo de asistencia entre otros muchos sistemas de intervención del Estado en las familias, entre los cuales encontramos la adopción plena y la institucionalización. Existen innumerables modalidades de programas de colocación familiar, con variaciones y características propias, así como términos utilizados para denominarlos: familias de apoyo, familias sustitutas, hogares sustitutos, etc. en inglés todas esas denominaciones son reunidas por el término *foster family*. En términos generales, tanto en la literatura antropológica como entre la literatura relacionada a políticas públicas, se entiende por *colocación familiar* a los sistemas que utilizan familias ya constituidas en la comunidad para proporcionar cuidados a niños que, por diferentes razones, fueron separados de sus familias de origen, de forma temporal o permanente. En general las familias que reciben a estos niños tienen la guarda o tutela legal, pero el Estado continúa manteniendo responsabilidades jurídicas y económicas sobre estos niños. Es en este punto que el sistema de colocación familiar se diferencia del modelo de adopción plena. El objetivo de la colocación familiar no es el de “sustituir” a la familia de origen (como lo es en la adopción plena), sino garantizar las condiciones necesarias para el “desarrollo integral” de niños y jóvenes, sin que por eso se haga necesaria la institucionalización (Cabral, 2004).

Durante más de cincuenta años, el sistema de colocación familiar fue utilizado en Rio Grande do Sul como una alternativa a la institucionalización de niños consideradas “en situación de riesgo social”. Las familias que recibían estos niños en sus hogares a través del gobierno eran denominadas “hogares sustitutos”. Por cada niño colocado estos hogares, recibían un monto de dinero llamado *per capita*, (que en diciembre de 2002 era de R\$ 73) artículos de alimentación, vestimenta, higiene y medicamentos, dependiendo de las necesidades de cada usuario. El trabajo de las madres sustitutas era considerado como voluntario y no recibían un salario, a pesar de que en algunos momentos realizaban aportes a la seguridad social por sus actividades. A diferencia de otros programas de colocación familiar, la gran mayoría de las familias sustitutas no contaba con la guarda o tutela legal de los niños o jóvenes colocados en su hogar. El vínculo jurídico entre niños colocados y familias de acogida era intermediado por el Estado que mantenía directa responsabilidad sobre los usuarios del programa.

Analizando la historia de la colocación familiar en Porto Alegre, podemos diferenciar tres momentos que corresponden a diferentes concepciones de familia e infancia, entendidas como un problema social, sujetos de asistencia o sujetos de derechos. El primero de esos periodos comienza en 1946, con la implementación de un programa de colocación familiar por el *Serviço Social de Menores* (SESME).

em Porto Alegre a Colocação Familiar data de 1946. Essa modalidade de assistência aos menores foi iniciada pelo Serviço Social de Menores (SESME) (...) A colocação em lar substituto não visava a adoção e, para tal, não era selecionado o lar, mas uma colocação transitória, e se definitiva, poderia haver, conforme o caso, delegação do Pátrio Poder ou Tutela. (Archivo FPE, Noviembre de 1981)

Tres de las once madres sustitutas entrevistadas comenzaron en la actividad de cuidado de niños en este momento. Durante este período, la incorporación al hogar sustituto no era realizada con intermediación del Servicio de Menores, sino a través de redes vecinales. La colocación era formalizada en el juzgado para que las familias recibieran la ayuda del servicio social.

Un segundo momento comienza con la fundación de la FEBEM en 1969. A partir de ese momento comienza a desarrollarse una importante política de regularización y formalización de los programas estatales de asistencia. Este proceso abarca también al modelo de colocación familiar, y en 1972 se constituye el *Programa Lares Substitutos*. Se produce una ampliación del número de familias integradas al programa, junto con un acompañamiento más estricto de los hogares sustitutos. Los niños y jóvenes usuarios del Programa eran colocados directamente por los técnicos de la FEBEM o ingresaban a los hogares sustitutos a través de redes vecinales.

Número de hogares sustitutos y de usuarios del programa por año entre 1975 y 2003

	1975	1994	1996	1998	1999	2000	2001	2002	2003
No. hogares	35	35	21	16	14	14	12	9	9
No. usuarios	168	169	52	40	36	37	36	32	28

El tercer momento dentro de la historia de la colocación familiar en Porto Alegre puede ser establecido a partir del análisis de los números del programa. Como muestra la tabla, entre 1975 y 1994, tanto el número de hogares registrados en el programa, como el número de usuarios se mantiene más o menos estable. En 1996 encontramos una disminución abrupta de ambas cifras, que continúa de forma un poco más gradual hasta el momento del cierre del programa en enero de 2003. Este nuevo período del programa coincide temporalmente con el comienzo del proceso de implementación del ECA. En 1994 el programa es denominado *Lares Comunitários* en función de interpretaciones del ECA.

1.4. ADEQUAÇÃO DO RECURSO AO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE – MUDANÇA DE TERMINOLOGIA

(...) O programa até hoje denominado *Lares Substitutos* não engloba as famílias substitutas preconizadas pelo ECA, e sim, um recurso constituído por grupo familiar inserido na comunidade, o qual recebe subsídios (per capita) para prestar atendimento às crianças e aos adolescentes.

Tendo em vista o enfoque utilizado pelo ECA na terminologia “Família Substituta” sugerimos que o programa passe a denominar-se *Lar Comunitário* (Archivo FPE, abril de 1994)

La nueva denominación no implicó mayores cambios en el funcionamiento del programa; sin embargo, responde a una serie de transformaciones en las concepciones de niñez y adolescencia, y en la forma de entender los programas de intervención destinados a ellas.

En 1996 el programa es declarado en extinción y, salvo pocas excepciones, no fueron colocados más niños en los hogares sustitutos. Los hogares ya existentes continuaron funcionando hasta el momento en que los jóvenes colocados en estos cumplían 18 años, y con la mayoría de edad, eran *desligados* del Programa. A partir de ese momento encontramos una progresiva degradación y abandono del sistema por parte de los poderes públicos.

En enero de 2003, cuando el Programa contaba con 9 hogares sustitutos y 28 usuarios, el pago del *per capita* fue repentinamente suspendido por el gobierno, que no ofreció alternativas para esta situación. A partir de ese momento, algunas madres sustitutas comenzaron un largo proceso de reclamos frente a la justicia. Sin embargo la situación en la que estos nueve hogares se encontraban no puede ser atribuida únicamente al cambio de partido político en el gobierno. Ya durante los años noventa los recursos técnicos y económicos destinados al programa habían comenzado a disminuir. El valor del *per*

capita destinado a los usuarios era actualizado con menor frecuencia y los artículos de alimentación y vestimenta entregados fueron reducidos gradualmente.

Al trabajar con las familias participantes del programa podemos observar el contexto en que los últimos nueve hogares sustitutos desarrollaban sus actividades. Se encontraban prácticamente al margen de los programas implementados por la FPE y en el desconocimiento de la mayoría de las personas involucradas en la asistencia a niños y adolescentes. Eso puede ser constatado a través de datos objetivos, como la disminución de los recursos económicos destinados al programa por parte del gobierno. En 1996 el valor del *per capita* mensual era de R\$ 69. Desde esa fecha hasta la suspensión de los pagos, se produjeron pocas alteraciones en este valor, que en diciembre de 2003 era de aproximadamente R\$ 73. La disminución de los recursos coincide con un proceso de desvalorización del programa que facilitó su suspensión abrupta.

En marzo de 2003, momento en que entré en contacto con estas familias, la historia de colocación familiar en Porto Alegre se presentaba como una experiencia prácticamente olvidada. Las referencias realizadas al *Programa Lares Substitutos* en la literatura sobre el tema eran prácticamente inexistentes. Al conversar con las personas actualmente involucradas en programas de asistencia a la infancia, incluso en programas de colocación familiar, los pocos que conocían esta experiencia aseguraban que el programa había finalizado mucho tiempo atrás. Además del desconocimiento de la continuidad de los hogares sustitutos y de la situación por la que estos estaban atravesando, un elemento frecuentemente reiterado llamaba la atención en esos discursos. Todos ellos presentaban el *Programa Lares Substitutos* como una experiencia fracasada y que no debería repetirse.

En abril de 2002, a poco más de un año de la suspensión de los pagos de *per capita*s por parte del gobierno se realizó en Rio de Janeiro el *Coloquio Internacional sobre Acolhimento Familiar*. Los objetivos de este evento eran difundir y compartir experiencias de diferentes programas de colocación familiar. La única referencia realizada al programa que estamos analizando, que contaba con cincuenta años de historia y cuyos participantes se encontraban movilizados reclamando su continuidad fue a través de una publicación en inglés llamada “The World of Foster Care”, que en 1998 describía la experiencia en los siguientes términos:

O Brasil não tem uma tradição cultural ou legal de acolhimento familiar, porém foi implantado um programa em Porto Alegre através da Fundação do Bem-Estar do Menor, que tentou por alguns anos atender crianças abandonadas através do acolhimento familiar. Infelizmente, o programa fracassou devido a vários fatores: falta de recursos financeiros, baixo status sócio-econômico das famílias candidatas, falta de treinamento para estas famílias candidatas e queixas trabalhistas contra o Estado (apud DANTAS, 2004; 32)

En contraposición a estas versiones, los datos de campo presentaban no solamente una historia de continuidad, sino también una historia que podía ser considerada hasta cierto punto, exitosa, en la medida en que, un año después de la suspensión de los pagos, 24 de los 28 usuarios del programa continuaban integrados a los hogares sustitutos. Para entender mejor por qué el prestigio de un programa otrora tan valorado disminuyó en los últimos diez años es fundamental entender los cambios en las formas de representar el ideal de familia y las ideas de “derechos” o “bien-estar” de niños y adolescentes que utilizan los diferentes agentes vinculados al tema.

A partir del año 2000, en función de la descentralización establecida por el ECA, comienza la municipalización de los servicios de asistencia de orden estadual. La FEBEM es cerrada y se divide entre la *Fundação de Atendimento Socio-Educativo* (FASE) destinada a los antiguos “infractores”, y la *Fundação de Proteção Especial* (FPE), que

debería cuidar de niños y jóvenes en “situación de riesgo social” debido a negligencia de los padres. Queda sin efecto la institucionalización o destitución del poder familiar a causa de carencias económicas de los padres o de la familia de origen. Al producirse el cierre de la FEBEM, son excluidos de la órbita de los servicios estatales aquellos destinados al auxilio económico a familias con carencias económicas, que pasan a ser atendidas por el Municipio. A partir de esta transformación, el *Programa Lares Substituto*, dependiente del gobierno del Estado, pierde su papel central, ya que cumple funciones que pertenecerían al gobierno municipal. Así lo demuestra un proyecto de la FPE de pasar las responsabilidades del programa al municipio.

SITUAÇÕES DOS LARES COMUNITÁRIOS QUE DEMANDAM DECISÕES INSTITUCIONAIS PARA SUA MELHOR EQUAÇÃO.

Há algum tempo fala-se sobre a mudança de sistema de pagamento de “per capita” e da entrega de rancho para as mães dos Lares Comunitários.

Anexo segue elementos que permitem estabelecer um valor de “per capita” real correspondente ao custo de manutenção de criança/adolescente de cada lar, estabelecendo-se, assim, o valor a ser repassado a cada um dos lares (...)

Atendendo pensamento do Sr. Presidenta da Fundação, o Estado deveria sair dessa prestação direta de serviço e, mediante convênio, se repassaria aos municípios o “per capita” “carimbado” e este a cada um dos lares. O município também ficaria com o compromisso do acompanhamento técnico aos Lares. (Archivo FPE, noviembre de 2002)

Entretanto, la situación del *Programa Lares Substitutos* no puede ser entendida únicamente en función de cambios administrativos, incluso cuando estos hayan tenido importancia. Es necesario tener en cuenta las transformaciones en las ideas sobre infancia, protección y derechos a partir de la aprobación del ECA.

164

Mi hipótesis es que durante cierto período, después de la aprobación del ECA, se produjo una desvalorización de los modelos de asistencia a la niñez que requieren una fuerte presencia del Estado en la familia. La familia pautaada como el lugar más apropiado para el desarrollo integral del niño y del adolescente, a partir del derecho a la convivencia familiar y comunitaria es una familia autónoma que, idealmente, no requeriría ayuda ni supervisión por parte de técnicos del Estado. Esa política resultó en un cierto descrédito no solo del modelo de colocación familiar subsidiada propuesto por el *Programa Lares Substitutos*, sino para todos los sistemas de abrigo. El ECA, al colocar a la familia como el lugar más apropiado para el desarrollo integral durante la infancia retira del Estado el papel de mediador de esas condiciones, quedándose exclusivamente en el papel de control.

El *Programa Lares Substitutos* fue diseñado a partir de otra concepción de responsabilidades del Estado en relación a los “menores”, una concepción de bien-estar, representada en el nombre de la institución que lo implementaba: *Fundação de Bem-Estar do Menor*. En ese momento, las preocupaciones institucionales giraban menos en torno a “garantizar derechos” y mucho más en torno a proveer las condiciones necesarias para el “bien-estar”. La idea de un programa que, al mismo tiempo, ofrece las condiciones básicas para ese bien-estar y viabiliza mejores condiciones económicas para las familias substitutas no parece contradictoria desde esa perspectiva. Sin embargo, puede parecer ajena a un sistema que divide y diferencia entre las acciones destinadas a proteger a la niñez de las acciones destinadas a garantizar las condiciones necesarias de subsistencia a los adultos.

No quiero con esto, negar los avances que la aprobación del nuevo Estatuto trajo para muchos niños y jóvenes en el Brasil. Considero importante, sin embargo, aproximarnos a otras experiencias, como la de los usuarios del programa *Lares Substitutos*,

para los cuales estas transformaciones no fueron tan beneficiosas. Con la aprobación del ECA, existieron sin dudas, beneficios importantísimos. La categoría “menores”, que implicaba cierto grado de discriminación, al diferenciar entre “niños”, aquellos que están con sus familias y “menores”, aquellos que ingresan al sistema judicial, además de definir una etapa del ciclo de vida por la negativa, fue dejada de lado. La visualización de esos menores, ahora como sujetos, implicó que pasasen a ser considerados como portadores de una categoría especial de derechos en base a las necesidades específicas de esta etapa de vida (Rizzini, 1993 – Alvim y Vallardes, 1988). Con todos los beneficios que los jóvenes adquirieron en materia de garantías a sus derechos, podemos decir también que ese proceso llevó a una hipervalorización y aislamiento de los intereses de los niños en detrimento de los derechos de los adultos de su entorno. Al mismo tiempo que se sitúa a la familia como proveedor de bien estar y al Estado como garantía del derecho de los niños a ese bien-estar, éste se retira de ámbitos donde cumplía una serie de funciones importantes.

Referencias

- ALVIM e VALLARDES. 1988. Infância e Sociedade no Brasil: Uma Análise da Literatura. 26 3–37, 2o. semestre. 3–37. In: *ANPOCS Bib*. Rio de Janeiro.
- CABRAL, Claudia. 2004. Acolhimento familiar no Brasil e suas diversas perspectivas. 15–24. In: *Colóquio Internacional sobre acolhimento familiar*. Rio de Janeiro. Booklink.
- DANTAS, Erica. 2004. O conceito de acolhimento familiar na ótica de diversos agentes estratégicos. 25–34. In: *Colóquio Internacional sobre acolhimento familiar*. Rio de Janeiro. Booklink.
- FONSECA, Claudia. 2004. Os direitos da criança, dialogando com o ECA. 103–115. In: *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos, diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre. ed. UFRGS.
- FONSECA, Claudia e CARDARELLO, Andréa. 1999. Direitos dos mais e menos Humanos. 10 83–122. In: *Horizontes Antropológicos: Diversidade cultural e cidadania*. Porto Alegre.
- RIZZINI, Irene. 1993. *A criança no Brasil hoje: desafio para o terceiro milênio*. Rio de Janeiro. Editora Universitária Santa Úrsula.
- SILVEIRA, Domingos Sávio Dresch da Silveira. Novos personagens entram na cena... Afinal: a máquina judiciária gera mais violência? 133–141. In: *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos, diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre. ed. UFRGS.



