



1. Editorial

13

Normas de
Publicación

19

2. Estudios y Ensayos

*A. P. Oro y J. Scuro; A. L. Jungblut;
I. Apud, V. S. Petrone y J. Scuro;
L. Porto; M. Chouhy; A. Buti Sierra;
L. Pontes; L. D'Orsi*

21

3. Avances de investigación

*R. Tani y O. Nadal; L. Matta;
Convenio FHCE-ODU,
coord. M. Rossal; E. Martínez;
G. Albano; Prog. Antropología
y Salud, S. Romero Gorski*

143

4. Dossier

*Homenaje a la vida y a la memoria del
Profesor Renzo Pi Hugarte*

211

5. Notas,
noticias,
eventos

257



Adolfo (Fito) Sayago, Montevideo, 1963. Pintor reconocido por sus marinas y escenas de músicos, de grandes orquestas, expuestas en innumerables galerías y salones en el país y en el exterior. Últimamente cambió su inspiración volcándose a transformar viejos muebles, ramas o tablas, en estantes de biblioteca, llenos de libros, folios, documentos de madera, logrando una serie de gran fuerza expresiva.

**ANUARIO
ANTROPOLOGIA SOCIAL
Y CULTURAL EN URUGUAY
2013**

Editora
Sonia Romero Gorski

ANUARIO

ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2013

Consejo de Redacción:

Prof. Titular Renzo Pi Hugarte (1934–2012)
FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Cornelia Eckert
Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Ariel Gravano
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Nicolás Guigou
FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Phd Susan Lobo
University of Arizona, Tucson, USA

Dra. Andrea Quadrelli
CLAEH y UCUDAL, Uruguay

Dra. Sonia Romero
FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Prof. Titular Alberto Sobrero
Universidad La Sapienza, Roma, Italia

Prof. Titular Patrice Vermeren
Universidad de Paris VIII, Francia

Editora:
Sonia Romero Gorski

Asistente de Edición:
Marcelo Rossal



La presente edición del Anuario está parcialmente financiada por Förlaget Nordan/Non commercial, Suecia.

© 2013, **Sonia Romero Gorski** (*Editora*)
Departamento de Antropología Social
Instituto de Antropología FHCE – Udelar
sromero@fhuce.edu.uy
anuarioantropologia@gmail.com
www.fhuce.edu.uy

© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**
La Paz 1988, 11200 Montevideo
Tel: (598) 2400 5695
C.e.: nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 3.0 Unported License. cc-by.

Diseño: Ruben G. Prieto
Armado: Javier Fraga

ISSN (Nordan): 1510-3846

Índice



1. Editorial

Editorial	13
-----------	----

Normas de Publicación	19
-----------------------	----



2. Estudios y Ensayos

El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay <i>Ari Pedro Oro y Juan Scuro</i>	23
---	----

Autodivinización maquínica: ensayo sobre el gnosticismo ciberespacial de nuestros días <i>Airton Luiz Jungblut</i>	37
---	----

Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay <i>Ismael Apud, Víctor S. Petrone y Juan Scuro</i>	55
--	----

A consolidação da medicina oficial no Brasil e a readequação dos espaços de cura. Análise a partir de um caso etnográfico <i>Liliana Porto</i>	71
---	----

Cabo Polonio, área protegida: conservacionismo en diálogo con cosmovisiones <i>salvajes</i> <i>Magdalena Chouhy</i>	87
--	----

Movilidad de los investigadores uruguayos hacia la región del Mercosur, España y otros destinos **103**
Ana Buti Sierra

Las otras mujeres. La representación de las mujeres migradas en los programas divulgativos de TV3 **117**
Luciana Pontes

El recuerdo y la interpretación. Investigación entre las memorias de la dictadura uruguaya **133**
Lorenzo D'Orsi



3. Avances de investigación

La sutura de los géneros **145**
Ruben Tani y Octavio Nadal

Creencias, transición demográfica y cambios en el mundo del trabajo rural **155**
Leticia Matta

Consumo problemático de pasta base de cocaína. Una aproximación a sus efectos y prácticas **167**
Giancarlo Albano, Luisina Castelli, Emmanuel Martínez y Marcelo Rossal

Ser joven en un Hogar de amparo: trayectorias estigmatizadas y continuos de violencia **177**
Emmanuel Martinez

Un *psiconauta* en la pasta base. Representaciones alternativas en torno a la drogadicción y a la recuperación de adicciones **187**
Giancarlo Albano

Integración de paradigmas médicos, innovaciones en la atención de la salud. Proyección al siglo XXI **197**
Sonnia Romero Gorski



4. Dossier

Homenaje a la vida y a la memoria del Profesor Renzo Pi Hugarte

Renzo Pi Hugarte (1934-2012): *In Memoriam* **213**
Álvaro Rico

Recuerdos de la selva: el ayahuasca en el anecdotario del Prof. Renzo Pi Hugarte **217**
Victor S. Petrone

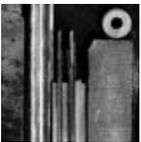
Homenaje a Renzo Pi Hugarte **225**
Carla Maria Rita

El problema de la etnicidad en Uruguay (2010:183–188) **227**
Renzo Pi Hugarte

Revelaciones de la Literatura a la Antropología (2007:31–38) **231**
Renzo Pi Hugarte

Santos populares del Uruguay llegados de la Lucania (2000:59–75) **239**
Renzo Pi Hugarte

9



5. Notas, noticias, eventos

Sobre el II Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay y III Jornadas de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS) **259**
Sonnia Romero Gorski y Marcelo Rossal

Comentario sobre conferencia de la Dra. Rosana Guber **261**
por Lydia de Souza, Presidenta de la AUAS

Programa del II Encuentro y III Jornadas **263**

Conferencias **265**
Avi Chomsky

'Expo Aprende Ceibal'. Sobre cognición y aprendizaje situado <i>João Queiroz y Vladimir Korolkoff</i>	269
<i>Tesis de Doctorado:</i> Faltar el aire. Enfermedad Pulmonar Obstructiva Crónica en Uruguay <i>Megan Wainwright, MSc, BA</i>	275
<i>Tesis de Maestría:</i> Arqueología y política. El uso del pasado con fines políticos en la Región del Plata <i>Octavio Nadal</i>	279
<i>Tesis de Maestría:</i> Ser joven y vivir en la calle <i>Virginia Rial</i>	281

1. Editorial





Editorial

Creencia. *Al igual que el conocimiento, la creencia tampoco es una categoría obvia que se refiera a un estado psicológico. En realidad es un artefacto de la distinción entre la construcción y la realidad. Y de este modo, es también algo vinculado a la noción de fetichismo y una acusación que siempre se dirige a los demás.*

Factiche, fetichismo. (...) *en vez de oponer los hechos a los fetiches, y en vez de denunciar que los hechos son en realidad fetiches, lo que se intenta es tomar en serio el papel de los actores en todos los tipos de actividades y, de este modo, terminar con la noción de creencia.*

Glosario. Bruno Latour: 363-365. La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia. 1ª. ed. español 2001, Gedisa, Barcelona..

Tomamos nota de las pertinentes aclaraciones o definiciones que hace B. Latour, las que a su vez, nos recuerdan el análisis de Jean Pouillon sobre el verbo *creer* (En: *La fonction symbolique*. M. Izard, P. Smith, 1979: 51), todo un clásico, que nos llevaba a entender cómo a través de sutilezas del lenguaje, con juegos de preposiciones y de complementos, nos alejamos o nos acercamos de lo que llamamos, por economía evocativa: creencias, religiones y otras variaciones dentro del mismo campo semántico. El problema es interrogarnos sobre lo real y lo representacional. ¿Pero acaso la representación misma no es real? Entonces hay que volver hacia esa propuesta muy seria de B. Latour para “tomar muy en serio a los actores en todos los tipos de actividades”. Esa es, ni más ni menos, la vocación de la investigación antropológica; la búsqueda etnográfica podrá llevarnos a practicar la actividad clasificatoria, haciendo distinciones entre dominios que escapan a la cuestión más cotidiana de usos y costumbres, pero la meta es llegar a registrar acciones, y actores, que construyen en su accionar y en sus discursos, sistemas de creencias o *factiches* ya fuera en torno a ideales, objetos, dioses, plantas con efectos psicoactivos, sistemas de atención y de cura u otros. Observamos cómo los actores, de forma individual o agrupados en colectivos, van en procura de mejores oportunidades, de respuestas, de sensaciones que se diferencian de necesidades funcionales y pedestres. Elevación, comunicación con fuerzas intangibles insistentemente presentes en sistemas agrupados bajo la denominación de ‘religiones’ o religiosidad, incluso de una negación de la necesidad de una religión ya que somos portadores nosotros mismos

de una esencia divina, posibilidad de omnipotencia que no se encuentra solamente encerrada en imaginarios sino también en convicciones científicas, en convicciones humanas. Omnipotencia que se vuelve temible cuando incluye la dominación del otro, el aplastamiento violento de otras convicciones.

La convocatoria temática para el volumen del 2013 del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* se repartió entre lo que ya habíamos establecido como eje principal: *Religiosidad y Creencias como construcciones de sentido individual y colectivo* y el debido homenaje a Renzo Pi Hugarte, cuyo fallecimiento nos sobrecogió a fines del 2012.

14 **Sección Estudios y Ensayos.** Ambas motivaciones se vincularon notoriamente ya que los estudios y docencia de Renzo versaban, en su mayoría, sobre esos temas, aspecto que destaca en detalle artículo que abre la sección (Ari P. Oro y J. Scuro). En un matiz de interpretación teórica muy provocativo conocemos la posibilidad de optimizar aproximaciones gnósticas a través de la amplitud tecnológica del ciberespacio (A. L. Jungblut). Otras prácticas rituales que nos llegan desde regiones amazónicas nos enfrentan a la novedad del culto del Santo Daime e integración de la ayahuasca al círculo de iniciación y prácticas; tres jóvenes investigadores uruguayos se concertaron para presentar resultados de sus estudios de posgrado (I. Apud, V. S. Petrone, J. Scuro). En Brasil la medicina oficial a la vez que se afirma en su espacio también debe admitir otros agentes de cura, proceso de consolidación pero también de cuestionamiento de una convicción sobre el propio poder como medicina oficial (L. Porto). Un lugar sobre la costa oceánica en Uruguay, cabo Polonio, sitio “alejado del mundo” convoca nuevos residentes que vienen en busca de comuniones con lo natural y lo espiritual (M. Chouhy). Investigadores uruguayos van hacia diferentes destinos en búsqueda del conocimiento, con la certeza o la esperanza de encontrar mejores oportunidades (A. Buti). En movimiento similar emigran muchas personas desde países latinoamericanos para trabajar en España y aunque las mujeres estén muy representadas en esa deslocalización, son poco visibles para los medios locales que siguen sus propias lógicas o convicciones de género (L. Pontes). Una travesía transoceánica en el sentido inverso nos trajo a un joven investigador italiano que no ha dejado de analizar e interrogarse cómo hacer etnografía sobre el horror de la violencia sobre las personas durante la dictadura uruguaya, sobre la continuidad de una vida “normal” desde la materialidad de los recuerdos, (L. D’Orsi).

La **Sección Avances de Investigación** como es habitual retoma los mismos ejes desde otras posiciones, como anuncios de líneas que se profundizarán, que ya pueden proponer resultados o que reclaman mayor tiempo para registros y análisis.

A través de la comparación, surgen condiciones históricas de la producción de géneros, de escrituras (R. Tani y O. Nadal). El trabajo de campo, consulta de archivos, de estadísticas y de álbumes de fotografías, van conformando una preocupante actualidad de pueblos casi vacíos que décadas atrás tuvieron sus actores, sus historias (L. Matta). Consumos de sustancias psicoactivas sumen en un sueño de abandono de reglas a cientos de jóvenes, y no tan jóvenes, en barrios montevidéanos. Es objeto de investigación de equipo especializado en el tema (G. Albano, L. Castelli, E. Martínez, M. Rossal). De verdaderos abandonos y violencias familiares nos hablan jóvenes que tienen como casi única oportunidad de encontrar vínculos, tal vez con efectos

de reparación y de resiliencia, en la internación en un centro de atención o acogida (E. Martínez). El viaje hacia el mundo imaginario realmente creado por prácticas de drogadicción tiene la contracara de búsqueda del retorno, camino lleno de dificultades pero no imposible (G. Albano). La certeza sobre un único paradigma médico oficial va auto-convenciéndose de la necesidad de incluir otros abordajes que no necesariamente obligan a renunciar a la medicina, o a la vocación de curar. Es objeto de investigación del programa especializado en antropología y salud (S. Romero).

La **Sección Dossier** fue reservada para homenaje y recordación de Renzo Pi Hugarte. En ese marco, resulta imprescindible acercarse a una sustanciosa trayectoria de vida, que lo llevó por estudios, militancia, exilio, investigaciones, docencia y publicaciones en una obra que mereció difusión y reconocimiento, (A. Rico, Decano de la FHCE). Los vínculos académicos de Renzo trascendieron el país y la región; notoriamente estableció lazos con instituciones y colegas italianos, que lo recordaron con respeto y afecto (C.M. Rita). En sus cursos generó lealtades de estudiantes, hoy egresados y profesionales, que tuvieron el cuidado de guardar anécdotas y notas para compartir ahora en esta construcción recordatoria (V. S. Petrone).

A continuación de los homenajes reseñados, va una selección de textos que incluyen el capítulo que Renzo aportó al libro de Carla Maria Rita, publicado en Roma, (2010), más dos artículos publicados en el Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, en el primer volumen, en el año 2000, Santos populares del Uruguay llegados de la Lucania y a mediados de la serie, en el año 2007, Revelaciones de la Literatura a la Antropología, un texto poco difundido donde revela su gusto y conocimiento también del mundo de las Letras. Es simbólicamente una forma de remitir al compromiso sin reservas que Renzo mantuvo con esta publicación especializada, integrando el consejo de Redacción, aportando estudios y ensayos de indudable interés, algunos con audacia de argumentación y polémica. Vale recordar aquí que Renzo Pi, junto a Daniel Vidart, fueron nombrados por la Junta Departamental, Ciudadanos Ilustres de la Ciudad de Montevideo, hecho que quedó también consignado en el Anuario (2007).

El *Dossier* se abre y se cierra con imágenes de momentos, testimonios de la participación activa de Renzo en la vida académica. Primera imagen: Renzo, disertando durante las Jornadas de Religión, memoria, política y Ciudadanía en el Río de la Plata, en la FHCE, (fotografía de M. Gutierrez, 2010). Última imagen: Renzo, la noche de la presentación del Anuario 2012 en la Sala Julio Castro, en la Biblioteca Nacional, (fotografía de Manuela Aldabe).

La **Sección Notas, Noticias, Eventos**, se compone de una breve Noticia sobre el II Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay y III Jornadas de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS), evento que tuvo lugar entre el 15 y 17 de noviembre de 2012 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Presidenta de la AUAS, reseña la conferencia de la Dra. Rosana Guber (IDES, Buenos Aires) dictada en ese mismo marco. La reproducción de la programación completa permite apreciar la variedad y cantidad de temas, grupos de trabajo y mesas, que se congregaron en el evento.

La profesora Avi Chomski del Salem State College, USA, tuvo la gentileza de enviarnos reflexiones de su autoría, a propósito de su estadía montevideana, donde estuvo brindando conferencias y curso de posgrado. El profesor Joao Queiroz, de la Universidad de Juiz de Fora, Río de Janeiro, quien ha venido en varias oportunidades

a dictar seminarios en la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE, mantiene vínculos con la UdelaR y otras instituciones de Uruguay. Junto con V. Korolkoff de Facultad de Psicología hicieron aportes sobre el Programa Ceibal, en evento del 29 y 30 de noviembre de 2012, Montevideo.

En las últimas páginas damos cabida a noticias sobre titulación de posgrados:

Doctorado. Megan Wainwright defendió y obtuvo su título de Doctora en Antropología Médica, por la Universidad de Durham, UK. Megan eligió hacer su trabajo de campo (sobre EPOCs) en Uruguay; durante su estadía se vinculó con el Programa de Antropología y Salud, FHCE

Maestría. Octavio Nadal defendió y obtuvo su título de Magister en el Programa de Maestría en Humanidades, Opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE, Montevideo. Publica síntesis del tema, *Arqueología y política. El uso del pasado con fines políticos en la Región del Plata*.

Maestría. Virginia Rial defendió y obtuvo el título de Magister en el Programa de Maestría en Humanidades, Opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE, Montevideo. Publica síntesis del tema *Ser joven y vivir en la calle*.

Aspectos formales a destacar

Para la edición 2013 del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* recibimos trabajos de una variedad significativa de investigadores nacionales y extranjeros, de formación reconocida o en vías de consolidación. Consideramos importante abrir oportunidades a jóvenes que buscan con responsabilidad académica vías de ingreso al ejercicio del campo disciplinar antropológico. Por ello aceptamos evaluar la publicación de trabajos, de estudiantes avanzados y que refieran a investigaciones curriculares en curso.

Reiteramos que la publicación anual se encuentra abierta a investigadores residentes en el país y en el exterior, así como a extranjeros que en el año hayan realizado destacados aportes, dictado cursos, conferencias, o lleven adelante estudios antropológicos *en y sobre* el Uruguay. Aceptamos asimismo contribuciones de investigadores extranjeros que aborden temas con potencial de interés teórico, metodológico y de actualidad. Observamos que cada vez más colegas extranjeros se interesan en publicar en nuestro anuario. Como publicación especializada y arbitrada damos la bienvenida a los diferentes aportes, apreciando la importancia académica de mantener intercambios de mutuo interés con instituciones y colegas.

El Anuario en **formato papel** mantiene su diseño tradicional de tapa, con reproducción completa de una obra de arte en colores originales y reproducciones en blanco y negro que anuncian o separan las Secciones. Cada año invitamos a un artista nacional; es una forma de asociar artes plásticas con temas antropológicos. En este volumen 2013 elegimos la serie “BYBLOS” del artista Adolfo Sayago, por su propia calidad artística y porque la unidad de esa obra evoca magistralmente el trabajo vinculado con el mundo de los libros. Otra forma más de recordar a Renzo Pi Hugarte, quien vivió rodeado de libros, hojeando enciclopedias, recorriendo bibliotecas.

* * *

La **versión electrónica** del anuario se publica entera y de una sola vez, cuando el volumen se encuentra completamente diagramado. Se ubica en el sitio de UNESCO-Montevideo, con el apoyo del Programa de Ciencias Sociales y Humanas.

La publicación cuenta con la **licencia de Creative Commons (cc-by)** que protege contenidos en el libre acceso (versión electrónica) así como distribución comercial (versión en papel).

I.- El Consejo de Redacción mantiene simbólicamente en su lugar fundacional a Renzo Pi Hugarte. La integración de dicho Consejo seguirá reflejando vínculos y compromisos académicos de relevancia.

La **Editora** y el **Asistente de Edición** gestionan todo lo referente a contribuciones, envío y recepción de evaluaciones, comunicaciones con autores, coordinación con traductores, diagramador, selección del artista que va a ilustrar el volumen; realizan la revisión de la totalidad del material y coordinan decisiones a tomar junto con la editorial y la imprenta. Este año agradecemos la disposición de J. A. Nadruz para calificarse en curso brindado por LATINDEX-Uruguay, lo que nos permitirá actualizar el uso de software para revistas científicas

II.- El Anuario cuenta con cinco Secciones que siempre componen el índice:

1.- Editorial.- 2.- Estudios y Ensayos.- 3.- Avances de investigación.- 4.-Dossier.- 5.- Notas, noticias,

Arbitrajes y control de calidad

Se someten a arbitraje –en doble ciego– los artículos que figuran en la Sección 2; asimismo los trabajos de la Sección 3.- Avances de investigación, ya fueron evaluados, incluso financiados en otras instancias; todo lo que se consigna en las secciones 4 y 5 proviene de actividades académicas debidamente avaladas.