Resortes antropológicos de los diferentes procesos de curación

Fabrizio Vomero

RESUMEN

Este es un trabajo teórico que plantea hipótesis para pensar la *eficacia simbólica* presente en todo acto sanador. *El encuentro con el otro*, en una *relación social* muy particular y *el lugar social* del agente sanador, son elementos que destacamos como particularmente importantes. Proponemos un diálogo entre el psicoanálisis y la antropología.

169

ABSTRACT

This is a theoretical work that propose hypothesis to think about the *symbolic efficacy* that can be found in all healing act. *The facing with the other*, in a very particularly *social relationship*, and the *social place* of the healing agent, are elements that we mark as particularly important. We propose a dialogue between psychoanalysis and anthropology.

I

Queremos con este trabajo interrogar desde una perspectiva teórica, los *resortes antropológicos*¹ que sostienen a las diferentes prácticas de sanación.

Consideramos agente de sanación en un sentido muy amplio sin adscribir a un discurso de tipo oficial, es decir un criterio dominante. Entendemos en este trabajo como agente sanador a cualquiera que realice prácticas sistematizadas con las que se intente “curar”, es decir acciones dirigidas desde múltiples maneras con las que se pretende liberar a un individuo de un sufrimiento.

En este sentido tomamos lo que plantea F. Laplantine:

“... atender el pluralismo etiológico y terapéutico característico de nuestra sociedad.”
(Laplantine, F. 1999:14)

1. Afirmamos que el agente de sanación trabaja en un complejo conjunto de relaciones y determinaciones simbólicas de donde obtiene su legitimación, en donde radican algunos secretos de su eficacia, y en donde se sostiene.

Apuntamos a comprender recursos utilizados por:

“... los sistemas médicos dominantes, así como sus subsistemas, los sistemas y subsistemas médicos dominados o que tienden a ser anexados por los anteriores o por uno de ellos, y también los sistemas aparentemente inexistentes, es decir relegados a la periferia de la sociedad incluso rechazados...” (Laplantine, F.1999:15)

Una antropología de la curación y una antropología de la enfermedad si los entendemos como anverso y reverso de un mismo movimiento. De alguna manera podemos sostener en un plano hipotético a la curación como una suerte de de-construcción de la enfermedad².

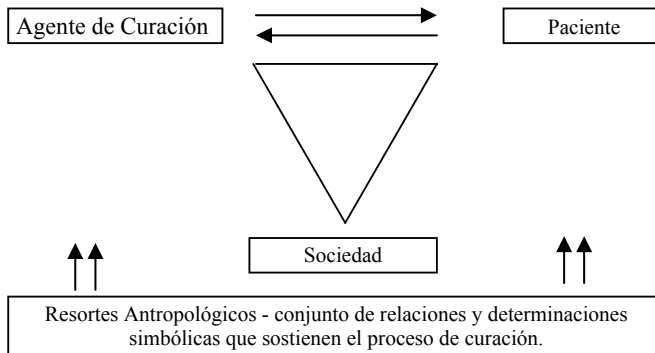
Formulamos como hipótesis de trabajo que la curación y la enfermedad son el anverso y reverso de un mismo proceso social.

II

¿Qué es un agente de sanación?

Primero, debe situarse que todo “agente sanador” es una construcción con determinaciones sociales, históricas, culturales y políticas. Más aún, es plenamente social.

Jacques Lacan (1995) desde el campo del psicoanálisis propone cuatro elementos básicos que sostienen la curación.³ Trabajamos con la conjetura de que esos elementos son resortes de orden antropológico.



*La curación implica una **presencia**, en donde se construye una **relación** que produce un **diálogo** con un agente que está **instituido** en un **lugar social**.*

2. Es necesario establecer que entendemos por conceptos como Salud y Enfermedad. La enfocamos como un conjunto de representaciones. Siguiendo lo planteado por S. Romero (1997) la Salud y la Enfermedad son constructos culturales sostenidos por múltiples determinaciones, históricas, sociales y culturales.

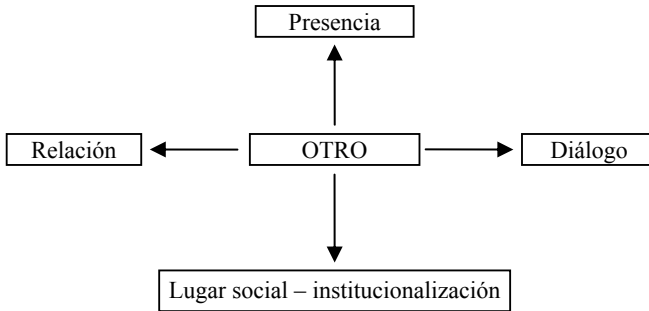
“En ese sentido, tanto la salud como su atención son productos culturales que se ordenan en instituciones, en conocimientos científicos, en saberes populares, en prácticas y discursos de actores sociales muy concretos, insertos en realidades específicos.” (S.Romero. 1997: 33)

3. Por él situada en la dimensión analítica, pero nosotros los tomaremos ampliando a cualquier forma de curación sus planteos. Elementos que sostienen la existencia y eficacia de cualquier curación: **la transferencia**, esa fuerza descubierta y teorizada por el psicoanálisis, se sostiene antropológicamente.

III

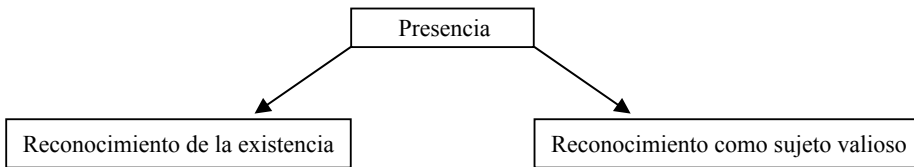
¿Quién sostiene una curación? ¿Quién es el agente de sanación?

Primero que nada es: **un otro**.



No un otro cualquiera y esto será básico para la obtención de la eficacia simbólica; un otro instalado en un lugar social específico y reconocido dentro de la diversidad polisémica que constituye a cada sociedad y a cada cultura.

En un primer lugar el encuentro con la presencia del otro propicia desde el inicio una instancia de reconocimiento para el paciente.



171

El encuentro con el otro permite la posibilidad de que exista el sí mismo. Éste sólo es posible a partir del encuentro con el otro.

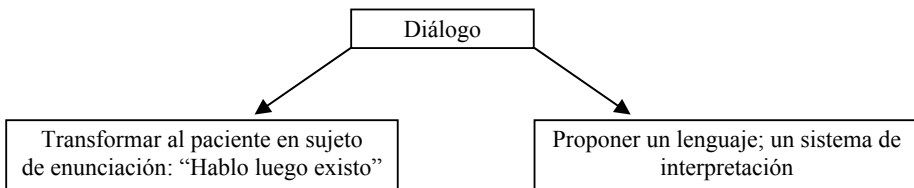
T. Todorov (1995) sostiene la importancia esencial del reconocimiento de la propia existencia en la constitución subjetiva y en los diferentes movimientos por los diferentes escenarios sociales. El reconocimiento del otro es estructurante del sí mismo.

Instancia de reconocimiento que se produce primero por la mirada y en un segundo movimiento por la asignación del valor personal con el cual el otro me inviste.

Sostenemos que con su presencia, el agente sanador produce este doble movimiento.

Primero reconoce al paciente como un ser que existe y luego lo reconoce como un ser valioso. El diálogo cobra aquí una dimensión particular. El agente de sanación le otorga al paciente la posibilidad de decir algo (de diferentes maneras y variantes); lo transforma básicamente en sujeto de enunciación⁴.

El diálogo, sitúa al paciente como un interlocutor, productor de una verdad. Verdad que por momentos debe ser traducida.



4. “Si pierdo mi lugar de enunciación, no puedo hablar. No hablo, luego no existo.”(Todorov,T.1998:22)

Todo agente sanador propondrá sistemas de interpretación a sus pacientes. Un sistema que permitirá la comprensión de las dificultades; propone un verdadero lenguaje, y tal posesión genera efectos simbólicos.

Recogiendo y ampliando el planteo de T. Todorov, desde el psicoanálisis, I. Vegh sostiene que el reconocimiento del sujeto como alguien de valor adopta particularmente dos formas:

- ser uno entre otros; no diferenciarse de un grupo en el que allí me sitúo como uno más.
- optar por diferenciarme. Deseo de reconocimiento por la diferencia.

En su planteo, el otro debe ser señalado como "...remedio y reparación..." (I. Vegh. 2001:43) de la falla de la estructuración subjetiva, el otro, ese otro que me constituye, que forma parte de mi estructura. Es más, es condición de anudamiento, de existencia de mi estructura subjetiva.

Sin el otro, sin el reconocimiento del otro, no es posible la existencia.

Ese encuentro surge entonces como un remedio. Allí radicarán algunos de los efectos terapéuticos del encuentro con el otro.

IV

Toda curación es una instancia de tres.

Sostenemos que toda curación está sostenida por la conjunción de tres elementos.

La relación médico – paciente es una relación entre tres.

Esta afirmación es posible a partir del clásico planteo de C. Lévi–Strauss: el shamán no es un gran shamán porque cura, sino que cura porque es un gran shamán.⁵

Las sociedades y las culturas en realidad curan, construyendo agentes, pero principalmente instituyéndoles, invistiéndolos de ciertas capacidades, variables.

Toda curación en el planteo de Lévi–Strauss exige un triple convencimiento:

- el del paciente
- el del agente
- el de la comunidad que habitan.

Toda Sociedad construye escenarios y actores para que el sufrimiento individual se transforme en “satisfacción” o respuesta social.

Todo agente de sanación trabaja en una sociedad determinada que está constituida por una multiplicidad de sistemas simbólicos.

El agente sanador propone a su paciente una dosis de respuesta socialmente satisfactorial, instalando una relación.

Relación que está multideterminada por factores individuales, históricos y socioculturales. Entre los factores individuales queremos señalar algunos elementos destacados por S. Freud, en tanto el sujeto en su desarrollo construye un modelo que se repetirá en tanto la realidad de los acontecimientos lo permitan. Ese esquema construido históricamente se apronta y se le dirige al agente sanador.

“Es entonces del todo normal e inteligible que la investidura libidinal aprontada en la expectativa de alguien que está parcialmente insatisfecho se vuelva hacia el médico. De acuerdo con nuestra premisa, esa investidura se atenderá a modelos, se anudará a uno de los clisés preexistentes en la persona en cuestión o como también podemos decirlo, insertará al médico en una de las series psíquicas que el paciente ha formado hasta ese momento.” (S. Freud. 1996:98)

5. En términos de C. Lévi–Strauss: “*Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos, sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero*” (1987:207).

Toda sociedad, he aquí una de las afirmaciones que sostenemos, construye modelos en donde los sujetos se insertarán.

La insatisfacción individual es convertida en satisfacción social, es decir se anudará en el entramado de una relación social.

El lugar social es el lugar de la existencia. Sólo se existe socialmente.

Sólo en el conjunto de las relaciones sociales (la relación con el agente de sanación es una relación social) adquiere consistencia la existencia⁶. El individuo se define según M. Augé (1996) como un conjunto relacional; la existencia es un conjunto de relaciones sociales. El sitio antropológico de la identidad es la relación.

El individuo sólo puede existir en el seno de un conjunto de relaciones.

“... el individuo toma sentido en la relación.” (1996:54)

“Cada individuo existe en y por su relación con los otros...” (1996:83)

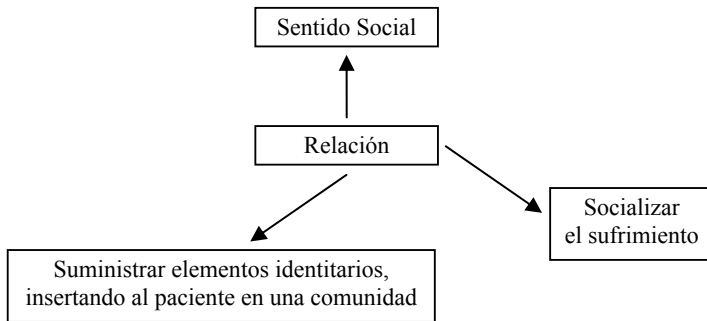
El agente de sanación propone una relación social, productora de identidad.

La relación que se establece con el agente de sanación es antes que nada una relación social.

La relación produce efectos terapéuticos básicamente al confirmar un lugar de existencia social propiciando la construcción de elementos identitarios.⁷

Todo agente sanador necesita una comunidad de individuos creyentes pero también necesita que su paciente esté inserto en ella.

Integrar una comunidad produce elementos de identidad.



173

Cada agente de sanación recurrirá a una teatralidad específica.

G.Balandier (1994) propone la existencia de un sostén teatral para las diferentes escenas sociales, pero en particular para aquellas en donde el poder juega un papel central.

Acciones de representación mediante una escenificación que busca producir determinados efectos, de poder.

¿Por qué entonces la apelación al recurso dramático?

Porque éste maximiza según el autor los efectos de poder de la relación.

Todo agente sanador recurrirá a un conjunto de representaciones teatrales en las que enmarcará la relación social que se instala.⁸

6. Para Freud la enfermedad transforma en a-social a los sujetos. En una cura esto debe ser considerado. En términos lacanianos un paciente debería ser dirigido a fortalecer buenos *lazos sociales*.

7. En otro lugar “*Creencia y Eficacia Simbólica: Posibles Respuestas*” (F.Vomero.2005) propusimos tres elementos simbólicos esenciales que podría producir la cura: **propiciar sentido social, socializar el sufrimiento, suministrar elementos de identidad** para el individuo insertándolo en un entramado de relaciones simbólicas.

8. C. Lévi-Strauss destaca en *El hechicero y su magia* el carácter de “*aparato teatral*” que construye el hechicero y plantea una serie de ejemplos variados ilustrativos en esta dirección. (1987:198)

V

Didier Fassin insistirá en destacar cómo el orden social, en el proceso de curación y de enfermedad se inscribe en el cuerpo de diversas maneras y con variados efectos.

Será clave el lugar de:

“... légitimación de l’ action des thérapeutes.” (Fassin,D.1996:3)

Esta legitimación, instancia que planteamos como uno de los resortes antropológicos, es según este autor principalmente un proceso socio–histórico y político.

La legitimación de un agente de sanación es establecida socialmente y está como tal inscripto en el conjunto de las relaciones sociales.

Todo actor del campo de la salud está atravesado por inscripciones políticas.

Porque principalmente todo agente de sanación es un actor de un campo, de allí obtiene su legitimación y los efectos sociales y simbólicos de ella.

En este caso, el agente de sanación es un actor que disputa y lucha dentro del campo de la salud. Allí está situada una compleja red de relaciones, juegos de fuerza. Disputas entre agentes muy diversos por objetos y por posiciones.

Ningún agente sanador funciona por fuera de las reglas que el campo al que pertenece le impone. Tampoco por fuera de un conjunto de intereses diversos que establecen sus prácticas.