La totalidad del material pasa por la revisión de la editora, del asistente de edición, contando con el respaldo del Consejo de Redacción. El producto logrado nos alienta siempre a seguir convocando colaboraciones, en una línea de apertura hacia temas que sin estar localizados dentro del territorio nacional nos aportan visiones y líneas de actualización.

Agradecimientos

Agradecemos los aportes de todos/as los/las autores/as, de los/las evaluadores/as y de los traductores, J. M. Fustes italiano-español, J. Pérez Roche español-inglés.

El anuario como objeto-libro viene valorizado por la diagramación tradicional y profesional de J. Fraga y por la colaboración del artista Adolfo Sayago.

Agradecemos el apoyo del programa SHS de UNESCO para la versión electrónica, a la Editorial Nordan-Comunidad para el formato papel. Y para este volumen en especial, el apoyo del Sr. Decano de la FHCE.

Sonnia Romero Gorski
Editora

Instituto de Antropología – FHCE
Montevideo, abril 2013



Normas de Publicación

Se encuentran definidas de forma estable las Secciones que componen el índice: 1. *Editorial*, 2. *Estudios y Ensayos*, 3. *Avances de investigación*, 4. *Dossier*, 5. *Notas, noticias, eventos*.

Los artículos sometidos a lectura arbitrada por pares, en sistema “doble ciego”, van en la Sección 2 dedicada a *Estudios y Ensayos*. La normativa para esta sección es la siguiente: los artículos no podrán superar los 50.000 caracteres (aproximadamente 20 páginas, en cuerpo 12 e interlineado sencillo), incluyendo la bibliografía. También deben contar con resumen en español de hasta 250 palabras (1500 caracteres, aprox.) y cinco palabras clave, y título, resumen y palabras clave en inglés.

19

Las pautas a seguir para la bibliografía en todos los casos son:

Si es título de libro:

Alzugarat Alfredo, 2007. *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*, Montevideo, Trilce.

Si es título de capítulo de libro:

Carrquiry Margarita, 2010. “Identidad y literatura en el Uruguay”, in Rita Carla Maria, a cura di, *Un Paese che cambia. Saggi antropologici sull’Uruguay tra memoria e attualità*, pp. 137-162, Roma, Cisu.

Si es título de artículo en revista:

O’Donnell, Guillermo, 2000. “Teoría democrática y política comparada”, *Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales*, Volumen 39, N° 156, IDES, Buenos Aires, enero-marzo, pp. 519-570

Si está tomado de la web:

Engels, F. “Contribución al problema de la vivienda” (de las Obras Escogidas, de Marx y Engels, tomo 3, pp. 314-396), disponible en: <http://www.nouvelleage.org/eng001.pdf>

Las fotos, dibujos o mapas deben venir en archivo separado, con una resolución mínima de 250 píxeles por pulgada. Se admiten notas al pie de página. Las citas dentro del texto, incluyendo material publicado en Internet, tienen que llevar la referencia del autor, fecha y página, debiendo figurar los datos completos en la bibliografía al final.

Se aceptan trabajos en formato de artículos de carácter original, con preferencia que versen sobre la temática de la convocatoria, en idioma español, portugués. Publicamos asimismo artículos traducidos y textos breves en otro idioma si la comprensión no plantea mayores problemas.

Los autores deberán enviar en un pie de página sus datos personales y profesionales: nombre de la institución, función que desempeña, teléfono, dirección y e-mail.

Las notas deberán ir a pie de página, nunca al final.

Las referencias bibliográficas dentro del cuerpo del texto deben aparecer con el siguiente formato: Apellido del autor-año de edición-página. Ejemplo: (Bourdieu, 1995: 57).

Los trabajos recibidos serán remitidos a evaluadores externos designados por el Comité Editorial. El proceso de evaluación es anónimo para ambas partes y tiene una duración de 30 días.

En caso de que el Comité Editorial no dé respuesta a los autores pasados dos meses de haber entregado el artículo, éstos tienen el derecho de retirarlo, previa comunicación a los editores.

Una vez que el artículo sea aprobado por el evaluador, la decisión será comunicada a los autores para su publicación. A partir de ese momento, los autores tienen 20 días para hacer los cambios necesarios y no podrán, sin autorización del Comité Editorial, presentar los artículos a otras publicaciones. Los trabajos son publicados gratuitamente y cada autor recibe, sin cargo, dos ejemplares del Anuario. Por acuerdo con la editorial no se cobran derechos de autor.

El Comité Editorial se reserva el derecho a hacer correcciones de estilo que estime pertinentes.

El envío de trabajos significará la aceptación de las precedentes normas y condiciones de publicación por parte de los autores.

La convocatoria para el Anuario 2014 se difundirá a partir del **15 de setiembre hasta el 30 de noviembre de 2013**. Consultas, contacto y recepción de los artículos: **anuarioantropologia@gmail.com**

2. Estudios y Ensayos

A. P. Oro y J. Scuro; A. L. Jungblut; I. Apud, V. S. Petrone y J. Scuro; L. Porto; M. Chouhy; A. Buti Sierra; L. Pontes; L. D'Orsi





El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay

THE CONTRIBUTION OF RENZO PI HUGARTE TO THE STUDIES OF RELIGIOUS TRANSNATIONALIZATION BETWEEN BRAZIL AND URUGUAY

Ari Pedro Oro

Profesor titular en Antropología Social. PPGAS, Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS), Porto Alegre, Brasil. arioro@uol.com.br

Juan Scuro

Doctorando en Antropología Social. PPGAS, Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS), Porto Alegre, Brasil. juanscuro@gmail.com

23

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 1/03/2013

RESUMEN

El objetivo de este texto es retomar las contribuciones teóricas y etnográficas de Renzo Pi Hugarte acerca de la religión, más específicamente de las religiones de origen brasilero en el contexto de transnacionalización religiosa.

Este aporte fue de gran importancia a lo largo de la década de 1990. En esta área, Pi Hugarte fue un pionero abriendo posibilidades a nuevas investigaciones e investigadores, como lo demuestra el desarrollo actual de esta línea de investigación en el Uruguay.

El texto se concentra en la lectura que hacemos del aporte de Pi Hugarte en la especificidad de su comprensión de los segmentos religiosos “afro-brasileros”, denominado por él como “cultos de posesión”, y “neopentecostal”, ambos formando parte del campo de la religiosidad popular, área de estudio en la que es significativo el aporte del autor revisitado. El texto muestra la importancia de la obra de Pi Hugarte para comprender los procesos de legitimación de estos segmentos religiosos en el Uruguay, sus conflictos internos y sus relaciones con los países vecinos, muy especialmente con Brasil y aun más con el Estado de Río Grande del Sur.

La frontera que une y separa al Estado Uruguayo y al brasilero de Río Grande del Sur ha sido objeto de análisis del antropólogo uruguayo entendida como área de influencias recíprocas.

Palabras clave: Renzo Pi Hugarte, Uruguay, Cultos de Posesión, Neopentecostalismo, Transnacionalización religiosa

ABSTRACT

The aim of this text is to retake theoretical and ethnographic contributions of Renzo Pi Hugarte about religion, more specifically of the religions of Brazilian origin in the context of religious transnationalization. This contribution was of great importance throughout the 1990s. In this area, Pi Hugarte was a pioneer opening up possibilities for new research and researchers, as evidenced by the current development of this line of research in Uruguay. The text focuses on our reading of the contribution of Pi Hugarte in the specificity of their understanding of religious segments “Afro-Brazilian” and “neopentecostal”, the first called by him as “possession cults” and both part of the field of popular religion, where the contribution of Pi Hugarte is significant. The text shows the importance of the work of Pi Hugarte to understand the processes of legitimation of these religious segments in Uruguay, its internal conflicts and its relations with neighboring countries, especially Brazil and even more with the state of Rio Grande do Sul. The border that unites and separates Uruguay and the Brazilian state of Rio Grande do Sul has been analyzed by the Uruguayan anthropologist understanding it as reciprocal influences area.

Key words: Renzo Pi Hugarte, Uruguay, Possession Cults, Neopentecostalism, Religious Transnationalization

Introducción

En este artículo re-visitamos una parte de la amplia y diversa obra de nuestro amigo y profesor Renzo Pi Hugarte. Nos referimos a su aporte en el estudio de las diferentes manifestaciones de la “religiosidad popular”¹, más específicamente, en las expresiones de esta índole provenientes del Brasil.

Centraremos nuestro análisis en lo que consideramos un aporte significativo del estudio de Renzo Pi Hugarte, es decir, lo que refiere al abordaje de segmentos religiosos que fueron alcanzando visibilidad pública en el Uruguay, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado y muy especialmente en las décadas de 1970, 1980 y 1990, provenientes, en su amplia mayoría, del Brasil. Estos segmentos religiosos son el “afro-brasilero” y el “neo-pentecostal”, siendo que el primero fue el que más tiempo y tinta demandó al antropólogo.

Debemos en gran medida a Pi Hugarte la posibilidad de abordar antropológicamente este aspecto de lo social en el Uruguay, y más importante aun, de iniciar una línea de investigación en un área de estudios tan particular y relativamente marginalizada en el contexto de la Universidad de la República, al interior de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y en el seno del Instituto de Ciencias Antropológicas. De

1. Renzo Pi Hugarte no utiliza esta expresión en un sentido de “clase” sino “para aludir a un tipo de experiencia religiosa que se caracteriza por la incesante búsqueda de milagros que están relacionados con los problemas de la vida corriente (...) Todas esas modalidades de expresión religiosa se distinguen por la acentuada emotividad de sus ceremonias” (Pi Hugarte, 1998, 13-14) Entre ellas incluye al catolicismo popular y el catolicismo carismático, el neopentecostalismo, y los cultos de posesión, es decir, Umbanda Cruzada y Umbanda Blanca, Quimbanda, Batuque y Candomblé.

este modo, es muy legítimo y significativo que este número del Anuario haya alentado a proponer trabajos sobre lo religioso y creencias, así como textos sobre la obra de quien fuera destacado antropólogo uruguayo.

I. El aporte de Renzo Pi Hugarte en la comprensión de las religiones afro-brasileras en el Uruguay

Más que “afro-brasileras” Pi Hugarte denominaba al conjunto de prácticas religiosas de este segmento como “cultos de posesión”, pues es esto lo que, según él, caracteriza y define a este tipo de manifestaciones religiosas. Es el hecho de alcanzar estados de trance donde se “incorporan” diferentes entidades (tanto africanas como americanas) lo que singulariza a este tipo de prácticas. Y más específicamente, para el caso de una de estas religiones incluidas en la denominación “afro-brasileras”, la Umbanda, Renzo² fue explícito en la necesidad de eliminar el prefijo “afro”. Como afirmaba en 1991:

parece más preciso y adecuado suprimir en la actualidad el prefijo ‘afro’ al hacer referencia a la Umbanda, ya que en su configuración presente y como consecuencia del complejo proceso de sincretismo, los elementos que pueden considerarse sin duda africanos, han perdido peso, por lo que en gran medida resultan más quiméricos que históricos. Unir los cultos Umbanda con la idea de la persistencia de culturas africanas y de que su práctica implica una manifestación propia de los negros, más allá de que revela una concepción racista de la cultura, vuelve imposible entender por qué en el presente estos cultos muestran una vigencia, un desarrollo y un vigor que ni remotamente tuvieron cuando existía la esclavitud. Por ese camino no se puede comprender por qué una inmensa cantidad de adeptos no son negros y ni siquiera mulatos; tampoco resulta entonces posible explicar por qué estos cultos se han difundido hacia ámbitos geográficos en donde los descendientes de africanos han sido y son una pequeña minoría, como los países del Plata. (1991:36-37)

25

Esta cita sintetiza varias dimensiones presentes en la temática de estudio, siendo la más evidente la relacionada a la cuestión racial. Sin embargo, dejando a un lado la problemática estrictamente racial, lo que observamos en la afirmación de Pi Hugarte es su preocupación con una característica intrínseca a cualquier expresión religiosa, es decir, su dinamismo y su continuo proceso de expansión y modificación. Es en este tipo de análisis que vemos en Renzo un aporte pionero en lo que actualmente viene siendo estudiado como transnacionalización religiosa. El concepto de transnacionalización entra en los análisis de Renzo más avanzada la década de 1990, sin embargo, observamos desde sus primeros trabajos el análisis de esta temática, aunque no necesariamente empleando este término. Es decir, Pi Hugarte tuvo la sensibilidad para captar una característica fundamental de la dinámica del campo afro-religioso y pentecostal, a saber, los flujos y movimientos de desplazamientos transfronterizos que desarrollaban estas religiones en los países del cono-sur. Volveremos sobre este punto más adelante.

La propuesta analítica de “americanizar” la Umbanda es coherente con su visión de los procesos de expansión religiosa hacia otros contextos culturales como siendo fuertemente localizadas y adaptadas. Así, por ejemplo, Renzo afirmaba que,

2. Al llamarlo por su nombre y no por el apellido, nos reportamos a la manera informal a través de la cual todos nos dirigíamos normalmente con el antropólogo, ya que era la forma en que a él le gustaba ser llamado.

la Umbanda del Uruguay no es del todo idéntica a la Umbanda del Brasil y que tampoco el batuque portoalegrense es aquí exactamente lo que es en su lugar de origen. Las adaptaciones se notan en los contenidos mítico-ideológicos y en las manifestaciones litúrgicas de todos los cultos y puede preverse que en los tiempos venideros se asistirá a la aparición de formas uruguayas propias de los mismos, aunque no alcancen a desdibujar se naturaleza original (Pi Hugarte, 1993b:130)

En varios de sus textos dedicados a este segmento de expresiones religiosas Pi Hugarte trae un escenario de gran relevancia para el conocimiento de los procesos de llegada de estas “nuevas” formas de manifestar la religiosidad en el contexto uruguayo.

En el texto anteriormente citado, de 1991, titulado “Los espíritus pertinaces. Cultos de posesión en América: alcances teóricos y comprobaciones empíricas”, se identifica una preocupación del autor por historiar los procesos de expansión de este tipo de cultos por América y esboza lo que continuará siendo de gran relevancia para el caso uruguayo: observar los procesos de constitución de casas de culto en el Uruguay, aspectos que serán retomados más adelante en textos como “Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay” (1993b) o “Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay” (1995) y más tarde en “Los cultos de posesión en Uruguay” (1998).

Siguiendo las argumentaciones de Pi Hugarte sería más “fiel” a su propia terminología pensar en términos de “cultos de posesión” en sentido amplio para todas las expresiones religiosas con influencia de las tradiciones africanas y, como él mismo remarcaba la distinción, de la Umbanda. Del punto de vista de la expansión de estas manifestaciones religiosas Renzo afirmaba:

26

De los cultos brasileños expresivos de las tradiciones africanas, el que mayor difusión ha tenido es el Candomblé bahiano, principalmente el de “nación” queto. Ni el Xangó de Recife ni el tambor-de-mina de Maranhão han conocido hasta el presente otra expansión que territorialmente exceda el marco de los Estados vecinos. El batuque portoalegrense se ha introducido en Montevideo y un poco menos en Buenos Aires, siguiendo el proceso de implantación de la Umbanda cruzada en estas ciudades.” (1991:23)

Y en continuidad con estos procesos de expansión,

El desarrollo de la Umbanda hacia el interior del Estado de Río Grande del Sur, tuvo lugar en la década de los años 50; una década más tarde alcanzaba Montevideo y en los comienzos de la década de los 70 –según lo pudimos comprobar- aparecía en Asunción del Paraguay (...) La consolidación de los cultos considerados –Umbanda blanca, Umbanda cruzada, quimbanda y batuque- en Montevideo y Buenos Aires, es ya de la década de los 80. (1991:28-29)

De estos cultos de tradición africana implantados en Brasil (pero no únicamente allí) Pi Hugarte esboza un proceso de expansión y modificación en tres etapas o momentos diferenciados³. Un primer momento estaría marcado por el predominio de la

3. Estos “momentos” descritos por Pi Hugarte coinciden de cierta forma con las tres principales tendencias al interior de las religiones afro-brasileras. La primera de estas tendencias estaría marcada por la presencia de elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos y simbólicos de las tradiciones *Banto*, y sobre todo *jêje-nagô*, siendo expresiones religiosas de esta tradición los denominados Candomblé de Bahia, Xangô de Recife, Tambor de Mina de Maranhão y Batuque de Río Grande del Sur. Estas denominaciones caracterizan por el culto a los Orishas. Una segunda tendencia religiosa afro-brasilera gira en torno al culto a los Exus y Pombagiras, siendo ejemplos de este tipo de cultos las prácticas de Macumba, Línea Cruzada y Quimbanda. Por otra parte, una tercera tendencia se identifica con el culto a los “Pretos Velhos” (espíritus de negros) y “Caboclos” (espíritus de indios) siendo la Umbanda su mayor exponente (Oro, 1993).

tradición dahomeyano-nigeriana, esto es, con gran aporte de poblaciones *ewe* o *jeje*, *fon* y *yoruba* o *nagó*, provenientes de los actuales territorios de Togo, Benin (antigua Dahomey) y Nigeria, grupos de “preponderancia numérica en las poblaciones esclavas a partir de mediados del siglo XIX” (1991:7). Por otra parte existió gran aporte de grupos del tronco lingüístico *bantú*, provenientes de los actuales territorios del Congo, Zaire, Angola y Mozambique. Estos aportes dieron lugar, entre otras cosas, a los Candomblés de Bahía, el Vodú haitiano, a la Casa de Minas en Maranhão, etc.

Un segundo momento es el surgimiento, ya entrada la segunda década del siglo XX, de la Umbanda, lo que Pi Hugarte identifica como “declinación de la tradición africana”. Con gran influencia del kardedismo surge en Río de Janeiro una expresión religiosa que tiende a un “blaqueamiento” de sus prácticas rituales y mitológicas. Ejemplos de este proceso son el abandono del sacrificio de animales, del toque de tambor, de las vestimentas coloridas de los Orishas (adopción de uniforme blanco), así como el empleo de la lengua portuguesa para rendir culto a sus entidades. Las principales entidades a las que se rinde culto en esta modalidad religiosa son los “caboclos” y los “pretos velhos”.

Un tercer momento de estas tradiciones estaría marcado por un proceso de re-africanización, visible en expresiones como la llamada Línea Cruzada o Quimbanda, es decir, los cultos a Exus e Pombagiras. Es esta última la que Pi Hugarte identifica como siendo la más practicada en el Uruguay, así como ocurre en Rio Grande do Sul últimamente (Oro, 2012).

I.1. Renzo Pi Hugarte observa, describe y analiza el surgimiento de “terreras” en Uruguay

27

Hacia la primera mitad de la década de 1990, Renzo ya nos había aportado varias descripciones etnográficas en torno al surgimiento de los primeros centros de culto en Uruguay y esboza análisis posibles para la comprensión de este fenómeno.

Era entonces “reciente” la consolidación en el Uruguay de cultos de posesión, según él: Umbanda (blanca y cruzada), Quimbanda, Batuque y Candomblé.

Como mostramos, fue hacia finales de la década de 1950 que la Umbanda alcanzó el extremo sur del Brasil, llegando a sus fronteras con el Uruguay en las ciudades de Livramento y Quarai. Para la década siguiente, como enseña Pi Hugarte, existían en Montevideo varios *terreiros* aunque pocos se dedicaban a la Umbanda. Renzo afirma que el mayor crecimiento de estas casas de culto se produjo en la década siguiente, en tiempo de dictadura, alcanzando su consolidación hacia la década de 1980 y su expansión al interior del Uruguay ya entrada la década de 1990, como lo muestra, por ejemplo, la apertura de las primeras casas en Piriápolis y Colonia (Pi Hugarte, 1993b).