Siempre que se juega en un campo, se lo hace con intereses específicos, aunque no siempre se sea consciente de ellos.

En ese juego el prestigio será clave para fortalecer su posición y por lo tanto acrecentar los efectos de la curación.

Fortaleciendo su posición, se hace “más grande”, y así maximiza los efectos de la eficacia simbólica.

Cada jugador intentará maximizar los beneficios de los capitales e intereses en juego en él. Estamos hablando de cuestiones que como señala P. Bourdieu:

“... existen “independientemente de la conciencia y la voluntad individuales” como decía Marx.” (Bourdieu,P.1995:64)

La posición del jugador, en este caso del agente de sanación depende de la posesión de diferentes montos de capital en juego (simbólico, económico, social, cultural). Allí radica parte de su poder e influencia. Su “grandeza”.

Estas cuestiones sostienen el lugar social del agente sanador que produce efectos terapéuticos. El prestigio es poder, y este propicia eficacia simbólica. Dice P. Bourdieu:

“En un campo, los agentes y las instituciones luchan, en apego a las regularidades y reglas constitutivas de esta especie de juego (y, en ciertas coyunturas a propósito de éstas mismas reglas) con grados diversos de fuerzas, y, de, ahí con diversas posibilidades de éxito, para apropiarse de las ganancias específicas que están en juego en el juego. Quienes dominan en un determinado campo están en posición de hacerlo funcionar en su beneficio, pero siempre deben tener en cuenta la resistencia, las protestas, las reivindicaciones y las pretensiones “políticas” de los dominados.” (Bourdieu,P. 1995: 68)

La noción de “habitus” desarrollada por P. Bourdieu será clave para comprender la actuación de cada jugador, que implican en especial el conocimiento del juego, de sus reglas, y de aquello que está en juego: posiciones y objetos; un lugar en un conjunto relacional.

Esto marca profundamente el proceso de legitimación, que es parte del “Tamaño social” y simbólico del agente resorte clave que establecimos como esencial en la curación.

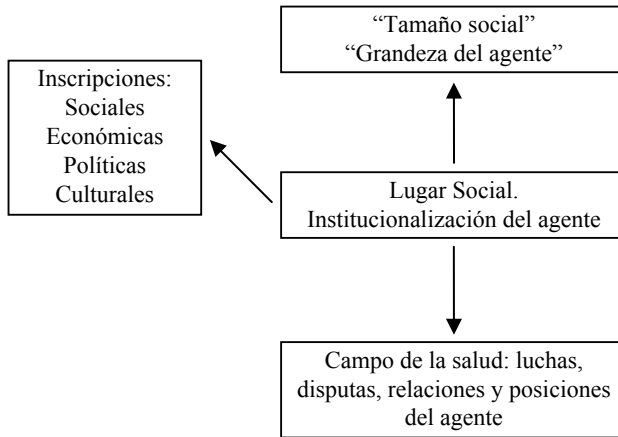
Un agente para curar, para producir efectos de orden simbólico, debe estar inscrito⁹, y debe ser percibido como tal.

Ahora sí debe situarse que no todo actor es consciente del juego que juega; sin embargo no por ello está libre de las determinaciones sociales y culturales que su contexto simbólico enmarca.

Toda práctica de sanación sea la que fuere, es primero que nada una práctica social y por consiguiente está multideterminada y multisignificada por ella.

De alguna manera el agente puede ser un inconsciente social y cultural, es decir inconsciente de las determinaciones socioculturales que nos producen, y nos sostienen.

El lugar social que el agente ocupa le impone sus marcas a lo que hace, es parte del tratamiento en tanto marco que lo sitúa en el espacio social, y es el resorte más básico y fundamental de la eficacia simbólica de la curación.



Bibliografía consultada

- Augé, M. 1996 *El sentido de los otros*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Balandier, G. 1994 *El poder en escenas*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Bourdieu, P. Wacquant, L. 1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Ed. Grijalbo. México.
- Fassin, D. 1996 *L’espace politique de la santé*. Ed. Puf. París.
- Freud, S. 1996 *Sobre la dinámica de la transferencia. Obras Completas. Tomo XII*. Ed. Amorrortu. BsAs.
- Lacan, J. 1995 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario número once*. Ed. Paidós. BsAs.
- Lacan, J. 2001 *Las formaciones del inconsciente. Seminario número cinco*. Ed. Paidós. BsAs.
- Laplantine, F. 1999 *Antropología de la enfermedad*. Ediciones del sol. BsAs.
- Lévi–Strauss, C. 1987 *Antropología Estructural*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Romero, S. 1996 *Enfoques antropológicos aplicados al estudio del campo de la salud. En: Sociedad, Cultura y Salud. Coord. Sonia Romero Gorski y otros*. Ed. FHCE. UDELAR. Montevideo.
- Todorov, T. 1995 *La vida en común. Ensayo de Antropología general*. Ed. Taurus. Madrid.
- Todorov, T. 1996 *El hombre desplazado*. Ed. Taurus. Madrid.
- Vegh, I. 2001 *El prójimo*. Ed. Paidós. BsAs.
- Vomero, F. 2005 *Creencia y Eficacia Simbólica: Posibles Respuestas. En: Anuario de Antropología social y cultural en Uruguay 2004–2005. Comp. Sonia Romero Gorski*. Ed. Nordan–FHCE. Montevideo.

9. Quisiera destacar que en una curación no sólo hay efectos de orden simbólico; hay una serie importante de variados factores puestos en juego, que no es el lugar en este trabajo para profundizar, por ejemplo farmacológicos; pero lo que sostenemos es que cualquier tratamiento de la índole que fuera para ser eficaz debe producir efectos de orden simbólico.



De lata y lateros¹: usuarios de PBC y sus mundos de sentido

Leticia Folgar

RESUMEN

El observatorio de la dinámica de las identidades sociales vinculadas al uso de drogas en un contexto específico de implementación de un proyecto de RRDD² permite acceder a las representaciones y percepciones sobre “lo problemático” del uso de Pasta Base de Cocaína. La gestión de sus respectivas situaciones de consumo, las estrategias ante la emergencia/ crisis; y los cambios en su percepción identitaria como consumidores. ¿Cuáles serían las motivaciones para el cambio en este perfil de usuario?, ¿Qué tenemos para aprender de las “soluciones” que ellos mismos encuentran a los usos problemáticos?³

177

Pasta Base en Misiones

Podemos caracterizar el consumo de pasta base de cocaína como una forma específica de consumo de drogas, que en general acompaña en nuestro medio, niveles extremos de desamparo y privación. Por esto mismo se trata de un tipo de consumo que se agrega como un problema más en un marco de realidades cotidianas pautadas por la destitución social y la exclusión.

Si consideramos el caso del barrio Misiones (Casavalle)⁴ la misma ha introducido fuertes cambios en los patrones de consumo, afectando estrategias de supervivencia,

1. Fumar “lata” es la forma en que se alude en el barrio de Misiones al fumar Pasta Base de Cocaína, los “lateros” es la forma en que se alude a aquellos usuarios de drogas que consumen esta sustancia.

2. Reducción de Riesgos y Daños

3. Se trata de una versión abreviada de la ponencia presentada en la VI RAM y que recoge algunas de las reflexiones surgidas a instancias del trabajo de campo realizado en “El Vagón” un Proyecto de RRDD, llevada a cabo en el marco del programa Alter-acciones del Instituto de Educación Popular “El Abrojo” en la ciudad de Montevideo. (2000–2006)

4. El mismo puede caracterizarse a partir de algunos ejes claves: recursos económicos escasos o prácticamente inexistentes, fuerte criminalización de la pobreza y del uso de drogas.

las estructuras de las redes sociales de usuarios, los patrones de violencia y la criminalización.

Los mismos han planteado nuevos desafíos en lo referente a la intervención en la Reducción de Riesgos y Daños asociados al consumo de drogas.

La construcción del “problema de la pasta base” en Misiones parece vincularse básicamente con:

- El lugar simbólico que ocupa en el barrio Misiones como eco del lugar de la misma en la sociedad global.
Aquí se pone en juego cuánto está empezando a pesar en el imaginario del barrio, como ya está pesando fuertemente en el imaginario ciudadano en general, todo el tema de la “maldita pasta base” visualizada como “causa de todos los males”.
La atención de los medios de comunicación, de la opinión pública y de la represión policial se coloca fuertemente en esta sustancia consolidando una **“cultura de la fisura”** (del consumidor y del vendedor) en torno a ella.
- Asociaciones que la vuelven más problemática para el barrio Misiones en particular.
Tiene que ver con cómo impacta esta “cultura de la fisura”, que se asocia fuertemente a la transgresión a la interna del barrio. El mismo puede caracterizarse a partir de algunos ejes claves: recursos económicos escasos o prácticamente inexistentes, fuerte criminalización de la pobreza y del uso de drogas. Es decir, una población en situación de extrema vulnerabilidad social, cuyas estrategias de subsistencia la coloca en situación de conflicto con la ley.
- El **“rastrillaje”**⁵ intracomunitario y familiar empeora condiciones de convivencia ya de por sí bastante deterioradas y conflictivas.
La desconfianza y aumento de la percepción de inseguridad en los espacios públicos agudiza el proceso de “encierro” de los habitantes del barrio.
- La **multiplicación y precarización de las estrategias delictivas**.
Para algunos usuarios implica iniciarse en estas prácticas, para otros ha supuesto sobretodo la transgresión de códigos y normas dentro del mundo del delito. (los riesgos que se llegan a asumir, la percepción de riesgos).

Si partimos de la idea de que uno de los elementos que define a las drogas como problema es, entre otras cuestiones, una relación particular con cierto mundo de sentido, con cierto universo cultural, podemos considerar actualmente el consumo de PBC en el barrio Misiones como **el uso problemático por excelencia**, lugar que han ocupado y seguramente ocuparán en otros momentos diferentes sustancias.

5. “Rastrillar” alude en el barrio al robo dentro de los límites del barrio e incluso dentro del mismo núcleo familiar.

Usos no problemáticos	Usos Problemáticos
<p>Lugar cultural legitimado Sustancias y prácticas legitimadas dentro de un cierto “orden cultural de sentido” ej: consumo de alcohol y marihuana en Misiones</p>	<p>Ausencia de legitimación cultural Sustancia no legitimada dentro de un cierto “orden cultural de sentido.”⁶ ej: en otra época cemento, crack, hoy PBC</p>
<p>Integrado a practicas aceptadas Consumo con un objeto claro, se explica el “para qué” desde lo cultural hegemónico. Funcionalidad Ej. Misiones: <i>consumos funcionales: vinculado al disfrute, sobrellevar hastío, estrés, pertenencia, construcción identitaria.</i></p>	<p>Prácticas transgresoras Consumo: no hay un objeto tan claro desde lo cultural hegemónico. Se asigna un lugar cultural marginal a ese consumo. (propio de outsiders) <i>Ej. Consumo como amenaza al orden e integración social</i></p>
<p>La comunidad percibe niveles de control sobre estos consumos.</p>	<p>La comunidad no percibe que pueda controlar “la pasta”⁷ Es preciso “defenderse” de la misma. La pasta base como cataclismo comunitario.</p>

Cambios recientes: Perfiles, prácticas y discursos

La entrada de la PBC en el barrio Misiones, en el 2004, ha generado cambios que impactan en distintos niveles y que se han reflejado también en la demanda al Servicio de referencia en drogas que se sitúa en un vagón (de ferrocarril) desafectado que funciona como espacio de atención, instalado en el barrio:

a) Perfiles

Población de usuarios del vagón

Hasta 2004	2004–2006
<ul style="list-style-type: none"> • La población considerada aparece como un grupo urbano en el que el consumo de drogas legales e ilegales es aceptado y se encuentra “normalizado” • Participan del proyecto: usuarios entre 15 y 30 años, mayoritariamente de sexo masculino. • Son policonsumidores de drogas legales e ilegales. • No utilizan preponderantemente la vía intravenosa • Se trata de usuarios en situación de conflicto con la ley y extrema vulnerabilidad social: La mayoría de ellos tiene antecedentes de infracción legal. Se destacan dificultades de acceso a los sistemas formales: de documentación, educación, trabajo, salud. Nivel de alfabetización muy bajo (“analfabetos por desuso”) • A nivel de la salud: mal estado nutricional, marcado deterioro psico– físico 	<ul style="list-style-type: none"> • Población entre la cual el consumo de drogas se encuentra “normalizado” • Se vincularon al vagón en esta período usuarios entre 18 y 40, mayoritariamente sexo masculino • La PBC predomina como droga de elección y es preferida sustituyendo la mayoría de las veces otros consumos. • No siempre en situación de conflicto con la ley, ni con antecedentes de infracción legal. Varios insertos hasta hace poco tiempo en los sistemas formales (documentados, escolarizados, trabajo) • Marcado deterioro psico– físico Descuido personal.

6. No podemos ubicarla fuera de un “orden cultural de sentido” ya que en la medida que existe o se conoce recibe un cierto lugar cultural. (aunque sea el de lo exótico, marginal, etc.)

7. La sustancia en si adquiere poder, la sustancia como fetiche.

Perfiles de Usuarios de PBC

Nuevos Perfiles	Características	Patrones
Lateros de calle Varones sin familia de referencia.	Aspecto altamente deteriorado. Conductas de transgresión intracomunitaria (rastrillaje, transa permanente) Escasos en número. Ocupan un lugar muy marginal en la comunidad. No manifiestan intención de cambio	Consumo permanente en espacios públicos (esquinas, baldíos) Consumo individual o en parejas
Consumidores de lata adultos Hombres y mujeres adult@as con familia a su cargo	En general provienen de otros consumos: marihuana, cocaína, nevados Grupo importante numéricamente (aunque menos visible). Conductas de transgresión que impactan fuertemente en la familia a su cargo: abandono de las estrategias de subsistencia, rastrillaje intra-familiar) Vivencian con rasgos de negatividad de su consumo: demandan ayuda.	Consumo que tiende a ser más privado (especialmente en las mujeres) Breves intentos de abstinencia alternan con recaídas de días enteros.
Consumidores de lata jóvenes con familia de referencia	Conductas de transgresión que impactan fuertemente en la familia La familia es la que demanda ayuda Transgresión intracomunitaria (rastrillaje, transa permanente)	Consumo en espacios públicos y privados Escapando al “control” familiar
Usuarios de Nevado⁸ (PBC)	Perfil delictivo. Consumo de elección de los que “trabajan” ⁹ . Se vincula con las posibilidades de seguir manteniendo esta estrategia de subsistencia (sustituye a la cocaína)	Consumo más grupal, entre “ñeris” ¹⁰ , privado y vinculado al “trabajo”

180

b) Prácticas

En un barrio en el que la comercialización de drogas ilegales y el uso extensivo de las mismas forma parte de la vida cotidiana desde hace décadas, las redes sociales y familiares de contención y respaldo son componentes esenciales para la supervivencia de los usuarios.

La mismas se han visto afectadas al fragmentarse –la PBC no posee el valor gregario que los usuarios reconocen en la marihuana e incluso cocaína por ejemplo– y al volverse ineficientes las estrategias locales de regulación de los consumos y la violencia.

Es así que la PBC se instala como un consumo más individualista, con un fuerte enganche, genera dificultades para “achicar”¹¹ y un rápido deterioro.

Los **ciclos de consumo** parecen acelerarse y esto hace que los diferentes momentos (visualización de problemas asociados /disposición al cambio / pedido de ayuda / recaída/..), se vuelvan especialmente “fugaces”. Esto plantea como desafío la identifi-

8. Nombre con el que se refiere actualmente en el barrio al cigarrillo de marihuana al que se le agrega pasta base de cocaína, en otros lugares también es conocido como “basuco”. Originalmente se denominaba “nevado” al cigarro de marihuana con cocaína.