Aunque el crecimiento de la Umbanda se expresara en las épocas mencionadas, Renzo identifica que el primer templo de esta religión en Montevideo data de 1942, incluso antes de su “llegada” a la frontera. Este *terreiro* fue liderado por María Teresa Freitas de Betencourt, nacida en Livramento en 1923 (:72). Otra destacada pionera que llegó a Montevideo “con el deliberado propósito de instruir y aprontar futuros jefes de terreras, ha sido Hipólita Osorio Lima (Mãe Teta de Oxalá) quien continúa dirigiendo un templo sumamente conocido en la ciudad de Livramento”⁴ (:73). Por el lado del

4. Las palabras de Pi Hugarte son de 1993 cuando todavía vivía Mãe Teta, quien falleció en 1998.

Batuque, Renzo destaca el importante papel de João de Bara, de Porto Alegre, en el proceso de inserción de esta religión en el Uruguay. Él fue, por ejemplo, quien preparó a Mãe Teta en Nación e indicó a ésta que preparase hijos en Umbanda Cruzada. Muchos hijos de Nación con *terreiros* en Montevideo fueron “aprontados” por João de Bará (:75). Continuando con el aporte de datos sobre estas primeras casas de religión en el Uruguay, Renzo identifica ahora, también hacia la década de 1960, la fundación por parte del pai Beto de Oxossi (Alberto Farías), del “primer templo de Umbanda Blanca en Montevideo, aún existente en el barrio céntrico de La Aguada, y que responde a la denominación “Centro Espiritual San Sebastián” (:76). Y en la década siguiente, “se abrió en Montevideo la primera casa de candomblé, el “Ilé de Abaluaíé”, liderada por el pai Félix de Abaluaíé (Félix Spinelli) (:77).

Hacia el final del texto de Renzo al que venimos haciendo referencia, el autor destaca una modalidad particular de estas expresiones religiosas cultivada en Montevideo por el pai Armando de Oxalá Mozo (Armando Ayala) denominada Exú Alto. Esta modalidad caracterizada por el uso de costosos trajes, champagne, tabacos finos con boquilla y otra serie de aspectos descriptivos a los que Renzo nos acostumbró a oír y leer, habría sido introducida por la mãe portoalegrense Yeda de Ogún. Es esto lo que Renzo nos transmite como siendo afirmaciones provenientes del campo umbandista y agrega que “Los hijos del pai Armando lo han adoptado y así se ha impuesto también en algunas terreras de Buenos Aires” (:78).

28

Al introducir la figura de Armando Ayala, Pi Hugarte abre un campo de entrecruzamientos temáticos en torno a los procesos de visibilidad y legitimación de estas expresiones religiosas, lo que, dicho de otro modo, es desde larga data objeto de estudio en cuanto relación entre “religión” y “espacio público”. En este sentido, Renzo destaca de Armando Ayala su presencia mediática, notas, radio, televisión y organización de festivales. Sin embargo, quizás lo más significativo en relación a la temática “religión y espacio público” que Renzo destaca en la figura de Armando Ayala es el impulso del religioso en relación a la erección de un monumento a Yemanjá en la Rambla de la Playa Ramírez de la ciudad de Montevideo. En este proceso de reconocimiento público y de ingreso de pais y mães en estratos sociales “más altos”, Pi Hugarte destaca la importancia de Armando de Oxalá Mozo, Rodolfo de Xangó (Rodolfo Silva Sansberro) o Walter de Oxum (Walter Ferreira Silva), así como el destacado papel público de la mãe Lola (María Dolores Sosa).

Dando continuidad al análisis del proceso de conocimiento público de cultos de posesión en el Uruguay, Renzo se vale de sus observaciones de campo para elaborar interpretaciones acerca de los mecanismos a través de los cuales estas expresiones religiosas alcanzan el territorio Uruguayo. Digamos que el conjunto de los textos de Pi Hugarte relacionados a esta temática intentan dar cuenta de tres preguntas implícitas en sus abordajes: ¿qué es lo que “llega”?, ¿cómo llega? y ¿adonde llega?

Respecto a la primera pregunta podríamos decir, con Pi Hugarte, que lo que llegan son expresiones de religiosidad popular, más específicamente, “cultos de posesión” y “empresas de cura divina”⁵, como veremos más adelante para el caso del neo-pentecostalismo. En el caso de los cultos de posesión se trata de prácticas religiosas con gran contenido mítico-práctico proveniente de diferentes tradiciones africanas, reelaboradas en diferentes contextos (geográficos e históricos) del Brasil y de las cuales Renzo

5. Término utilizado por Duglas Monteiro (1979) para caracterizar aspectos del pentecostalismo que definiera como neopentecostalismo (Oro, 1992).

aporta descripciones y lectura. Al realizar sus propias observaciones y dialogar con quienes previamente hicieran sus aportes sobre el tema es elaborada una mirada sobre cómo llegan, es decir, a los mecanismos de expansión propios al segmento religioso en estudio. Así, por ejemplo, “el notable crecimiento experimentado por los cultos de posesión en Uruguay, no ha sido el resultado de ninguna empresa misionera que se hubiera cumplido con esmero, más allá de que se pueda destacar la significación de algunos personajes a los que se reconoce como los primeros que los practicaron en este país” (1995:87). En esta afirmación radica una característica propia del proceso de expansión de estas expresiones religiosas y a partir de las cuales la idea de transnacionalización se construye (Capone, 2010).

Es entonces a través de “aprontes” y viajes de personas concretas, principalmente entre el territorio uruguayo y el de Río Grande del Sur, que se produce un continuo crecimiento de casas de culto y todo lo que en torno a ellas “aparece”, sean objetos materiales puestos en circulación o expectativas de quienes comienzan a acercarse a las nuevas formas de religiosidad.

Pi Hugarte identifica elementos que aportan a la interpretación de este proceso en dos direcciones. Por un lado lo relacionado al contexto socio-político-económico local, esto es, un proceso de pauperización social producto de la dictadura y posterior. A su vez, una coyuntura “global” de “reencantamiento del mundo” o sea, de búsqueda de explicaciones “no racionales” para los acontecimientos de la vida cotidiana, contribuyen a que los “milagros” sean buscados con ansia. Considerando estas dos dimensiones Renzo argumenta que los campos de cultos de posesión y neo-pentecostal crecen juntos, pues se complementan al ofrecer soluciones mágico-religiosas (Pi Hugarte, 1995). Si bien pueden observarse aspectos semejantes en ambos campos, no lo son, según Renzo, en lo que refiere a los mecanismos de expansión, pues los cultos “afro” se caracterizarían por una escasa institucionalización, al tiempo que el segmento neo-pentecostal se presenta fuertemente institucionalizado (Pi Hugarte, 1995).

En ambos casos, Renzo identifica el destacado papel de la frontera uruguaya con el estado de Río Grande del Sur en estos procesos de expansión religiosa. Respecto al crecimiento de los cultos de posesión en Uruguay se hace imposible prever hasta cuándo y dónde crecerán, sin embargo, Renzo ya colocaba por aquellos años la posibilidad de estar alcanzando un tope máximo en aquel momento.

Lo que efectivamente se comprueba es que,

no cabe duda que la difusión en este medio de los cultos de posesión ha modificado la cultura nacional. A partir de este dato de la realidad, es preciso averiguar si paralelamente también el sistema de valores ha experimentado cambios, si éstos se han orientado a la reafirmación de las tendencias igualitarias en materia de creencias y de la tolerancia –como parecía insinuarse- o si por el contrario, han crecido las posiciones contrarias, por lo menos, en algunos sectores sociales. Por cierto que ambas cosas podrían ocurrir simultáneamente. (1995:96)

Veamos lo que sucede en el campo pentecostal para retomar, al final de este artículo, algunos elementos hasta aquí presentados.

II. El aporte en el campo pentecostal

Otro segmento religioso de gran importancia y destacada presencia en el Uruguay, proveniente principal pero no únicamente del Brasil, ha sido el pentecostalismo y el

denominado “neo-pentecostalismo”, es decir, un tipo de pentecostalismo que comienza a hacerse visible a partir de la década de 1960 y muy especialmente en las décadas de 1970 y 1980. En el Uruguay este tipo de manifestación religiosa comienza a ser visible a partir de la reapertura democrática de mediados de la década de 1980.

En Brasil el pentecostalismo llega inmediatamente después de su surgimiento en los Estados Unidos, en 1906, siendo históricamente las iglesias “Congregação Cristã do Brasil”, fundada en 1910, “Assembléia de Deus”, de 1911, y “Igreja do Evangelho Quadrangular”, de 1930, de las más importantes.

Las más representativas iglesias brasileñas neo-pentecostales son: Iglesia Dios es Amor, fundada en 1962, Iglesia Universal del Reino de Dios, de 1977, Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, de 1980, Iglesia Renacer en Cristo, de 1986 e Iglesia Mundial del Poder de Dios, de 1998.

Las iglesias Dios es Amor y Universal del Reino de Dios han sido principal objeto de análisis en el Uruguay. La iglesia Dios es Amor fue objeto de estudio desde los albores de la década de 1990. Resultados de este proyecto de investigación iniciado por Renzo Pi Hugarte han sido, por ejemplo, una publicación de 1992 sobre esta iglesia así como la motivación de estudiantes de la época por continuar investigándola. Es importante destacar que la mayoría de las observaciones hechas veinte años atrás por Pi Hugarte sobre la iglesia Dios es Amor continúan válidas hasta hoy.

Dios es Amor, fundada y liderada por el misionero David Martins Miranda, surgió como escisión de la iglesia Pentecostal “Brasil para Cristo” fundada por Manuel de Mello, cuñado de David Miranda.

30 Miranda, según Pi Hugarte (1992:63), se distingue de Mello en la conducción de sus iglesias, principalmente por el hecho de manifestarse contrario a la acción política directa y por un cierto “retorno” a formas más estrictas que su cuñado más “liberal” habría abandonado, básicamente en lo relacionado a la separación de hombres y mujeres dentro de los locales de culto, a la vestimenta femenina (rechazo al uso de ropas de baño, minifaldas, uso de maquillaje, etc.). Según describía Renzo Pi Hugarte, la elevada capacidad comercial de Miranda, así como su gran carisma, son aspectos determinantes en el crecimiento de esta iglesia. En este sentido, uno de los primeros elementos que Pi Hugarte destaca en relación a las estrategias de visibilidad de esta iglesia es el empleo de la radio como forma privilegiada de dar a conocer públicamente los milagros que son producidos entre quienes frecuentan el templo. En la época de publicación del texto al que venimos haciendo referencia (1992), Pi Hugarte y su equipo de colaboradores identificaban la presencia de Dios es Amor en varias emisoras radiales del Brasil, destacándose su programa “La voz de la liberación” difundido, como afirma Pi Hugarte (:64), por unas 600 emisoras brasileñas, además de ser propietaria de otras radios en varios estados de ese país.