9. Eufemismo con el que los usuarios refieren a las estrategias delictivas de subsistencia que algunos llevan adelante: arrebato, robos, asaltos.

10. compañeros

11. Disminuir el ritmo de consumo

cación de mínimos espacios de intervención para reducir riesgos y daños del consumo o apoyar procesos de “achique”.

En cuanto a los **lugares de consumo** el consumo en espacios públicos durante el día (calle, alrededores de las “bocas”¹²) es evitado por aquellos que no quieren ser estigmatizados, en directa vinculación con el peso del imaginario negativo en torno a la pasta. Varios de los usuarios contactados –especialmente adultos– fuman en sus casas o en casas de otros consumidores. En algunas “bocas” de distribución se destinan espacios cerrados donde aquellos que van a fumar PBC pueden permanecer durante días.

Existe **mucha dificultad** –imposibilidad en la mayoría de los casos– **para encarar y sostener el “achique”** en el barrio. Los usuarios perciben que con **la pasta “es diferente”**, en una mezcla de respeto y temor ante una sustancia que se va reconociendo inmanejable. Aparecen fisuras en el discurso tradicionalmente dominante entre los usuarios de que *“salir depende de uno” “está todo en tu cabeza y la cuestión es proponérselo”*, probablemente esto esté vinculado con un mayor involucramiento de familiares y allegados de los usuarios en el pedido de ayuda en relación a esta sustancia en particular.

Por otro lado estos discursos re–instalan la idea del poder de la sustancia, o de ciertas drogas, frente a la voluntad del usuario que no basta.

Se entiende que tanto los factores de riesgo como los factores protectores, en relación al desarrollo de consumos problemáticos, están presentes en el barrio.

Factores de riesgo identificados en Misiones	Variaciones incorporadas por la PBC
<p>– Marca identitaria entre la población contactada El consumo de drogas comienza en la niñez/adolescencia y se prolonga hasta la vida adulta con altas probabilidades de convertirse en un consumo problemático.</p> <p>–El lugar que ocupan las drogas en la subcultura local, determina que su consumo, en determinadas circunstancias sea valorado positivamente como signo de pertenencia e identificación con otros individuos que viven en las mismas condiciones de exclusión social y adoptando las mismas estrategias de supervivencia.</p> <p>– Las condiciones de marginalidad y vulnerabilidad que caracterizan su existencia favorecerán que el uso de drogas se convierta fácilmente en un uso problemático: La fuerte orientación hacia el presente, la poca disposición para diferir la gratificación, la inmediatez que caracteriza sus vidas y el estrés que implica la subsistencia aparecen como factores determinantes.</p> <p>– “Funcionalidad” de ciertos consumos en el desarrollo de ciertas estrategias delictivas.</p>	<p>– La mayoría de los usuarios que tomaron contacto con el servicio como usuarios de PBC, se han iniciado temprano en el consumo de otras drogas, sustituyendo en determinado momento sus drogas de preferencia por la PBC. <i>“era lo que había en la esquina...”</i></p> <p>– La disponibilidad (única oferta en las bocas del barrio durante meses), la multiplicación de micro–bocas barriales y el precio (entre \$10 y \$20 un medio de pasta) “enganchó” también a población que hasta ese momento no construía su identidad en torno al consumo de drogas (madres, ancianos, “muchachos trabajadores”)</p> <p>– Aparecen usos problemáticos en población que no pertenece a los sectores más marginados o estigmatizados del barrio. Esto genera alarma y visiones catastróficas.</p> <p>– “Disfuncionalidad” de este consumo incluso en relación a las estrategias de los sectores más marginales de la comunidad. Refuerza una visión muy negativa de la PBC. (<i>“...esa mugre”</i>)</p>

12. Nombre con que se denomina a los lugares y personas vinculadas a la microdistribución de drogas

c) Discursos

Desde el punto de vista comunitario la asociación PBC–transgresión, es directa y la sustancia es responsabilizada por el desorden y la inseguridad reinante.

Este consumo justifica, específicamente, comportamientos que tradicionalmente han sido sancionados dentro de las reglas informales de la comunidad local en las que estos usuarios están incluidos. Se violan los “códigos informales” que regulan tanto las actividades ilegales como las pautas cotidianas de convivencia intra–comunitaria, el ejemplo paradigmático en tanto define el “problema de la droga” para la comunidad en sí, es la prohibición de robar dentro de los límites del barrio en el que viven los usuarios. (rastrillaje)

A esto se agrega además: la falta de planificación y de una suerte de análisis de costo–beneficio antes de llevar a cabo un asalto o robo, la frecuencia de robos de elementos sin valor, la resolución violenta de los conflictos (desproporcionada en relación a la ganancia obtenida) y la exposición al peligro de muerte violenta propia o de otras personas implicadas. Hay una fuerte vivencia de inseguridad y falta de “control” sobre las acciones de los usuarios de PBC.

Si bien la primera referencia en el discurso comunitario es hacia el grupo de “lateros de calle”, son los “lateros adultos” los que generan más preocupación. Una hipótesis explicativa posible es que esto sucede en tanto la situación afecta lo más valioso y vulnerable en la comunidad: los niños y en particular el binomio madre–hijo, en tanto son las mujeres en tanto jefas de hogar las que en general sostienen más o menos precariamente la subsistencia de los mismos, no sólo desde el rol de proveedoras –que muchas veces desempeñan en exclusividad– sino fundamentalmente como figuras referentes con una presencia constante en comparación con la intermitencia de las figuras masculinas.

El imaginario negativo en la comunidad en torno al consumo de pasta se hace presente de diferentes maneras en el discurso.

La comunidad se siente tan amenazada por la sustancia que **la cárcel** es visualizada en más de una oportunidad por los mismos familiares, como la forma de lograr ciertos niveles de “achique”, planteándose para muchas familias como una mejor opción para el usuario (sobre todo menos riesgosa) que permanecer en el barrio. Es llamativo que para muchos haya comenzado a ser visualizada, como casi una forma de internación, que brinda la posibilidad de un paréntesis, instalando “otro tiempo” en el tiempo de consumo. Esto no supone que en la cárcel se suspendan los consumos de drogas, sin embargo las condiciones en la misma restringen el acceso a ciertas sustancias y habilitan otros patrones de consumo.

Es significativo también cómo ha comenzado a cambiar el lugar de los distribuidores (bocas) dentro del barrio; de un lugar de poder no conflictivo, a un lugar de poder que se perfila como potencialmente conflictivo.

Estos aparecen como “personajes” más desprestigiados y cuestionados: “*generan rastrillos*”, para algunos son los que se enriquecen a costa de otros de la comunidad, en varios familiares aparece como cuestionamiento: “*¿por qué les venden esa mugre a nuestros hijos?*” y comienza a manifestarse una mayor hostilidad.

El desprestigio de las bocas no ha implicado aparentemente una distancia mayor, lejos de aparecer como figuras inaccesibles, son por todos conocidos y muchas veces los mismos vecinos o familiares intermedian directamente con ellos para recuperar objetos robados, arreglar cuentas etc.

Las respuestas: ¿factores protectores?

La familia entra mucho más en escena, participando de forma activa en la gestión de los problemas asociados al consumo a través de “internaciones domésticas” (encierro,

que incluye en algunas ocasiones la administración de psicofármacos.) y desarrollando formas de acompañamiento y vigilancia para controlar los movimientos del usuario: “no lo dejamos salir solo”... “lo acompaño a todo lados”.

Lo represivo se visualiza también como respuesta; en varias oportunidades se menciona la utilidad de que los usuarios “se lleven un susto”, “que la policía se lo lleve y lo detenga una noche o unas horas”.

En el caso de menores algunos familiares se lamentan de que la policía no pueda detenerlos, confirmando que la solución represiva contribuiría a “controlarlos”.

El sistema formal de salud no es visualizado en general como recurso en estos casos. Los usuarios en el barrio conciben lo sanitario como recurso cuando es preciso atender una emergencia y en estas cuestiones las policlínicas locales no tienen posibilidades de dar respuesta ya que se centran en atención de nivel primario (APS). Este desencuentro entre la oferta de unos y la demanda de los otros, refuerza que este tipo de problemas no lleguen a los servicios de salud.

Algunas de las medidas paliativas en interacción con el sistema sub-cultural local, terminan generando otras “complicaciones”, como por ejemplo el uso de psicofármacos. Esta no es una práctica nueva, sin embargo asume nuevas formas de visibilidad en la medida que aparece como uno de los recursos para gestionar a nivel familiar los problemas de los usuarios de PBC.

El consumo de PBC en la actualidad parece estar inaugurando nuevas micro-lógicas de la vida cotidiana en el barrio Misiones; la trasgresión de las normas intracomunitarias es un llamado de atención sobre la amenaza de desmantelamiento de los mecanismos locales de contención de los usuarios.

Finalmente queda claro que los familiares de los usuarios de PBC se encuentran en un lugar de altísima exigencia y desgaste. Situación que se agudiza a partir del encierro y la fragilidad de los lazos intra-comunitarios.

Bibliografía

- Folgar, Leticia, 2000 “Uso de Drogas y Construcción de Identidades”, Ponencia, Encuentro con la Antropología Social y Cultural en el Uruguay, Museo Nacional de Antropología, Montevideo 24 y 25 de Noviembre de 2000.
- Folgar, L. “La serpiente mordeándose la cola en los Palomares”, 2001 En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. S. Romero, comp. y ed. Departamento de Antropología Social, FHUCE.
- Folgar, L y Rado C “Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial” 2003 En: Lapetina, A. (comp.) *Drogas y Políticas sociales en el Uruguay de hoy. Paradojas, experiencias y desafíos*. Editorial Frontera, Montevideo.
- Zaluar, Alba (Org.) 1994— “Drogas e cidadania – repressão ou redução de riscos”. Editora Brasiliense, Sao Paulo.



Antropología y Medicina: análisis de una instancia áulica

Serrana Mesa Varela
Natalia Montealegre Alegría
Mariana Viera Cherro

RESUMEN

Este trabajo aborda el (des) encuentro entre dos saberes –médico y antropológico– a partir del análisis de una instancia educativa formal dirigida a médicos residentes de ginecología en el Hospital de la Mujer (CHPR). Desarrollamos algunos aspectos concernientes a la disputa del capital material y simbólico dentro del campo de la salud, indagando en las interacciones particulares que los constituyen.

ABSTRACT

This paper is an approach to the (dis) encounter between two knowledges –medical and anthropological– starting from the analysis of an instance of formal education for Gynecology residents at the Hospital de la Mujer (Women’s Hospital). We develop some aspects concerning the dispute for material and symbolic capital within the “health field”, investigating its particular interactions.

Presentación

Este trabajo analiza algunos aspectos que definimos como emergentes de un encuentro entre dos saberes en el Campo de la Salud (Romero, 1995; 1999)¹, en el marco del curso “Análisis antropológico sobre el proceso de atención en la salud sexual y reproductiva”², dictado por la Prof. Adj. Susana Rostagnol junto a quienes escriben,

1. Tomamos aquí la definición de “campo social” de Bourdieu (2000) –entendido como el espacio de poder, producción, reproducción y disputa en torno al capital material y simbólico–, para aplicarlo a la salud. Siguiendo lo propuesto en los trabajos de Romero, quien refiere al concepto de campo de la salud, su caracterización en nuestro país y alude a la pertinencia teórica y metodológica de un enfoque antropológico sobre el mismo.

2. El curso se realizó a partir de una solicitud de los encargados de las cátedras médicas a la Prof. Adj. Rostagnol. El material teórico utilizado para elaborar los contenidos tomó como base las investigaciones realizadas en el Pereira Rossell por el Equipo “Género Cuerpo y Sexualidad”, coordinado por Susana Rostagnol, e integrado por: Ivonne Dos Santos, Valeria Grabino, Victoria Espasandín, Serrana Mesa, Natalia Montealegre y Mariana Viera.

integrantes del Equipo de investigación “Género, cuerpo y sexualidad”, y dirigido –como parte del programa de postgrado de Ginecología– a médicos/as residentes de la Clínicas A y C de esa especialización³ que funcionan en el Hospital de la Mujer del Centro Hospitalario Pereira Rossell⁴.

El contenido del curso propuesto se sustenta en los resultados de diversas instancias investigativas⁵ vinculadas al Monitoreo de la implementación de las Normativas de Atención correspondientes a las “Iniciativas Sanitarias contra el Aborto Provocado en Condiciones de Riesgo”⁶ y al mismo tiempo pasa a formar parte del universo a analizar. De esta manera los resultados provisorios aquí expuestos retroalimentan la investigación en curso.

A lo largo del análisis identificamos tres niveles de aproximación cuyo itinerario parte de lo más general a los aspectos interaccionales.

Medios diferenciados

El texto aborda las posiciones de los saberes médico y antropológico en un espacio real que, en tanto real, es necesariamente relacional, uno se define en relación y oposición al otro.

Dentro de la formación médica los conocimientos que puedan aportar otras disciplinas del ámbito social han sido consideradas disciplinas auxiliares y no como saberes productores de conocimientos con igual estatus epistemológico. En estas posiciones y disposiciones, en este campo de fuerzas los saberes y agentes se enfrentan con medios diferenciados.

El saber médico, dentro del Campo de la Salud, es el saber que cuenta con mayor capital simbólico, con mayor relevancia y legitimidad. A esta importancia simbólica coadyuvan, entre otros elementos, una serie de rasgos psicológicos básicos de la profesión “(...) la dependencia del/de la paciente, la admiración que siente el que sufre hacia el curandero, y las propiedades mágicas y religiosas constitutivas del carisma del médico. Debido a la antigüedad de su rol, y porque actualmente su proceso de formación es más largo y riguroso que el de cualquier otro profesional de la salud, la educación médica es el modelo para el resto de las profesiones del área” (Wilson, 1970; en Lamadrid et al, 2002: 53)

Y esta lógica jerarquizada se hace extensiva a la relación de la medicina con otras ciencias, en este caso particular a la Antropología. Además de existir esta jerarquización se desconoce, en un sentido estrictamente bourdiano, la diferencia de lugares en relación a la producción científica. Nos referimos a “(...) desconocimiento colectivo cuyo fundamento está inscrito (sic) en las estructuras objetivas (...) y en las estructuras mentales, excluyendo la posibilidad de pensar y de obrar de otro modo” (Bourdieu, 1997:163)

3. Estas clínicas están a cargo de los Dres. Enrique Pons y Justo Alonso respectivamente.

4. Se trata de un centro de salud público en el que se desarrollan prácticas universitarias.

5. Dos Santos, Ivonne; Grabino, Valeria; Montealegre, Natalia; Viera, Mariana (2003). El poder sobre los cuerpos: prácticas y representaciones, en: Primeras Jornadas de Jóvenes Investigadores, UBA. Buenos Aires.

Dos Santos, Ivonne; Montealegre, Natalia (2003). Emergencia al Vacío, en: Primeras Jornadas de Jóvenes Investigadores, UBA. Buenos Aires.

Mesa, Serrana; Viera, Mariana (2004). Tramas de significado y negociación de poder en la consulta ginecológica. En: VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.

Montealegre, Natalia; Rostagnol, Susana (2004). El Hospital como Laberinto Mudo. En: VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.

6. Ordenanza 369/04 del Ministerio de Salud Pública.

No son por lo general los médicos ginecólogos quienes investigan (producen) científicamente para su práctica médica. En este sentido el diálogo no es entre dos ciencias, sino entre “operarios” y “cientistas”. Operarios que se consideran poseedores del saber “científico”, en tanto identifican su opinión (y es socialmente identificada) como práctica portadora de capital simbólico, homologándola a conocimiento científico.

Además de partir de supuestos fácticos que se toman como verdades absolutas, se estereotipa a las mujeres y no se las escucha, desde sus presupuestos mandan los análisis que ellos consideran pertinentes “digan lo que digan”. La opinión desde ellos no merece ser cuestionada, y allí radica la fuerza de su discurso (Bourdieu, 2000b).

“El poder (simbólico) es el poder de imponer a los otros espíritus una visión antigua o nueva de las divisiones sociales que dependen de la autoridad social adquirida en las luchas anteriores. El capital simbólico es un crédito, es el poder impartido a aquellos que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento.” (Bourdieu, 2000a: 140)

En definitiva esta operación –de identificación de la opinión en tanto conocimiento– traduce las necesidades (sus necesidades) en conocimiento, y significó un importante obstáculo a la posibilidad de entablar un diálogo interdisciplinar.

La comunidad médica

Si bien los médicos residentes constituyen una comunidad, a lo largo de nuestro trabajo de campo constatamos que uno de los elementos que la definen es el riesgo, que se presenta como “una amenaza que sobrevuela el Hospital...” (residente), “Ellos (dice una residente refiriéndose a los parientes de las usuarias) se dan cuenta de que uno no tiene el mando”.

Así el riesgo se manifiesta a diversos niveles: por un lado el riesgo de quedar fuera de la comunidad médica ya instalada en la institución, por otro el quedar fuera de la especialización; el miedo a la denuncia profundiza estos aspectos indicando a la Dirección como un elemento ajeno y a las usuarias como amenazantes. Esta comunidad de riesgo se presenta de forma corporizada. Los residentes están permanentemente expuestos a presiones, constantemente evaluados, cumpliendo guardias y horarios que ellos consideran excesivos y corriendo por alcanzar las instancias de partos, legrados y otras intervenciones requeridas por su curricula.

Interpretamos las relaciones entre los residentes, entre los residentes y los encargados de las clínicas, y entre ellos y nosotras partiendo de la conceptualización de Augé (1994) que sitúa el sentido social o de pertenencia en torno a dos tipos de relación: con las colectividades y con los otros individuos por medio de relaciones simbólicas, ordenándolo en dos ejes: el de la pertenencia y el eje de la relación o alteridad.

Poderes en puja

Analizamos a continuación las relaciones simbólicas que engloban a los/as médicos/as en el eje de la pertenencia y nos dejan a nosotras al borde de la alteridad. Si tenemos en cuenta que “los otros también definen al otro” (Augé, 1996:12): ¿cómo buscamos ser definidas por los residentes? ¿Cómo nos presentamos para lograr ese objetivo? ¿Cuáles fueron los indicadores de diferencia y/o convergencia entre lo que nosotras propusimos y la “imagen espejada”?

En el juego de las presentaciones y representaciones nuestra primera estrategia de acercamiento consistió en una performance legitimadora: utilización de power point, presentación de lista de antecedentes de investigaciones afines –que eran muchas y

financiados por la OMS, no como nosotras (voluntarias)–, presencia de docentes “jerarcas” una suerte de porteros (Taylor y Bogdan, 1998) facultativos.

Para “entrar en el mercado” adaptamos los contenidos a un formato de “presentación de caso”. Esta cabecera de puente desarrollada como estrategia legitimadora y al mismo tiempo como posibilitadora de un diálogo, implicó consecuentemente una estrategia de subordinación que (nos) produjo dificultades en el proceso de traslado del eje hacia el discurso antropológico.

El primer gran obstáculo está vinculado a lo que los/las médicos/as esperan que una “ciencia auxiliar” les aporte y lo que nosotras nos proponíamos.

¿Qué nos proponíamos? Dentro de nuestros objetivos se unían: el imperativo ético de la devolución de los productos de las investigaciones realizadas, la promoción de cambios que consideramos necesarios en las prácticas de atención ginecológica y, la búsqueda de nuevos insumos para la investigación.

La interpretación, –como parte de la producción científica–, cuando no coincide con la mirada de los/las médicos/as es descalificada en tanto aparece contraria a la objetividad, la cual consideran es el sustento de su opinión. Paralelamente, cuando la interpretación coincide con su mirada de la realidad, es asimilada a la descripción y por tanto es aceptada. Así la tipología que presentamos de las usuarias les pareció fantástica, sin embargo no aceptaban los nombres dados a los tipos. En definitiva no aceptaron la tipología que nosotras construimos. Nombrar es ordenar la realidad, establecer categorías, definir, dar valor. Fue en el plano del significado (significante – significado) donde no pudimos encontrar códigos comunes; la referencia relacional implícita en la definición de los tipos interpelaba las posiciones, obligando (los/as) a la toma de posición.

El territorio en disputa

Junto con la expulsión simbólica del campo de la salud, se produjo la expulsión simbólica del territorio. Territorio localizado en uno de los anfiteatros del Hospital de la Mujer.

Un territorio que forma parte de su práctica profesional, y en el que se hizo patente, como en el consultorio, que las reglas son, a priori, las del/la médico/a (Nievas, 1998)

El mundo social, en tanto espacio simbólico, es un campo de divisiones, oposiciones y jerarquías. Nuestra posición era en este mundo “doblemente femenina” porque, además de estar representada por cuatro mujeres, la antropología se encuentra entre las disciplinas temporalmente dominadas frente a una temporalmente dominante (Bourdieu, 2000b), intentando dialogar en un “campo” del cual no parece a priori formar parte, buscando negociar un lugar que para los/las médicos/as no es objeto de negociación.

En este juego de oposiciones, “La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla” (Bourdieu, 2000b:22)

La medicina, en esta ocasión representada por un 85% de mujeres (sobre el total de residentes que asistieron al curso) –siendo los cargos Grados 3, 4 y 5 ocupados por hombres–, es la que define las lógicas del intercambio, detentando así un lugar masculino en tanto posición de poder. Las médicas y los médicos ocupan una posición masculina frente a la “paciente”⁷, son ellos/ellas quienes detentan el saber. Nosotras,

7. No es de extrañar así la utilización de este término por parte de las y los residentes para referirse a las usuarias.

en cambio, intentamos transmitir un saber doblemente negado: en su sustento empírico y en sus conclusiones.

La formalidad acostumbrada en una experiencia áulica legitima ese espacio como el habilitado para la producción y reproducción de saberes, la expulsión del territorio se articuló mediante la ruptura de la norma. La jefa de residentes con los estudiantes más cercanos jugaba (literalmente) con uno de sus zapatos mientras exponíamos. Así el espacio, mediante la simbología del ritual, se transformó en un espacio infantil, dejando detrás la lógica “académica” y avanzando sobre la lógica del juego. La actividad ritual tiene como cometido conjugar y controlar la doble polaridad individual/colectivo (Augé, 1996), el sí mismo/el otro. A partir de esta “performance” ritual los residentes nos mostraban su cohesión interna, remarcando nuestra no pertenencia a ese territorio.

Primer Fractura

En este segundo nivel de análisis, se atiende al territorio de posesión: unidad de participación que va más allá de los individuos, a esto llamamos cuerpo (Goffman, 1979)

Teniendo en cuenta que “(...) los contextos sociales y las reuniones sociales no se organizan en función de los individuos, sino en función de las unidades de participación” (Goffman, 1979:40), el cuerpo se presenta hasta el momento de la individualización del sujeto observado, como un cuerpo corporizado (comunal, grupal, sectorial) que era necesario desmembrar en unidades de participación más reducidas, que permitiesen, al menos en parte, denunciar y desarticular el obstáculo.

Una primera ruptura que habilitara abordar este obstáculo se produjo en el tercer encuentro. La temática se refería a diferentes aspectos de la dinámica médico-usuaria en la consulta ginecológica. En uno de los momentos en que citábamos textualmente las palabras de un médico en consultorio, uno de los residentes se reconoció públicamente –“el del hígado soy yo”–. En ese momento el cuerpo se personaliza, el bloque que los protegía e invisibilizaba se quiebra.

La unidad de participación cambia, el territorio se reduce a su acción, a su persona, es allí donde la incertidumbre se hace presente. Ya no son todos lo mismo. Esta incertidumbre, paraliza, las resistencias se activan, las interpelaciones a lo que presentábamos se vuelven constantes.

Incertidumbres

¿Cómo recomponer las relaciones en este punto crucial? A la distancia, aparentemente insalvable, se le sumaba la posibilidad de entablar un diálogo desde nuevas posiciones. Al mismo tiempo nuestros objetivos habían quedado trunco por la actitud defensiva.

Para generar un cambio en estas condiciones utilizamos como estrategia, lo que podríamos denominar ritual de ratificación. En el entendido de que: “(...) se ofrecen para y a un individuo que ha modificado de algún modo su condición: sus relaciones, su apariencia, categoría, certificación, en resumen, sus perspectivas y su orientación en la vida. Los rituales de ratificación expresan que quien los realiza tiene conciencia de la situación de quien ha pasado por el cambio, que seguirá relacionándose con él, que mantendrá su apoyo, que de hecho las cosas siguen siendo como eran pese al cambio que se reconoce” (Goffman, 1979: 83).

Mediante esta estrategia se “obliga” al otro a aceptar que el cambio existió, modificando las relaciones anteriores. Se modifica paralelamente quiénes somos y quién éramos. Se abre un espacio a la posibilidad de negociar un lugar en el “campo”.

Había sido posible una apertura desde el cuerpo de residentes durante: la presentación de una tipología de las usuarias y un símil que establecimos entre los médicos en su práctica y una maestra de escuela de contexto crítico. ¿Qué cosas tienen en común estos ejemplos? Ambos son protagonizados por mujeres (en el caso de la maestra el arquetipo es una mujer), ubicadas a su vez en una situación de subordinación (las usuarias son las dolientes y las maestras están, dentro del campo educativo, en una de las posiciones con menos prestigio con respecto a otros profesionales del campo) El cuerpo de residentes, entonces, para poder visualizar sus “debilidades”, necesita situarse en un lugar femenino, de pasividad.

En este sentido apelamos al mecanismo de proyección de la culpa mediante el intercambio de la queja, ejercitado por los residentes y demás funcionarios del Centro Hospitalario, y analizado en otra instancia.⁸ La habilitación de un espacio que permitiese el intercambio de la queja fue determinante para posibilitar la escucha e introducir, desde otro ángulo, la necesidad de problematizar las prácticas, visualizando la toma de posición como un hecho inherente a estar ocupando una posición en el Campo (en determinada institución, con determinado poder y otras particularidades). La proyección de la culpa y el intercambio de la queja permitió la explicitación de muchos de los elementos que no permiten una buena atención a las usuarias, ubicándolos como externos al cuerpo de residentes y a nosotras. Una vez recuperada la confianza (o mejor dicho alcanzada) y habiendo avanzado en la visualización de los múltiples aspectos que constituyen la dinámica de la atención, fue posible resituarnos y que los/as residentes iniciasen un proceso de incorporación de las disposiciones y de sus posiciones.

Teniendo en cuenta que “El individuo puede adoptar muchas medidas que representan reivindicaciones determinadas por él mismo de una condición modificada o deseada” (Goffman, 1979: 83) trabajamos en torno a la posibilidad del cambio.

190 Al vincular la posición con la toma de posición se posibilita la agencia, visualizarse solamente como objetos niega la toma de posición intrínseca al ocupar un lugar dentro del campo. En este momento, entre agentes, se hace posible el diálogo y la invitación, por parte de los residentes, a que el equipo de investigación indague sobre el pase de guardia.

El reconocimiento

Hecho efectivo el ritual de ratificación y el cambio en las condiciones subjetivas de la interacción, surge la necesidad de nuevas alianzas. En el pase de guardia los protagonistas son el equipo docente a cargo de las clínicas y los residentes; estos últimos, al pedirnos asistir al mismo, nos piden que seamos testigos de las presiones de las que son objeto, y que ellos/ellas entienden que quedan manifiestas en esta instancia.

A lo largo del curso no fueron pocos los momentos de incertidumbre, frustración, indignación, quiebre, mutismo, rabia... Ahora ya fuera del ruedo podemos preguntarnos, ¿qué nuevos aspectos aporta esta instancia que complementan, cuestionan o replantean lo trabajado con anterioridad? y ¿cuál es la relación entre todos estos aspectos que se refleja en la dificultad de comunicación entre saber antropológico–saber médico?

Nuestra aspiración es un reconocimiento respetuoso de la diferencia teórica y metodológica entre las disciplinas y a una lectura abierta y profunda de las producciones de la disciplina *otra*, ajena al narcisismo de buscar nuestra propia imagen (individual y colectiva) en todas partes. Una lectura que apuesta, no a un compromiso identitario con nuestra disciplina, sino con la comprensión de aquello que es diferente.

8. Montealegre y Rostagnol (2004). El Hospital como Laberinto Mudo, VII CAAS, Córdoba.

Asumiendo que “La pertenencia a un grupo profesional ejerce un efecto de censura que va mucho más allá de los apremios institucionales o personales: hay cuestiones que no se presentan, que no se pueden presentar, porque tocan a las creencias fundamentales que están en la base de la ciencia y del funcionamiento del campo científico.” (Bourdieu; 2000a: 21)

En definitiva, a partir de esta instancia no sólo hemos intentado construir conocimiento, sino que hemos hecho hincapié en el reconocimiento. Reconocimiento de las diferencias, de las limitaciones y de la importancia de la crítica. Una crítica que refleja una actitud ética; que se dirige tanto a ellos como a nosotras.

Bibliografía

- Augé, Marc (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Barrán, José Pedro (1993). *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos. Tomo I: El poder de curar*. Editorial Banda Oriental, Montevideo.
- Beck, Ulrich (2000). *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo, México D.F.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (2000a). *Cosas dichas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (2000b). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Goffman, Erving (1979). *Relaciones de orden público*. Editorial Alianza, Madrid.
- Lamadrid, S (et. alt.) (2003). *Estereotipos de género en los equipos profesional de atención primaria de salud*. En: Revista Mujer Salud. Enero del 2003, Editada por la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe.
- Nievas, Flabián (1998). *El control social de los cuerpos*. Editorial Eudeba. Buenos Aires.
- Romero Gorski, Sonia (1995). *Enfoques antropológicos aplicados al estudio del campo de la salud*. EN: Romero Gorski, Sonia (et. Alt.) (coord.) Seminario: Sociedad, cultura y salud. Departamento de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo.
- Romero Gorski, Sonia (1999). *Caracterización del campo de la salud en el Uruguay*. EN: *Salud Problema*. Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco. Año 4. N° 6. Junio.



Consumo legal, moral y médico de un opiáceo: la terapia de metadona

Christian Frenopoulo

RESUMEN

La presentación hace un análisis de un caso de consumo de drogas apoyado por el Estado e implantado institucionalmente como una práctica médica. La contextualización biomédica secular, institucional y legal del consumo invita a pensar sobre la moralización del consumo de drogas y el papel del Estado como legitimador y regulador de los rituales para su consumo. La presentación analiza los marcos que construyen el consumo y administración de metadona como un procedimiento médico moralmente aceptable dentro de una clínica de metadona en Canadá.

ABSTRACT

This paper provides an analysis of state-sponsored drug consumption that is institutionally implemented as a medical practice. The secular biomedical, institutional and legal framing of consumption raises issues concerning the moralization of drug use and the role of the modern state in determining the approved rituals for consumption behavior. The paper focuses on aspects of the setting and behavior that frame methadone consumption as a morally acceptable medical act within a methadone clinic in Canada.