Dios es Amor llega al Uruguay en 1986 y una de sus primeras acciones es tramitar la personería jurídica en el Ministerio de Educación y Cultura, “obteniéndola sin mayores dificultades” (:65). La minuciosa descripción que el texto presenta sobre el accionar de esta iglesia en el Uruguay continúa identificando el primer local donde esta institución se alojó en la ciudad de Montevideo, más precisamente en la calle Colonia, entre Río Branco y Convención, en el centro de la capital. Este local sería abandonado por Dios es Amor en 1989 y ocupado (luego de algunos meses de permanecer cerrado) por la recién llegada Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) (Pi Hugarte, 1992:65), cuyo proceso de implantación en el Uruguay fue estudiado por Yamila Rovitto (2006), integrante del equipo de colaboradores ya mencionado. En este mismo momento, Dios es

Amor avanza hacia el interior del Uruguay haciéndose presente en 7 Departamentos, con 21 locales de culto (Pi Hugarte, 1992:65).

Como señala Pi Hugarte, la propaganda radial de esta iglesia en el Uruguay comenzó en 1987, un año después de haberse instalado en el país, contratando un espacio diario en la emisora CX10 en el horario de la madrugada (0 a 7 horas). En 1992 la iglesia utilizaba tres emisoras capitalinas, ellas son CX 14, CX 10 y CX 46⁶. Estos elementos no son marginales tratándose de una iglesia como Dios es Amor, ya que, como señalaba Renzo “la importancia de la utilización de las ondas para la difusión de la iglesia se aprecia también en el hecho reciente de que emisoras de la República Argentina transmiten en los programas de ‘Dios es Amor’ iniciados hace poco tiempo, grabaciones de sesiones de exorcismos, curaciones y testimonios que se efectuaron en Montevideo” (:68).

En lo que refiere a la constitución de la jerarquía de la iglesia, Pi Hugarte señalaba en 1992 que todos los pastores son de origen brasileño, abriendo de esta forma las observaciones hacia el “lugar” que lo brasileño ocupa en estas expresiones religiosas. Del mismo modo en que Renzo llamaba la atención del “prestigio de lo brasileño” en el campo de los cultos de posesión (al menos en un primer momento de consolidación de estos cultos) acontece en el campo neopentecostal donde:

La presencia de lo brasileño se expresa en el uso del lenguaje, los símbolos, la nacionalidad de los Pastores y el lugar de la sede matriz que es donde reside también el principal personaje de ‘Dios es Amor’. Todo esto es una constante para los miembros del grupo de culto. En todos los templos las oraciones que se hacen y la prédica de los pastores, se efectúan mayoritariamente en portugués o en la variedad dialectal conocida como ‘portuñol’ (1992:74)

En relación a “lo brasileño”, y más específicamente al empleo del portugués en cultos pentecostales y afro-brasileros, Pi Hugarte señala que:

Importa recordar que los sectores sociales en los que ‘Dios es Amor’ logra su mayor inserción, son los mismos en los que sigue actuando con fuerza la Umbanda y otras modalidades religiosas afrobrasileños y en estos cultos el idioma de comunicación con las fuerzas superiores es el portugués en su expresión popular. Es posible entonces que así como en otras condiciones y épocas el latín retuvo el prestigio de lengua sagrada más allá de la comprensión que del mismo tuviera la feligresía, en este caso el portugués sea considerado como una lengua especialmente apta para entablar comunicación con la divinidad (Ibid.).

Otros elementos de “lo brasileño” también se destacan en las descripciones de Renzo, como por ejemplo, la presencia de la bandera de ese país en los templos de Dios es Amor “en simétrica oposición con una enseña uruguaya” (:75), aspecto éste que se repite en los *terreiros* de Umbanda, como también se señalaba en observación etnográfica en Montevideo (Oro, 1999). Renzo destaca la relación con “lo brasileño” por parte de los niveles superiores de la jerarquía de la iglesia, como los ya mencionados pastores, en su totalidad brasileños en aquella época. En definitiva, estas observaciones nos devuelven a lo esbozado anteriormente en relación a los procesos de transnacio-

6. El uso que esta iglesia hacía de las emisoras de radio mencionadas, en la época de publicación del artículo, superaba, como describe Pi Hugarte, las 15 horas de transmisión. Como el mismo autor menciona, los portavoces de la iglesia afirmaban la voluntad de alcanzar las 24 horas de transmisión de sus programas.

nalización religiosa de los cuales Renzo estaba particularmente ocupado en la primera mitad de la década de 1990.

“La iglesia Pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay” (Pi Hugarte, 1992), texto al cual nos venimos refiriendo tiene entonces por objetivo un carácter descriptivo de diversos aspectos de esta iglesia. En el texto son descritas observaciones relacionadas a la práctica ritual, el espacio de los templos, la importancia del dinero como motor de la propia iglesia y por lo tanto, como forma de continuar “salvando” a las personas. Sobre este mismo aspecto del papel del dinero, podemos observar como parte de los avances de investigación que se estaban llevando adelante en la época, una publicación de Nicolás Guigou (integrante del equipo de colaboradores ya mencionado) titulada, justamente, “El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay” (1993). En ese texto se esboza un abordaje posible para pensar el valor del dinero dentro de las relaciones que se establecen en el campo pentecostal. Guigou plantea un “pecado original” del pentecostalismo que estaría caracterizado por una “profanación de lo sagrado”. Como contrapartida, existiría un proceso de sacralización de un elemento “profano”, en este caso, el dinero. Así, por ejemplo, afirmaba Guigou: “La naturaleza profana del dinero comienza a habitar en la sacralidad de Dios, de Jesucristo; la sanidad requiere de la mediación de la Iglesia y ésta para mantenerse, del dinero de los fieles. El dinero deviene en el vehículo material para la lucha contra Satán, el demonio y los males de esta tierra” (Guigou, 1993:139).

32 Volviendo al texto de Pi Hugarte, se hace mención al hecho de ocupar las entidades afro-brasileras espacios de lo demoníaco y de cuya salvación depende la acción del Espíritu Santo. Pi Hugarte afirma que en esta iglesia no prima el abordaje de cuestiones teológicas por parte de los fieles y sí una relación directa de solución de problemas y obtención de milagros. Se enfatiza en la cuestión de ciertas normas de comportamiento, tanto dentro como fuera del templo y se esbozan las posibles buenas relaciones que existirían entre la iglesia Dios es Amor y la Iglesia Universal del Reino de Dios. El valor del dinero en este tipo de iglesias, o mejor dicho, en los abordajes que de ellas se hacen, ocupa un destacado lugar y el texto de Renzo no es la excepción. Vimos que este aspecto llama la atención de quienes han observado a este segmento religioso. Así como los ya mencionados textos de Pi Hugarte (1992) y de Guigou (1993), también para el caso brasileiro se ha llamado la atención del lugar del dinero (Oro, 1999) en este segmento religioso y se abre un debate en torno a las cuestiones éticas que se plantean. Como no podía ser de otra forma, las controversias son grandes y existe amplitud de posiciones académicas en relación a la temática, posturas que oscilan desde la necesidad de intervención estatal en este tipo de prácticas, hasta las que entienden que ningún aspecto ético está siendo quebrantado, “O êxito econômico das empresas religiosas neopentecostais encontra legitimação ideológica na Teologia da Prosperidade, que também incentiva o progresso econômico dos seus fiéis” (Oro, 2002:208). Las diversas lecturas de esta Teología de la Prosperidad son presentadas y se identifican “duas lógicas culturais diferenciadas: de um lado, as exigências monetárias de instituições que não tem como ocultar o seu caráter empresarial e, de outro, indivíduos que representam o dinheiro como uma mediação sacrificial e priorizam a dimensão vertical do mundo” (Oro, idem:210).

Sin entrar en la especificidad de este debate, trajimos estos aportes sobre la temática para identificar trayectos recorridos, los cuales Renzo Pi Hugarte estaba identificando y transitando.

III. Fronteras, permeabilidad, dinámica

Hemos visto que buena parte de la mirada de Pi Hugarte en relación a lo religioso estuvo destinada a expresiones de este orden que modifican, producen efectos, en el conjunto de la sociedad uruguaya. Estas alteridades que arriban al Uruguay llaman la atención del antropólogo que pone en práctica sus estrategias etnográficas con el objetivo de comprender los movimientos simbólico-prácticos accionados.

Como vimos, Pi Hugarte focaliza su atención en estas “nuevas” expresiones religiosas en el Uruguay provenientes del Brasil, y más específicamente, del austral estado de Río Grande del Sur. Con su característico abordaje histórico-antropológico, hace visible una vez más la especificidad de la(s) frontera(s) (no sólo geográfica), entre el actual territorio uruguayo y el de Río Grande del Sur. Históricamente han sido territorios de influencias recíprocas donde se han desarrollado sociabilidades de alianzas y rupturas permanentes en función de las coyunturas económicas y políticas de ambos territorios. Como Pi Hugarte llama la atención, estos dinamismos están presentes desde épocas remotas, representadas, por ejemplo, por los diversos tránsitos de tribus de cazadores-recolectores y, posteriormente, en el contexto de las disputas de las grandes potencias imperiales, por misioneros jesuitas, gauchos, militares etc. (Pi Hugarte, 1993c). Las alternancias entre tiempos de paz y guerra provocaron sistemáticamente flujos de personas en varios sentidos, provocando una amplia circulación o “préstamos culturales recíprocos” (Ibid.:123).

Aunque estas influencias sean recíprocas, Pi Hugarte llamaba la atención respecto a un proceso reciente de continua influencia de Río Grande del Sur en el Uruguay, muy especialmente a través de uno de sus más globalizados “productos de exportación”, esto es, religión, religiones.