Introducción

En esta presentación se ofrece un breve análisis de un consumo de drogas que es respaldado por el Estado e implementado institucionalmente como una práctica médica. El marco secular biomédico, institucional y legalmente documentado del consumo de la droga genera inquietudes sobre la moralización de su consumo y el papel del Estado moderno en determinar las reglamentaciones y rituales autorizados para el comportamiento sancionado de consumo de drogas.

La presentación expone el caso de una clínica de metadona que opera en la ciudad de Regina en Canadá. La metadona es un opiáceo utilizado para una “terapia de sustitución” con el objetivo de inhibir la adicción a otros opiáceos. No es muy distinta de otros opiáceos tanto química— como farmacológicamente, incluyendo sus efectos potencialmente dañinos (Cox *et al* 1983; Newman 1977; Platt & Labate 1976). Sin embargo, es provista dentro de la clínica como un medicamento y contrastado con los otros opiáceos, los cuales los pacientes (llamados ‘clientes’) suelen consumir antes de ingresar al tratamiento.

Sobre la base de investigación etnográfica realizada entre setiembre y noviembre de 2003, la presentación considerará algunos de los mecanismos relacionados con el *setting* clínico que enmarca el consumo de metadona como un acto médico beneficioso. Dentro de este *setting*, los procedimientos biomédicos y controles impuestos por el Estado regulan los patrones de comportamiento. Estas condiciones transforman el comportamiento habitualmente privado y furtivo del consumo ilegal de drogas (Romero 1999) en una práctica pública y moralmente aceptable.

Setting de la clínica

La clínica tiene un ambiente biomédico definido. Distingo aquí tres elementos del *setting* que estructuran el comportamiento dentro de la clínica y que contribuyen para encuadrar el consumo de metadona como un acto médico. Éstos son: roles sociales y patrones de comportamiento rígidos y definidos; segregación espacial; y una práctica detallada y minuciosa de llevar registros.

a. Roles

Hay cuatro roles fundamentales en la clínica. Éstos son: clientes, personal, enfermera y médicos.

Los clientes acuden a la clínica diariamente para recibir su dosis de metadona. Habitualmente intercambian saludos con la recepcionista y otros miembros del personal y luego proceden a una ventanilla donde se les sirve la dosis. Generalmente se van inmediatamente después de tomarla. En algunos casos permanecen por más tiempo en la clínica, por ejemplo cuando quieren consultar un médico o asistente social (*counselor*).

El personal se compone principalmente de la recepcionista, la directora (*program coordinator*) y los asistentes sociales. Son personas cálidas y amables. Saludan a los clientes por el primer nombre y suelen mostrar interés en saber de sus vidas. El personal se muestra cooperativo entre sí.

La enfermera tiene el rol fundamental de dispensar la metadona a través de la ventanilla. Tiene una oficina propia donde se guarda la metadona en una caja fuerte. La oficina está atiborrada de archivos y carpetas abiertas en donde la enferma está permanentemente haciendo anotaciones y registros. Su interacción con los clientes y con otros miembros del personal es muy limitada.

Los médicos son necesarios en la clínica por cuestiones legales, ya que ellos son los únicos que pueden recetar la metadona. También se espera que asistan a los clientes con los efectos nocivos del uso de metadona —las cuales son construídas como “efectos colaterales” de la terapia— al recetar tratamientos y medicamentos paliativos auxiliares. Es raro ver a los médicos fuera de sus consultorios individuales, y sólo acuden a la clínica en los horarios y días establecidos para atención. Aunque los miembros del personal y los clientes se tratan por el primer nombre, a los médicos siempre se les llama por su apellido y título.

b. Segregación espacial

La diferenciación entre los roles también se juega en correspondientes segregaciones del uso y acceso al espacio. Estas segregaciones no sólo fortifican las demarcaciones de rol sino que, además, sugieren una diferenciación entre ámbito público y privado, la cual pienso que es clave para la normatización del consumo de metadona como un acto médico.

Se entra a la clínica desde la calle directo a la sala de espera. La sala de espera es el espacio más público. Tiene hileras de sillas, afiches en las paredes y el mostrador de la recepcionista. Nunca vi que los clientes avanzaran más allá de esta sala, a no ser que fueran explícitamente llamados. La oficina de la enfermera tiene una ventanilla que da a esta sala, y es aquí donde los clientes hacen una fila para recibir su dosis. Los clientes también esperan en esta sala para ver un médico o asistente social. En este espacio hay muy poca conversación sobre drogas, problemas sociales o metadona.

La sala de espera da a un corredor que lleva a la parte de atrás del edificio. Por el corredor están los consultorios privados de los asistentes sociales y de los médicos. Los clientes sólo entran a estos consultorios cuando son llamados. Cuando acuden a la clínica acompañados de menores, los padres los dejan en la sala de espera e ingresan al consultorio solos. Las puertas de los consultorios están siempre cerradas. Si bien nunca estuve dentro de un consultorio durante una consulta, imagino que es en estos espacios privados donde se revelan los aspectos más problemáticos del abuso de drogas y uso de metadona.

Hay un tercer tipo de espacio, el cual no está disponible a los clientes. Un ejemplo es la oficina de la enfermera donde se guarda la metadona. Otro ejemplo es la oficina con archivos donde se guardan papeles y legajos.

c. Registros detallados

Hay una práctica minuciosa de llevar registros y anotaciones en duplicado y triplicado. La enfermera, en particular, debe mantener un registro cuidadoso sobre la metadona. Esta práctica de mantener registros se hace a plena vista pública. Además, la puerta de la oficina con archivos está siempre abierta y el personal siempre está entrando y saliendo con carpetas y documentación. En mis primeras impresiones de la clínica identifiqué una sensación de extremo orden, organización y un control riguroso de la rutina terapéutica.

Consumo medicalizado de drogas

Como acto médico, la receta y consumo de metadona dentro de la clínica, se distingue moralmente del consumo ilegal y potencialmente abusivo de drogas.

La metadona es suministrada al cliente en pequeñas botellitas de plástico marrón, idénticas a los que se utilizan para otros tipos de medicamentos farmacéuticos. El cliente recibe la botellita de manos de la enfermera, la cual atestigua el consumo. Como los clientes reciben su dosis en la sala de espera, el consumo de metadona es un acto público. Hay una ruptura clara con el comportamiento típico asociado al consumo de drogas ilegales (ver Cox *et al* 1983:341). A través de una conducta de consumo altamente regulado, la metadona es presentada como una medicación.

Uno de los soportes morales más evidentes para considerar al consumo de metadona como terapéutico es la receta escrita por un médico autorizado. Entiendo que la receta médica es un documento moral. Una receta metonímicamente porta el prestigio y peso del especialista que la generó (van der Geest & Whyte 1989). Sobreviviendo al

encuentro fugaz con el terapeuta, la receta objetiviza y autoritativamente da testimonio de la legitimidad médica para el consumo de metadona.

Los clientes deben renovar la receta periódicamente. Esto garantiza el control y aprobación regular del tratamiento. De este modo, el cliente no puede auto-regularse ni auto-administrarse la sustancia, lo cual es típico para el consumo de drogas ilegales.

La moralización del consumo de drogas

El estatus moralmente aceptable del consumo de metadona se refuerza también a través de referencias lingüísticas.

Por ejemplo, periódicamente los clientes deben entregar muestras de orina para exámenes de uso de opiáceos. Con la excepción de metadona, el uso de cualquier otro opiáceo vuelve “sucio” la orina. Esta clasificación se aplica metonímicamente al cliente. Los clientes que regularmente están “limpios” reciben ciertos privilegios, como llevar a casa dosis semanales de metadona, lo que les evita la molestia de acudir a la clínica diariamente.

En comunicaciones oficiales, la metadona se suele llamar “medicación.” Por ejemplo, cuando el Comité de Ética de mi universidad exigió a la clínica elaborar una carta de autorización para mi investigación, la directora gentilmente la escribió refiriéndose a la metadona como una “medicación.” El mismo término fue usado por la directora en una entrevista conmigo.

En el contexto de la sala de espera, la metadona se suele llamar “bebida,” y frecuentemente “jugo.” Estos términos son utilizados por los clientes y el personal indistintamente. Presumo que la designación “jugo” es una referencia al jugo Tang con la cual se mezcla la metadona para consumo oral. Lo interesante de esta referencia es que desdramatiza y desfarmacoliza la sustancia y el acto de beberlo en el espacio más público de la clínica.

196

Lo público y lo privado del consumo legal de drogas

Las regulaciones para el consumo de drogas dentro de la clínica sugieren que la moralidad del consumo de drogas se está jugando sobre un eje público/privado. En este contexto, parece que la moralidad pública está asociada a la legalidad y autoridad médica.

Por ejemplo, el acto de consumir metadona es, por reglamento, un acto público atestiguado por un representante del *establishment* médico y de las instituciones legales (la enfermera). Además, estos eventos son minuciosamente registrados en archivos y carpetas a plena vista del público y otros clientes, y permanecen disponibles para revisión y control eventual. En las comunicaciones oficiales, la metadona es llamada “medicación” y en el espacio público donde se consume, se le dice banalmente “jugo” o “bebida.” La petición de muestras de orina también se hace en público, cuando los clientes están en la sala de espera.

El ámbito de lo público es tanto el lugar para ejercer, como para demostrar control. El consumo moralmente aceptable de la metadona exige sujeción a las instituciones médicas y legales que transforman el consumo de drogas en un acto público legalmente autorizado y médicamente monitoreado. El consumo de metadona se hace en un contexto que enfatiza orden, rutina, modales y distinciones de rol que refuerzan una separación radical entre el consumidor y el proveedor de la sustancia.

A su vez, las complicaciones y aspectos negativos asociados al uso de metadona y de otras drogas se barren hacia del ámbito privado. Los problemas fisiológicos y psicológicos generados por la terapia con metadona, o que son residuos del uso ilegal de

drogas, son tratados independientemente y en privado por el médico o asistente social. Esto no significa que el ámbito privado sea menos moral que el público, sino que, por el contrario, en lo privado el control ejercido por el *establishment* médico es mayor.

El argumento de que el consumo de drogas es un asunto de interés público

La clínica de metadona que estudié es financiada por el Estado. A través de una serie de condiciones y limitaciones impuestas por el Estado, el consumo de drogas ilegales se presenta como asunto que atañe a la sociedad en general, y no simplemente una cuestión médica o legal del individuo usuario aislado, como me fue expresado por el personal en entrevistas.

El compromiso del cliente con la terapia se da en tres órdenes. En cualquiera, se entiende que el uso abusivo e ilegal de drogas tiene consecuencias sociales mayores.

Por un lado, el cliente reconoce que el consumo de drogas es un problema médico que exige supervisión y cuidado. El personal me dijo que la terapia busca “salvar vidas,” por ejemplo al eliminar riesgos a la salud relacionadas con el uso de agujas hipodérmicas o sobredosis.

En segundo lugar, el cliente reconoce las dificultades e incomodidades asociadas al consumo ilegal. Un cliente comentó cierta vez que prefería la seguridad de acudir a la clínica en el invierno (Canadiense) para recibir su dosis, en vez de estar “ahí afuera tratando de tener suerte.” La terapia intenta alejar al cliente de los riesgos inherentes a actividades ilícitas. Un argumento frecuente en la literatura (e.g. Marlatt 1998:153), y que también me fue dado por el personal, es que la terapia con metadona reduce la tasa de criminalidad.

En tercer lugar, el cliente se subordina a la moralidad del Estado moderno. La intención declarada de la terapia de metadona no es conseguir la abstinencia de los clientes, sino de transformarlos en ciudadanos plenos. El objetivo principal de la terapia es que los clientes desplacen su atención fijada en las drogas, para poder conseguir y mantener empleos legales, adquirir educación formal, y sostener familias y vidas domésticas plenas.

La sumisión del cliente a la moralidad de la modernidad es particularmente revelada a través del contrato que el cliente debe firmar como condición para participación en el tratamiento. El cliente se compromete a cumplir con los reglamentos y términos del tratamiento. Al condicionar el acceso a un tratamiento médico a través de un contrato, parecería que el Estado siente que está concediendo al cliente un privilegio más que una cura. Tal vez por esto no es de sorprenderse que el consumo de metadona sea tan meticulosamente regulado y que la terapia principalmente se oriente a transformar el cliente en un ciudadano productivo y cumplidor de las leyes.

El Estado tiene mucho para ganar con la terapia de metadona. Por un lado, puede tener un control exhaustivo y detallado sobre una proporción de adictos al uso de opiáceos. A su vez, el Estado logra control sobre un sector de la economía de las drogas, al controlar la producción, distribución y consumo de esta sustancia (ver Hannan 1975).

Intervención estatal en el ámbito público

Los *settings* para el consumo de drogas proporcionan a los actores sociales símbolos fundamentales que les indican parámetros y restricciones de interpretación. En el caso de la clínica de metadona, el *setting* altamente formalizado y las interacciones

estrechamente definidas, reducen la posibilidad de contestación o negociación de significados, comportamientos o roles. Tal vez la necesidad de implementar un marco tan formalizado para el consumo de una droga indica que esto es un ámbito altamente diversificado en la sociedad como un todo.

Por ejemplo, el personal me expresó que persistentemente intentan convencer a los clientes de pensar en la metadona como una “medicación” y no como “otra droga más.” En este *setting*, los puntos de vista de los clientes sobre metadona tienden a ser silenciados. Las desigualdades de poder en la clínica imponen sentidos y significados, tal como la conceptualización de los efectos negativos del uso de metadona como “efectos colaterales” del tratamiento. La formalización del contexto coloca al personal como autoridad en el conocimiento y comprensión de la metadona (ver Lock & Nichter 2002:4).

La distinción entre público y privado que rige el consumo de metadona ofrece al Estado una oportunidad justificable para imponerse. Valiéndose de prácticas y símbolos del *establishment* biomédico, el Estado se apropia la exclusividad sobre significados y comportamientos pertinentes con respecto al uso de metadona. En la distinción contemporánea entre ámbitos de moralidad pública y privada, se ha naturalizado que el dominio estatal en el espacio público es legítimo. A través de una serie de formalidades e imposiciones burocráticas, el Estado consigue reificarse en la clínica e implementar su discurso moral (ver Ferguson & Gupta 2002:982–984).

La intervención estatal en la terapia con metadona sugiere que la terapia se dirige a resolver cuestiones de ciudadanía, y no solamente cuestiones estrictamente fisiológicas. Los programas de reducción de daños patrocinados por el Estado imponen prácticas culturales sobre formas locales de comportamiento. Si bien están guiadas por preocupaciones médicas y morales, estos programas frecuentemente promueven una integración a la modernidad y al sistema capitalista mayor (ver Lock & Nichter 2002:13, 16).

Esta intención es explícita en la clínica que estudié. El personal me explicó que la terapia con metadona mantiene la adicción bajo control mientras se estimula al cliente hacia una integración plena en el sistema laboral formal y en otros órdenes de ciudadanía (es decir, que el cliente naturalice la ‘moralidad pública’ como su moralidad privada). Los clientes no sólo sufren consecuencias fisiológicas por el uso de opiáceos, sino que también sufren desempleo, marginalización social, ciudadanía periférica y otros problemas que el programa de metadona adicionalmente intenta revertir.

Conclusión

La moralidad de la metadona administrada médicamente transcurre de un modo contrario a nociones que suelen estar asociadas al consumo ilegal de drogas. Las reglas y rituales para la administración de metadona transforman su consumo y distribución en eventos públicos, los cuales son monitoreados médicamente, registrados detalladamente, y que enfatizan una separación clara entre consumidor y proveedor.

El apoyo estatal a la terapia de metadona la orienta a facilitar un cambio de estilo de vida en el cliente, para transformar al individuo en un ciudadano productivo y estable. Como tal, la terapia con metadona se direcciona a resolver asuntos de ciudadanía.

La terapia con metadona es un ejemplo de un consumo de drogas a través de la cual el Estado es capaz de implementar una agenda de transformación ciudadana y proporcionar una base mediante la cual se posiciona frente a otras drogas.

Bibliografía citada

- Cox, Terence *et al.* 1983. *Drugs and Drug Abuse: A Reference Text*. Toronto: Addiction Research Foundation.
- Ferguson, James y Akhil Gupta. 2002. "Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality." *American Ethnologist* 29(4):981–1002.
- Hannan, Timothy. 1975. *The Economics of Methadone Maintenance*. Lexington: Lexington Books
- Lock, Margaret y Mark Nichter. 2002. "Introduction: From documenting medical pluralism to critical interpretations of globalized health knowledge, policies, and practices." *In: New Horizons in Medical Anthropology: Essays in Honour of Charles Leslie*. Mark Nichter y Margaret Lock, eds. Pp. 1–34. London: Routledge.
- Marlatt, G. Alan, ed. 1998. *Harm Reduction: Pragmatic Strategies for Managing High-Risk Behaviors*. New York: The Guilford Press
- Newman, Robert. 1977. *Methadone Treatment in Narcotic Addiction*. New York: Academic Press.
- Platt, Jerome y Christian Labate. 1976. *Heroin Addiction: Theory, Research, and Treatment*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Romero, Sonia. 1999 "Perfil Socio-cultural y motivaciones para el consumo de drogas. Estudio cualitativo en un centro de rehabilitación de Montevideo, Uruguay. 1998." *In: Consumo de sustancias psicoactivas en el Uruguay. Junta Nacional de Drogas*. Montevideo: Observatorio Uruguayo de Drogas/JND.
- van der Geest, Sjaak y Susan Whyte. 1989. "The Charm of Medicines: Metaphors and Metonyms." *Medical Anthropology Quarterly*, New Series 3(4):345–367.



Modelos culturales y sistemas de atención de la salud¹

Sonnia Romero Gorski

RESUMEN

En un primer seminario sobre La Medicalización de la Sociedad (Instituto Goethe, Montevideo 1993), varios especialistas, desde las ciencias médicas a las humanidades, abordamos la problemática del título; en mi trabajo demostraba que el campo de la salud es relacional, que se mueve tironeado por tendencias globales y locales, externas e internas al propio campo, con nuevos especialistas actuando, nuevas demandas sociales y sobre todo con evidencias de nuevos cuestionamientos por parte de los usuarios de instituciones de la salud frente a la ‘hegemonía médica’. El desafío que nos planteó la invitación a revisar la temática en el segundo seminario (Instituto Goethe 2004, seminario sobre Desmedicalización), permitió verificar la validez y vigencia de los conceptos desarrollados diez años atrás en el primer seminario.

201

Antecedentes

En trabajos anteriores revisé conceptos teóricos y análisis aplicados a la complejidad y transformaciones del campo de la salud, avanzando sobre la comprensión desde la antropología social y cultural del auge actual de oferta y demanda de terapias tradicionales, prácticas medicinales llamadas ‘alternativas’, curas mágico–religiosas, chamánicas y múltiples técnicas de sanación y armonización. (S.Romero, 1993, 2003, 2004)

Estos temas fueron a su vez, y a instancias de la propuesta de seminario por parte del Instituto Goethe en junio del 2004, objeto de un abordaje en equipo dentro del Programa de Antropología y Salud. En ese momento se realizó búsqueda documental y trabajo de campo, con visitas a instituciones, entrevistas, observación e incluso registro de programas televisados en los que pastores de religiones pentecostales ofician rituales con fines curativos. Los diversos tratamientos y sistemas de atención relevados por el

1. Versión revisada del artículo publicado en: *Las otras medicinas*, J. Portillo y Joaquín Rodríguez Nebot (compiladores), AUERFA-Instituto Goethe, Montevideo, 2006.

estudio, se ubicaron en Montevideo y Ciudad de la Costa (ver en Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2004–2005, S. Romero; F. Davyt; B. Emeric; S. Cheroni; V. Rial; A. Buti).

Se tomó también en consideración la permanencia residual de prácticas de ‘medicina popular’, contando con un estudio de caso en Valle Edén, Dpto. de Tacuarembó (A.C. Rodríguez, *idem*).

Los tratamientos y/o ‘sistemas alternativos’ encontrados, se distribuyen grosso modo en dos grandes categorías, según que los mismos operen en el orden real/empírico o en el orden simbólico; al primero corresponden aquellos sistemas o tratamientos que se proponen actuar sobre el plano físico, el dolor, patologías y/o descompensaciones psico-físicas. Al segundo corresponden las acciones o sistemas que trabajan sobre la representación del mal, de la enfermedad, y apelan a la unidad del ser en conexión con un universo circundante ya sea natural, social, espiritual, o supramundano.

En los tratamientos que trabajan desde el orden simbólico es necesario interrogar el estatuto de la creencia, como clave de la *eficacia simbólica*, aunque cierto grado de creencia, aceptación o convicción siempre cuenta dentro de condiciones de *eficacia objetiva* en el orden empírico. Sobre estos tópicos trató F. Vomero (en Anuario 2004–2005 op. cit.) demostrando que desde categorías teóricas psicoantropológicas resulta clara la imbricación de lo real y de lo simbólico.

Del nuevo estudio (2004) y revisión del primer trabajo (1993) salió fortalecido nuestro axioma de base: la vivencia personal e intransferible de una dolencia se procesa en un mundo social, históricamente determinado y atravesado por factores culturales de gran complejidad en cuanto a su dinámica tanto de estabilización como de transformación.

Estado de situación, en cuanto a la presencia de terapias o sistemas de atención alternativos y transformaciones estabilizadas dentro del campo de la salud

202

Se constató la presencia de diferentes vertientes de la inspiración llamada *New Age*, vigente y en expansión en Europa, USA y Canadá desde la década de 1970 y que hace aproximadamente cinco años adquirió visibilidad en Uruguay.

El corpus de nuevas ideas o paradigmas que han ‘entrado’ en el campo de la salud, producen desde cierto punto de vista una mayor autonomía de los sujetos (o pacientes) que pueden considerar una oferta amplia, fuera de lo estrictamente controlado por el sistema médico hegemónico; se genera un flujo paralelo y auto regulado, con demandas conscientemente diversificadas. Al mismo tiempo, la creciente importancia y aceptación de terapias complementarias y/o alternativas ha resultado en un mayor cuidado en la información que se pone a disposición del público, reduciendo posibilidades para el ejercicio de la ‘charlatanería’ en el rubro tratamientos.

Por otra parte se observa que el sector de los profesionales de la salud no es ajeno a los cambios señalados, en algunas especialidades de la biomedicina y de la psicología ya se han producido ‘aperturas’ hacia las ‘otras’ medicinas integrando concepciones y/o técnicas de tratamiento.

Los cambios evocados conforman transformaciones en las percepciones y prácticas de la sociedad y de actores involucrados en la atención profesional de la salud, por lo que podemos mantener la idea de que se ha producido y se sigue procesando una ‘revolución cultural’. Este cambio o aceptación consolidada de una demanda hacia la diversidad en la atención, produce como efecto una cierta ‘desmedicalización’ en el sentido que disminuye la dependencia con respecto al sistema biomédico.

El mayor interés social hacia la prevención, y el auto-cuidado, se comprueba en una consideración creciente por el equilibrio en la alimentación; el sentido común local ya ha adoptado la idea de que la salud integral y una larga vida se vinculan con una dieta adecuada.

Acompañando los procesos señalados, se encuentran formas de asociación espontáneas como grupos o colectivos que se reúnen en torno a prácticas alternativas, en torno a valores y/o creencias de tipo *new age* que involucran el cuidado de la persona en términos de salud integral; dichos grupos configuran nuevas modalidades de contención socializada y en ese sentido actúan como alternativas ‘saludables’ de estilo de vida, con promoción de valores no materialistas.

Por ello puede considerarse que la acción de nuevas concepciones, de cierta idea de vida saludable junto a la ubicación del ser humano dentro de una cosmovisión integral, conforman un movimiento de *resistencia cultural*, al que también aportan nuevos elementos algunos actores profesionales que se desempeñan dentro de marcos médicos oficialmente reconocidos.

Un modelo que refleja las tendencias de cambio cultural

La situación que caracterizamos como de resistencia cultural en el campo de la salud observada en el escenario local se relaciona, como ya señalamos, con movimientos similares en otras sociedades, se explica en parte por redes complejas de vinculación socio económica, cultural e informativa, que actúan dentro de la mundialización; pero sobre todo forma parte de dinámicas de posicionamiento cultural que asumen las personas dentro de las sociedades contemporáneas. En este punto resulta esclarecedor el desarrollo realizado por Mary Douglas, antropóloga de la escuela británica, quien desde una perspectiva cultural reconoció modelos que sintetizan el vínculo entre la situación ‘típica’ de sociedades contemporáneas y grupos sociales, sus valores culturales, y las construcciones sociales que conducen (en el caso que estamos analizando) a los pacientes hacia un tipo u otro de asistencia como opción ‘histórica’, como alternativas socioculturales hacia realidades diferentes. Sobre el punto M. Douglas establece que “a lo largo de su historia, la medicina occidental ha ido apartándose de las cuestiones espirituales (...) La medicina complementaria que se ofrece como una alternativa no reemplaza el lugar de las iglesias ni ofrece a sus pacientes la oportunidad de adherirse a un culto religioso alternativo. Antes bien, se basa en teorías antiguas sobre el modo en que los seres vivos están vinculados con el cosmos y una serie de teorías sobre la conexión entre la existencia física y la existencia psíquica. En suma, es una alternativa cultural a las tradiciones filosóficas occidentales”. (Douglas, 1998: 48)

En el campo de la salud el gusto o las opciones se encuentran también sujetos a la lucha por la hegemonía, y en ese sentido los conflictos culturales contemporáneos referentes al tratamiento del cuerpo, se integran al tratamiento del ambiente, de los animales.

Allí M. Douglas señala una tensión entre los valores materiales y los valores espirituales, encontrando una opción por la “delicadeza” como una forma de caracterizar una nueva tendencia, contraria a lo material, lo mecánico. La teoría cultural que aplica para el análisis de esa nueva realidad en el plano de la salud, parte de cuestiones referentes al modo en que la gente convive,

Reconociendo una dinámica de tendencias culturales opuestas, la autora traza un esquema en el que dos diagonales que se cruzan ilustran la forma en que se agrupan o separan tendencias de opinión y de acción; así la diagonal del retraimiento o la protesta está compuesta por un polo donde se coloca el disenso privado e idiosincrásico que va a posibilitar en el otro extremo la generación de enclaves disidentes organizados, individuos generalmente indignados contra el abuso del poder y de la riqueza. Señala a las sectas religiosas como el modelo más corriente de la cultura de enclave, aunque el conflicto cultural no sólo se reduce a la religión y de hecho se puede reconocer en aspectos referidos al tratamiento del cuerpo, de la salud.

Mapa cultural

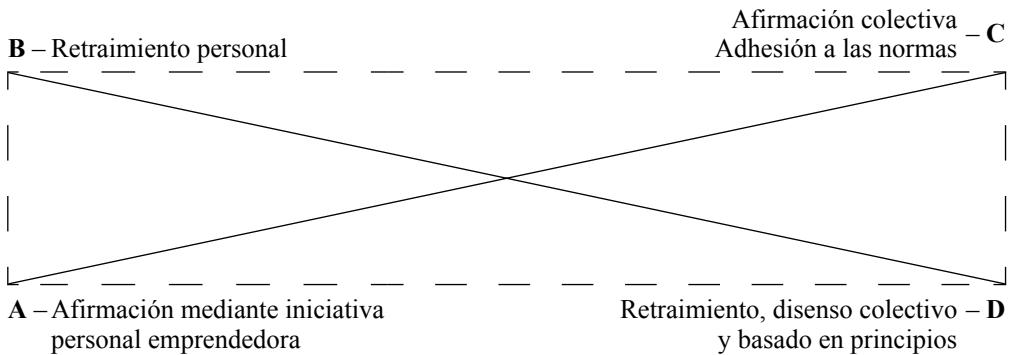
B – Aislamiento en un Remanso

Jerarquía conservadora – **C**

Aislados, por elección o por compulsión, literalmente solos o aislados en estructuras complejas (valores eclécticos)	Grupos sólidamente incorporados con estructura compleja (por ejemplo, jerarquías)
Estructura débil, incorporación débil (individualismo competitivo)	Grupos sólidamente incorporados con estructura débil (por ejemplo, sectas igualitarias)

A – Individualismo activo

Enclave disidente – **D**



204

Las presiones culturales no obligan siempre a elegir un camino u otro, pero como dice M. Douglas nada impide que unos pocos “aislados” (o desconformes con el sistema médico, podríamos agregar) opten por reunirse y formar un enclave de adherentes a un sistema alternativo o una comunidad terapéutica. La práctica no siempre sigue puntualmente la teoría pero en el caso de las opciones de tratamientos nos encontramos con tendencias objetivas muy alineadas dentro de lo establecido teóricamente.

Es en ese sentido que consideramos muy adaptado el modelo de referencia, ya que demuestra la dinámica de fenómenos socioculturales como el que estamos analizando, colocando en los extremos de una diagonal al retraimiento personal y luego al retraimiento colectivo basado en principios; tal sería el proceso que incluye la actitud crítica personal frente al sistema médico y luego la coincidencia dentro de grupos de opinión y/o de comunidades terapéuticas.²

Esta línea llamada negativa o de resistencia, se cruza con otra diagonal en la que se ubica la afirmación mediante iniciativa personal emprendedora y la afirmación colectiva de adhesión a las normas (en esta segunda línea estaría la actitud de un/a profesional y luego la del colectivo médico). Esta colocación surge de que “los sectores que sustentan una estructura de autoridad se alían sobre la diagonal positiva (A–C) pues ambos tipos de ideal cultural aceptan la autoridad, el liderazgo y la dominación. Cualquier postura que ellos aprueben será automáticamente cuestionada por las culturas que se alinean sobre la diagonal negativa (B–D). Los enclavistas se unirán para protestar contra el poder de los sectores dominantes de la sociedad.” (Douglas, op. cit.)

2. En este caso el modelo de M. Douglas expresado en forma esquemática en la figura que se reproduce aquí, corresponde a lo que C. Lévi-Strauss llamó modelos mecánicos los que, a diferencia de los modelos estadísticos, buscan expresar de forma lo más exhaustiva posible, las relaciones entre los componentes de un fenómeno dado.

Para quienes se encuentran en los extremos de la diagonal positiva, la autoridad es en principio aceptable; en los otros extremos, en la diagonal negativa o de resistencia, la condición “espiritual” y “pura” constituye un código excluyente más significativo para los aislados y los enclavistas, quienes desaprueban lo “materialista”. En la demostración de M. Douglas la preferencia por lo espiritual es un recurso que establece jerarquías, empleado como arma en “la guerra entre culturas”.