33

Al observar estas alteridades presentes en el contexto uruguayo podríamos decir que son los siguientes los puntos que se destacan de los análisis de Pi Hugarte: a) Son expresiones de “religiosidad popular”; b) modifican la “cultura” local; c) se observan sus lógicas conflictivas propias, tanto internas a cada campo específico, entre ellos, y entre ellos y el conjunto de la nación que los recibe; d- son manifestaciones religiosas provenientes del Brasil y más específicamente de Río Grande del Sur, que “conquistán” primero la frontera, luego la capital y luego se dispersan por el interior del Uruguay y e) son identificados los mecanismos propios de expansión, con sus semejanzas y diferencias pero entendiendo ambos segmentos (afro-brasilero y neo-pentecostal) como complementarios en relación a la oferta religiosa.

En relación a los mecanismos de expansión observamos en Pi Hugarte la incorporación del término transnacionalización como herramienta analítica y su lectura del mismo. Así, expresaba Renzo:

Retomando a questão da transnacionalização da religião no Uruguai, podemos dizer que a variada oferta religiosa existente neste país no momento não tem sido o resultado do enorme desenvolvimento que nos últimos anos têm tido os meios de comunicação, o motor principal de fenômeno que se chamou de globalização (apresento aqui outros sentidos do termo que, a rigor, fazem referência a políticas, atos e conseqüências que há pouco tempo atrás denominava-se imperialismo) (1997:211).

Y continúa afirmando el antropólogo uruguayo,

a presença no Uruguai de expressões religiosas surgidas no Brasil não é o resultado de globalização alguma: tem como causa a crescente influência do Rio Grande do Sul

sobre este país o que certamente expressa o maior peso demográfico daquele estado, e, também, seu desenvolvimento econômico. Naturalmente que essa influência também se exerce especialmente nas zonas de fronteira –pela penetração no território uruguaio dos canais de televisão brasileiros. No entanto, vale a pena repeti-lo, não tem sido este o mecanismo mediante o qual as novas formas religiosas têm se implantado no Uruguai (1997:212).

Por lo tanto, la transnacionalización religiosa, que en los últimos años ha sido objeto de estudios etnográficos y teóricos (por ejemplo, Grimson, 2003; Frigerio, 2012; Alves, 2011; De Bem, 2012, Scuro, 2012; Argyriadis, Capone, Della Torre y Mary 2012; Oro, Steil, Rickli, 2012) no escapó de la mirada atenta y perspicaz de Pi Hugarte. Aunque no lo haya profundizado, el antropólogo uruguayo llamó la atención para aspectos que más tarde fueron bastante desarrollados por los científicos sociales que se ocuparon de estos temas, comenzando por la noción de permeabilidad de la frontera, o sea, su condición de espacio de intercambios económicos y culturales y no solamente una línea demarcatoria de territorios nacionales. Pi Hugarte también percibió que la transnacionalización religiosa es hecha de negociaciones, tensiones y conflictos que inciden no solamente sobre lo religioso sino también sobre otros aspectos de la vida social. En fin, el antropólogo uruguayo también notó que la dinámica de la transnacionalización religiosa se realiza, como regla, mediante la construcción de redes sociales, personalizadas o institucionales, para cuya operacionalización, general pero no necesariamente, participan los medios de comunicación en masa, como destacó en la cita arriba.

El legado de Renzo Pi Hugarte

34

Como decíamos en el inicio de este artículo, el objetivo del mismo fue centrarse en una especificidad del aporte científico de Renzo Pi Hugarte. Del conjunto de su obra privilegiamos aquella que trata sobre el campo de lo religioso, y más específicamente, sobre su estudio en torno a segmentos religiosos que arriban al Uruguay a partir de la segunda mitad del siglo pasado, mucho más significativamente en sus últimas tres décadas, provenientes, principalmente, del Brasil. Es en el entendimiento de ver en esta especificidad su aporte quizá más significativo tanto para el área de estudios de lo religioso en particular, como en la creación de un impulso muy grande hacia la consolidación de la antropología en el Uruguay. Así, por ejemplo, obras anteriores a las que tratamos aquí o dirigidas hacia otros espacios de estudio no fueron consideradas específicamente, aunque, evidentemente, forman parte de su trayectoria y están presentes en sus narrativas, tanto orales como escritas. No “El legado de los inmigrantes” sino su propio legado a la antropología uruguaya en cuanto incentivador de una línea de investigación que hoy se afirma en el Uruguay, en parte, como vimos, gracias a su propia iniciativa y a la de quienes la continúan. Renzo Pi Hugarte, como tantas veces ha narrado, se “encontró” (de cierta forma) con la antropología al frecuentar los cursos que Darcy Ribeiro impartía en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República, luego que este se exiliara en el Uruguay tras el golpe de Estado de 1964 en Brasil. Algunos años después le tocaría el turno de exilarse al propio Renzo, lo que lo llevó a lugares y encuentros distantes, amplios y diversos. En su retorno al Uruguay, ya reestablecida la democracia (veinte años después de su encuentro con Darcy Ribeiro), y con nuevos horizontes, el antropólogo uruguayo se encuentra con una realidad que lo sorprende y motiva a estudiar. No por acaso, es abundante la literatura de fines de la década de 1980 e inicio de los años 1990 en relación a las nuevas opciones religiosas

que conquistaban el Uruguay. Así, Renzo iniciaba una línea de investigación, rodeándose de alumnos que incentivaba y apoyaba para que participaran de ella. Por eso, más allá de su propia contribución personal como antropólogo atento y creativo, su legado continuó en sus estudiantes, algunos de ellos siendo hoy destacados profesores e investigadores que llevan adelante los temas de investigación lanzados por el maestro. Finalmente, y no menos importante, otro legado de Pi Hugarte reposa en su constante preocupación en defender, en la academia y fuera de ella, las minorías religiosas que luchaban y todavía luchan por encontrar su espacio de aceptación en la sociedad uruguaya. Así, no por acaso la desaparición de Pi Hugarte conmovió no solamente al medio universitario uruguayo y latino-americano sino que también fue bastante sentido en el medio afro-religioso uruguayo, donde Pi Hugarte siempre aparecía en señal de lealtad y reconocimiento de su legitimidad social y simbólica.

Bibliografía

- Alves, Daniel, 2011. *Conectados pelo Espírito. Redes de contato e influencia entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina*. Porto Alegre. Tese de Doutorado, UFRGS/PPGAS.
- Argyriadis, K. Capone, S. Della Torre, R. Mary, A. (Orgs), 2012. *Transnationalisation religieuse des Suds: Afrique, Europe, Amériques*, Louvain, Academia-L'harmattan / IRD / CIESAS.
- De Bem, Daniel Francisco, 2012. *Tecendo o axé: uma abordagem sobre a atual transnacionalização afro-religiosa para os países do Cone Sul*. Porto Alegre. Tesis de Doctorado, UFRGS/PPGAS.
- Capone, Stefania, 2010. *Religions 'en migration': de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale*. Autrepard (56), pp. 235-259
- Frigerio, Alejandro, 2012. *A transnacionalização como um fluxo religioso na fronteira e campo social: Umbanda e Batuque na Argentina*. Paper apresentado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, PUC/SP, 2-7 de julho de 2012.
- Grimson, Alejandro, 2003. *La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa.
- Guigou, Nicolás, 1993. "El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay". En: *Sociedad y Religión*. N°10/11. Buenos Aires.
- Monteiro, Douglas T., 1979. "Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular". Em: VALLE, E. e QUEIROZ, J. J. (Org). *A cultura do povo*. Cortez Ed. EDUC, São Paulo.
- Oro, Ari Pedro, 2012. "O atual campo afro-religioso gaúcho". In: *Civitas*. Porto Alegre, PUC/RS. N. 3 (no prelo). s
- _____. 2002-2003. "Neopentecostalismo: dinheiro e magia". En: Romero, Sonia (Org.). *Antropologia Social y Cultural en Uruguay*. N°3, Montevideo.
- _____. 1999. "Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata". *Vozes*. Petrópolis.
- _____. 1993. "As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação". En: *Cadernos de Antropologia*, n°10, Porto Alegre.
- _____. 1992. "Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro". *Cadernos de Antropologia*, n° 9, Porto Alegre.
- _____. 1992. (Org.) "Neo-pentecostalismo". *Cadernos de Antropologia*, n° 9, Porto Alegre.
- Oro, Ari Pedro. Steil, Carlos Alberto e Rickli, Joao (orgs), 2012. *Transnacionalização religiosa. Fluxos e redes*. São Paulo, Ed. Terceiro mundo.

- Pi Hugarte, Renzo, 1998. *Los cultos de posesión en Uruguay* (Org.). EBO, Montevideo.
- _____. 1997. “Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai”. En: Oro, Ari e Steil, Carlos (Orgs.). *Globalização e Religião*. Vozes, Petropolis.
- _____. 1995. “Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay”. En: *Horizontes Antropológicos*, nº3. Porto Alegre.
- _____. 1993a. “Los estudios sobre religión en Uruguay”. En: Frigerio, A. (Org.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- _____. 1993b. “Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay”. *Cadernos de Antropologia*, Nº10, Porto Alegre.
- _____. 1993c. “Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: Umbanda y Pentecostalismo en el Uruguay”. En: Fonseca, Claudia (Org.). *Fronteiras da Cultura*. UFRGS, Porto Alegre.
- _____. 1992. “La iglesia Pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay”. *Cadernos de antropologia*, nº 9, Porto Alegre.
- _____. 1992. “Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: desarrollo y estudios”. En: *Sociedad y Religión*. Nº9, Buenos Aires.
- _____. 1991. *Los espíritus pertinaces. Cultos de posesión en América: alcances teóricos y comprobaciones empíricas*. Papeles de trabajo. FHCE.
- Rovitto, Yamila, 2006. *A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas*. Tesis de maestria en Antropología Social. PPGAS, UFRGS. Porto Alegre.
- Scuro, Juan, 2012. *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Tesis de maestria en Antropología Social. PPGAS, UFRGS. Porto Alegre



Autodivinización maquina: ensayo sobre el gnosticismo ciberespacial de nuestros días

SELFDIVINE MACHINE: PAPER ABOUT THE CYBERSPACE GNOSTICISM
OF OUR DAYS

Airton Luiz Jungblut

Profesor e investigador del Programa de Postgrado en Ciencias Sociales de PUCRS, Brasil. Investiga sobre religión e Internet. Jungblut.ez@terra.com.br

37

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 20/03/2013

RESUMEN

Se denomina genéricamente como “gnosis” al tipo de postura religiosa propuesta por distintas doctrinas a lo largo de la historia humana que proclaman que tenemos dentro de nosotros una esencia divina olvidada, pero que quiere y puede ser rescatada. Somos dioses, enseñan las doctrinas gnósticas, solo necesitamos descubrir el proceso que nos conduce de vuelta a la conciencia plena de este estado y al usufructo completo de los poderes que le conciernen. Actualmente, en el llamado “ciberespacio”, se asiste, como atestiguan muchos de sus entusiastas defensores (y hasta mismo sus detractores), a una cierta ansia gnóstica de ser, o de volver a ser, omnipotente, omnisciente, omnipresente. Eso partiría de la potenciación maquina del sujeto posibilitada por esa tecnología informático-comunicacional. Este artículo evalúa el valor heurístico de la idea de “gnosis”, como metáfora, para la comprensión de los significados de emergencia del ciberespacio.