El argumento establece que dos tipos diferenciados y polarizados de terapias corresponden, en su imaginario recíprocamente opuesto, a dos tipos diferentes de terapeutas. Al interrogarnos sobre la construcción de los vínculos que se establecen entre paciente y médico, debemos interesarnos sobre el modo en que se realiza esa construcción; la misma tiene características determinadas por el contexto de cada sociedad. Una breve exposición de casos en la escena nacional nos permitirá probar la capacidad heurística del esquema cultural evocado.

Modelo y casos del mundo real

Una razón posible de retraimiento de los pacientes, primero en solitario como protesta y luego en colectivos como adhesión a otros valores, puede encontrarse en la propia actitud o estilo de relaciones que son observables dentro de consultorios médicos. En trabajos anteriores, con la prueba documentada de registros etnográficos, establecí que la modalidad autoritaria predomina y perdura como *habitus asistencial* en las relaciones médico–paciente, sobre todo en el marco de la asistencia gratuita y/o de salud pública. (S. Romero, 2003).

Las posiciones jerárquicas se reafirman a través de relaciones desiguales objetivadas en actitudes y discurso supuestamente personal de cada profesional, aunque en realidad estén pre–determinadas desde un rol socialmente valorizado y habilitado para un cierto ejercicio de poder o autoridad. De acuerdo al modelo de referencia, el lugar y el discurso médico funcionan dentro de la diagonal A–C que admite “la autoridad, el liderazgo y la dominación”, y esto sucede independientemente del sexo o género del titular. Es decir que el *habitus asistencial* autoritario es ejercido tanto por hombres como mujeres, profesionales de la salud; llegando un poco más lejos, también establecimos que dicho *habitus* traspasa a las profesiones y alcanza a los/las funcionarios/as dentro de una institución médica. (S. Romero, 2003)

A propósito del tipo de situaciones protagonizadas por diferentes actores y observadas en número elevado (de las que guardamos registro) definimos que la existencia de un *habitus asistencial* autoritario se vincula con la permanencia en el imaginario de la profesión y de las instituciones médicas, de una auto valoración que establece insistentemente jerarquías o vínculos asimétricos en la relación médico–paciente, y por extensión en las relaciones entre población e institución. Recordemos aquí que esas percepciones y actitudes, objetivadas individualmente y colectivamente en el sector de profesionales de la salud se ajustan a lo previsto para la diagonal A–C en el modelo de M. Douglas.

Ya desarrollé este punto en otros textos, pero se justifica nuevamente su mención aquí pues constituye un aspecto relevante desde el punto de vista antropológico ya que la permanencia y objetivación de dicho *habitus* forma parte de la evidencia de continuidad del modelo médico hegemónico y sobre todo forma parte de condiciones de inequidad y disfunciones dentro del proceso de atención. El sistema gratuito y/o público es el lugar donde se ejerce más ampliamente, sin que sea efectivo el control social o la protesta de los usuarios. Los alcances sociales del tema son amplios y exceden esta presentación, pero es claro que una de sus consecuencias es el *retraimiento* al que se

refería M. Douglas, y luego la búsqueda de soluciones más satisfactorias y amigables. La coincidencia en grupos de descontentos y la conformación de una resistencia a esas formas de atención en el sistema de salud, es posible y de hecho se organiza más efectivamente en los sectores medios y de mayor poder adquisitivo (en estos sectores se encuentran la mayor parte de adherentes a sistemas alternativos como la homeopatía, consultas por Flores de Bach, tratamientos con acupuntura y otros de la gama *new age*). Los tratamientos de tipo mágico-religioso y/o los que tienen elementos de carácter residual ‘folk’, cuentan con adhesiones más significativas, pero no exclusivamente, en sectores populares.³

Vinculado a los aspectos que vengo desarrollando en este texto, hay que considerar ahora el aspecto de difusión e impacto en actores en el campo de la salud de los análisis críticos, provenientes sobre todo de las ciencias sociales y en particular de la antropología médica o de la salud. Al respecto existe una vasta literatura a nivel internacional, regional, mientras que en el plano nacional ya contamos una década larga de trabajos sistemáticos sobre el punto y desde varias disciplinas. Podemos decir que se formó *un colectivo* crítico, una corriente de estudio y formación de opinión con bases científicas, que desde diferentes epistemes –incluso desde la medicina– coinciden en la posición B–D de la ‘diagonal negativa’ del esquema cultural. De forma tal que debe considerarse como un hecho social el impacto y/o transformaciones que estos nuevos análisis y posicionamientos provocan dentro de los colectivos profesionales. Podríamos hablar de una tendencia visible en algunos profesionales que de manera individual y luego en colectivos profesionales están promoviendo un proceso de cambios en sus procedimientos, incorporando visiones críticas aunque no siempre en el sentido y con la profundidad necesaria.

206

En ese movimiento ya se distinguen orientaciones del cambio (estamos hablando en general, de profesionales de la salud) que se bifurcan, nuevamente, y que podemos ajustar en dos diagonales, una que refleja la búsqueda de elementos de afirmación personal y luego colectiva, con apego a las normas (extremos A y C) y la otra que procura, primero desde un retraimiento personal/profesional para coincidir luego en disenso colectivo basado en principios (extremos B y D).

Brevemente evocaré un ejemplo de la primera tendencia, en la que se observa claramente la voluntad de cambio dentro de parámetros ‘tradicionales’, con apego a las normas en connivencia con una convicción de legitimidad del ejercicio de cierto poder.

Observación y notas de F. Vomero⁴ durante una Jornada Médica realizada en la Sociedad de Cirugía, el 24 de junio 2005; el interés de esta reconstrucción reside en que la Jornada de Actualización terapéutica trató la relación médico–paciente como tema central de una de las sesiones; se organizó un juego de roles o dramatización.

Las notas de observación dicen textualmente “básicamente fueron dos las escenas construidas. En la primera, (...) se subraya que el médico no mira al paciente y no se acerca a él. Tampoco sale de detrás del escritorio (...) su preocupación está centrada principalmente en el llenado de la historia clínica, el paciente permanece parado, no se le realiza ningún examen físico”.

3. La situación se repite en diferentes países en América Latina, por ejemplo en México tenemos testimonios del descontento y búsqueda de alternativas, “Fijense nomás cómo tratan a un paciente. Hace muchos años llegaba uno al Seguro y por lo menos lo agarraban del brazo, le tomaban el pulso (,,) ahora ya no, llega el enfermo y el médico está acá viendo no sé qué (...) mientras el enfermo está habla y habla, el doctor está escribe y escribe.” En: Roberto Campos Navarro, 1997: 243.

4. Fabricio Vomero, Colaborador Honorario del Programa de Antropología y Salud, dirigido por S. Romero, FHCE, Universidad de la República.

En el relato se dice que el tiempo apremia, las consultas son demasiadas, los sueldos muy bajos, es decir argumentos que se manejan como justificación o atenuante de la actitud del profesional.

En la segunda escena se propone la antítesis de la anterior, el médico mira al paciente, pregunta por su vida, cómo es la familia, sus actividades, se trata de ‘humanizar’ la consulta. Se procura que el paciente sepa que el médico se interesa de verdad en él. Se pone énfasis en el tiempo que se le dedica al paciente, sin importar la lista de pacientes en espera, la dramatización no deja dudas sobre la importancia de la mirada y el contacto físico.

Este segundo modelo de consulta es el que se pone, en el debate, como el ejemplo a seguir, el paradigma de lo que llamaron una nueva relación médico-paciente; los docentes y el público (médicos/as que seguían las jornadas de actualización) intervenían para hacer comentarios y recomendaciones. Lo que se destacó fue “el beneficio del examen físico de la consulta, porque lo sitúan como tranquilizador, citan estudios ya realizados, el paciente se relaja (...) se insiste en la mirada que se le debe dirigir al paciente, como clave para lograr el encuentro.

Luego se anotó que, “Uno de los jefes de la cátedra va más lejos aún y recomienda ejercicios precisos, que incluyen:

–“debe hablársele al paciente de cosas particulares de su vida cotidiana, que se tengan registradas en una tarjeta de cada uno de ellos, dice: *al paciente le parece muy importante que lo reconozcan, que el médico recuerde cosas de la vida del paciente*”, y nombra como ejemplo preguntas como: *¿y el perrito...cómo anda?, ¿su marido se recuperó?, ¿su hija salvó tal examen?, etc.*

“Recomienda tocarlo, por el hombro, demostración de interés y familiaridad que escenifica toda la complejidad del poder en juego”.

207

Más adelante “señalan la presencia de pacientes difíciles *narcisistas* los denominan; son aquellos que rechazan diagnósticos, que se resisten al dispositivo. Se señala que debe recordarse que una buena relación médico-paciente es la clave para evitar juicios por mala praxis *tan de moda actualmente*”.

Se desata un debate sobre derechos del paciente, derecho a una segunda opinión médica “*que aunque no nos guste, es un derecho del paciente*”.

Señala el observador que estos argumentos que se basan en la posibilidad del error, molesta al colectivo médico presente y dice que “tal es la fuerza de la cuestión, que una de las panelistas cerró el debate diciendo *Colegas: deben recordar que estas cosas deben aceptarse, que es posible escuchar otras posiciones, que no somos los únicos dioses!*”

Luego de esta importante secuencia de notas de observación deberíamos abrir un nuevo capítulo de interpretaciones (para lo que no nos queda aquí demasiado espacio), aunque a la luz de lo previamente expuesto y del modelo cultural analizado resulta sencillo colocar en la misma diagonal A-C – de la afirmación donde se conserva el poder –, a estos esfuerzos conscientes que realizaba un colectivo médico, tratando de corregir lo que se consideró solamente como defectos menores, de tipo comportamental y por lo tanto fáciles de superar con fórmulas de auto-ayuda. Es significativo que no se revise críticamente la construcción de roles, que se considere que los propios profesionales médicos se bastan a sí mismos para manejar aspectos psico-socio-culturales. No se percibe que dichos aspectos deben ser objeto de análisis construido con exigencia científica, es decir que se reafirma no sólo la posición del colectivo sino la capacidad de la iniciativa personal como autosuficientes e independientes de un complejo de factores. Es evidente asimismo que la posición del paciente sufre (en las

recomendaciones manifiestas) un nuevo descenso en su condición subalterna porque se le hará creer (en un claro mecanismo de manipulación) que sus detalles biográficos y/o afectos son recordados por el/la médico/a, es decir que se le hará creer al paciente que está construyendo con su médico/a una relación humanamente significativa y no una instancia más dentro de una rutina profesional.

Sobra decir que por esta vía no se llegará a transformaciones de posiciones, no se le hará mella al *habitus asistencial*, la autoridad y la violencia podrán seguir ejerciéndose bajo otros gestos, otras palabras pero con un mismo convencimiento sobre la superioridad y la subalteridad de las posiciones, de las concepciones. En la misma línea de proyección de hechos sociales, de actitudes y respuestas culturales puede considerarse la continuidad del crecimiento de la búsqueda de otros valores, otras alternativas; la diagonal B–D seguirá reclutando personas y colectivos.

Sobre este último punto, veamos brevemente cómo esa búsqueda de nuevos valores, de nuevas técnicas profundamente diferentes –porque se originan en concepciones diferentes – pueden procesarse dentro de la profesión médica para mayor beneficio de los pacientes.⁵

En tratamientos ortopédicos, como especialidad médica sabemos que algunos profesionales han buscado otra medicina dentro de la medicina, una alternativa de tratamiento como especialidad que se desarrolló posteriormente a la 2ª. Guerra mundial, revisando prácticas y manipulaciones ortopédicas que ya se hacían en la antigüedad. Se parte de la constatación que en la edad moderna se dejó de tocar el cuerpo (los árabes si mantienen técnicas antiguas que incluyen manipulaciones corporales). El tema fue retomado, aprendiendo de la quiropraxia, y osteopática, desarrollando una quiropraxia especial que se aplica con criterios médicos. Se presenta como una especialidad auténticamente europea, medicina ortopédica manual que aplica un diagnóstico médico ortodoxo para enfermedades mecánicas de la columna, aceptada por la OMS. Sigue el lineamiento de una medicina basada en la evidencia.

Cambia el enfoque de la patología que puede ser mecánica aunque no necesariamente anatómica, es decir que el dolor puede ser real aunque una radiografía no muestre una patología funcional. Se considera la conexión de las patologías con lo espiritual, lo emocional, a la medicina como un acto de comunicación en el que lo más importante es escuchar lo que el paciente quiere transmitir, el examen clínico se basa mucho en el *relato*; no se considera necesario hacer gestos tocando al paciente, sino tener una actitud de respeto y estar realmente conectado. Como instrumentos auxiliares del médico (en el caso de los tratamientos en cuestión) se destaca la mano, ya que no hay aparato que haga una tracción ajustada como la que hace la propia mano. Existe una escuela o colectivo profesional, que sobrepasa fronteras, de este tipo de ‘medicina dentro de la medicina’, seminarios de intercambio y formación, maestros reconocidos y búsqueda permanente de técnicas complementarias, investigaciones y espacios para escuchar y aprender con especialistas que vienen de otras tradiciones médicas.

Reflexión

Desde los antecedentes evocados, a la puesta a prueba del modelo de Mary Douglas, la demostración tiende a reafirmar que en el campo de la salud las transformaciones se multiplican; la novedad es la confirmación de que parte de las causales a considerar son los trabajos que, desde las ciencias sociales y humanas, desde la antropología social, han abierto una brecha en las convicciones tradicionales de la biomedicina sobre su

5. Tenemos que agradecer la conversación con el Dr. Daniel Stran, en Montevideo setiembre 2005.

forma de actuar. Confirmamos que la medicina produce igualmente sus propias vías de transformación en valores y alternativas, aunque no todas con la misma profundidad. Mantenemos la convicción de que la diversidad cultural llegó para quedarse en el campo de la salud, no es un cambio menor. Seguiremos dirigiendo la mirada antropológica hacia estas transformaciones contemporáneas, apostando a que sean a favor de una mejor salud individual y colectiva.

Bibliografía citada

- Roberto Campos Navarro, 1997. *Nosotros los curanderos*. Editorial Nueva Imagen, México.
- Mary Douglas, 1998 (1ª. Ed. En inglés 1996). *Estilos de pensar*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Sonnia Romero Gorski, 2003. *Madres e Hijos en la Ciudad Vieja*. UDELAR–CSIC. Editorial Nordan–Comunidad, Montevideo.
- Autores varios. Programa de Antropología y Salud. En: *Anuario de Antropología social y Cultural en Uruguay, 2004–2005*, S. Romero Gorski (Ed. y Comp.). Dpto. de Antropología Social. Editorial Nordan–Comunidad, Montevideo.
- Joaquín Rodríguez, José Portillo (comps.), 2004. *La expropiación de la Salud– Instituto Goethe–Nordan Comunidad, Montevideo*.
- Seminarios, Instituto Goethe de Montevideo, 1993, 2004 y 2005.

Notas

Primera tipología

Prácticas y/o sistemas que tienen amplia difusión en las ciudades, en este caso encontradas en Montevideo y área metropolitana incluyendo la llamada Ciudad de la Costa.

1. Agentes de atención y/o ‘sanación’ vinculados a sistemas religiosos
2. Agentes de atención y tratamientos directamente vinculados con Medicinas Tradicionales
3. Terapias o tratamientos holísticos complementarios
4. Tratamientos y tradiciones que permanecen de forma residual; áreas de mayor difusión en zonas rurales

Segunda tipología

Según origen, (países, culturas, tradiciones) y según centros de legitimación.

1. Medicinas y terapias procedentes de Areas culturales no–occidentales, y/o de Europa pre–cristiana
2. Medicinas y/o terapias del área cultural occidental y cristiana