Palabras clave: Ciberespacio; Gnosis; Empoderamiento individual.

ABSTRACT

It is generically referred as “gnosis” to the type of religious posture proposed by different doctrines throughout the human history that proclames that we have inside ourselves a forgotten divine essence, but wants and can be rescued. We are gods, as the gnostic doctrines teach, we just need to discover the process which leads us back to the full conscience of that state and the complete usufruct of the powers that are involved. Currently, in the so called “cyberspace”, you attend, as testified by many of its enthusiastic defenders (and even its detractors), to a cer-

tain gnostic desire to be, or to get to be again, almighty, omniscient, omnipresent. That would start from the machine strengthening of the subject facilitated by this informatic-communication technology. This article evaluates the heuristic value of the “gnosis” idea, as a metaphor, for the comprehension of the meanings of the cyberspace emergency.

Key words: Cyberspace; Gnosis; individual strengthening.

El establecimiento de relaciones, objetivas o metafóricas, entre tecnología maquina y lo sobrenatural (religión y/o magia) es algo muy recurrente en la historia del Occidente, no constituyendo, por tanto, ninguna novedad. En el proceso mismo de desarrollo de las máquinas como instrumentos de potenciación humana, que acompaña a la revolución industrial, muchas veces se las miraron con la desconfianza propia de aquellos que piensan estar tratando con entes del “más allá”. Como sofisticados instrumentos y herramientas a servicio de la producción optimizada, ellas mágicamente ocultan de los sentidos humanos el esfuerzo necesario a la labor (Cf. Arendt, 2001:137). ¿No habrá sido por alguna percepción algo encantada de la naturaleza de las máquinas que los *luddistas* las atacaban tan furiosamente en el siglo XIX, como si fueran verdaderos demonios?

Esa percepción encantada de las máquinas, en la mayoría de las veces, es tan sólo el enfrentamiento, posible en ciertos contextos históricos, de la inexplicabilidad de lo nuevo que ellas instituyen. Y como ellas nunca dejan de sorprender, muchos buscan comprenderlas a través de recursos cognitivos que pueden encontrarse en lo profundo de los sótanos culturales, es decir, en los imaginarios mágico-religiosos, mitos, miedos, supersticiones. Recursos intelectuales que siempre están disponibles en culturas que, como la nuestra, rehúyen ceder al desencantamiento técnico científico que acompaña a la modernidad. Percepciones así, mayormente, requieren ejercicios cognitivos animados por lo que Marshall Sahlins llama “mitopraxis”, entendido como la capacidad de comprender un evento actual desde estructuras míticas que integran un determinado esquema simbólico establecido, de larga duración histórica. Producida la cognición, esas estructuras míticas se constriñen a modificarse para acoger a la nueva comprensión (Sahlins, 1999: 172-194). Eso ocurre, según el autor, por la “posibilidad del presente de llegar a trascender al pasado y al mismo tiempo permanecerle fiel” (ídem, p.189).

El análisis de la relación entre el maquina ciberespacio¹ emergido a través de Internet y la teodicea gnóstica, pretendido en este ensayo, sólo puede hacerse por medio de una actitud cognitiva semejante a esa. No se trata, por supuesto, de buscar explicaciones mágico-religiosas para la existencia y funcionamiento del aparato maquina que posibilita al ciberespacio, sino de utilizar metafóricamente algunos aspectos míticos de la teodicea gnóstica como instrumentos heurísticos, quizás útiles, para prospectar analógicamente algunos de los principios que animan el ciberespacio. En concordancia

1. Pierre Lévy define “ciberespacio” como: “...el espacio de comunicación abierto por la interconexión mundial de las computadoras y de las memorias de las computadoras. Esa definición incluye al conjunto de los sistemas de comunicación electrónicos (ahí incluidos los conjuntos de red hertzianas y telefónicas clásicas), en la medida que transmiten informaciones provenientes de fuentes digitales o destinadas a la digitalización. Insisto en la codificación digital, puesto que ella condiciona el carácter plástico, fluido, calculable con precisión y tratable en tiempo real, hipertextual, interactivo y, resumiendo, virtual de la información que es, según me parece, la marca distintiva del ciberespacio. Ese nuevo medio tiene la vocación de poner en sinergia e interfaz a todos los dispositivos de creación de información, grabación, comunicación y simulación. La perspectiva de la digitalización general de las informaciones, probablemente hará al ciberespacio el principal canal de comunicación y soporte de memoria de la humanidad a partir del próximo siglo.”(Lévy, 1999: 92-93)

con la afirmación de Luiz Eduardo Soares de que “la razón necesita de la imaginación y de la erótica de la interrogación para fecundar a la recepción y realizar su potencia comunicativa” (Soares, 1994: 233) se trata aquí de hacer un juego de contrastes metafóricos entre los aspectos “graves y banales, profundos y cotidianos” (ídem, p.243) que caracterizan alternadamente a la teodicea gnóstica y los usos del ciberespacio, indagando en las imágenes que surgen en ese juego de espejos, algo desconectados, respecto a sus potencias heurísticas.

En relación a esas estrategias analíticas, sin embargo, existen autores que recomiendan precauciones para evitarse caídas en “trampas epistemológicas”. Erick Felinto llama nuestra atención, por ejemplo, sobre algunos de los riesgos de comparar “fenómenos distantes en el tiempo y/o espacio, buscando encontrar semejanzas en cada detalle”, algo que puede llevar a olvidar la “singularidad histórico-cultural peculiar a cada fenómeno” (Felinto, 2005: 59). Otro peligro que ese autor apunta atañe a la suposición de la “suprema unidad del mundo” predicada por la “doctrina de las analogías” lo que, ordinariamente, llevaría el analista a creer que “todo está en todo” imposibilitándole, como consecuencia, la producción de definiciones y recortes de “cualquier fenómeno en su especificidad singular” (ídem, p. 60).

Porque no se desconsideran los riesgos de deformidad representacional que pueden advenir de las estrategias cognitivas adoptadas en este ensayo, es que se adoptarán aquí algunas actitudes epistemológicamente defensivas: la proposición de analogías entre situaciones que satisfagan mínimamente a las exigencias de la comparabilidad; la atención prioritaria para las “lógicas” y “principios de funcionamiento” de lo que será contrapuesto en detrimento de las formas y fórmulas sustanciales que le dan existencia; privilegio insistente, en el análisis, del carácter metafórico de las analogías; rehúsa en asumir aquellas totalidades analógicas que se insinúen artificiales en el confronto entre las partes examinadas.

El gnosticismo

El gnosticismo es un conjunto de creencias religiosas históricamente difusas y desinstitutionalizadas que habrían surgido bajo varias formas en la Antigüedad. Inspiradas en algunas corrientes filosófico-religiosas del paganismo tardío, de la cábala judía, del cristianismo y del sufismo musulmán, el gnosticismo se consideró una peligrosa herejía en los primeros siglos de la era cristiana, y bastante combatido por los primeros sacerdotes de las iglesias cristianas. Habría subsistido subterráneamente en la Edad Media, renacido en la filosofía moderna por medio de las obras de pensadores como Espinoza, Leibnitz, Schelling, y otros, y se revitalizó en movimientos esotéricos más recientes, como la *New Age*.

Básicamente lo que los gnósticos predicán es la liberación del “yo” del cautiverio en que se encuentra encerrado, es decir, del cuerpo y del mundo material. Esa liberación ocurre por medio de un conocimiento liberador revelado por la interferencia de un salvador (“un mensajero de la luz”) u obtenido por una postura de negación de este mundo. Ese conocimiento, llamado “gnose”, no es sino el acto de recordar una situación anterior, de comunión completa con Dios, antes de una inmemorial caída en el mundo de la materia. Todo ser humano, en verdad, sería una parte fragmentada de Dios en forma de una “centella divina”. Recuperar el recuerdo de esa unidad perdida es, entonces, reasumir mitológicamente una divinidad perdida en la caída y se traduce simbólicamente en un viaje del alma más allá del mundo de la materia. Para los gnósti-

cos, según Rosalie Pereira, el objetivo último es reconocerse “como parte de la esencia divina y liberarse de la parte material que aprisiona la luz” (Pereira, 2002: 189). Y una vez se alcance a esa libertad, “el intelecto se convierte en potencia y entra en Dios, ‘puesto que ese es el fin bienaventurado para los que poseen el conocimiento: hacerse Dios’ ([Poimandres]² I, § 26).” (Pereira, 2002: 191).

Subyace en la mayor parte de las distintas formulaciones de esa teodicea un dualismo que opone el mundo terreno (el aquí y ahora) al más allá (el universo trascendente). Al mundo terrenal, lo describen los gnósticos como un mundo esencialmente malo donde ocurre, sin que se sepa porque, un ciclo indefinido de nacimiento y muerte, en donde sus habitantes se encuentran sometidos a las constricciones de la materia que es identificada simbólicamente con las tinieblas. Sin embargo, el mundo opuesto a este, se presenta como “la verdad” por excelencia, como el “universo de la vida, que es perenne, inmutable e incorruptible; es espiritual, inaccesible a los sentidos y sin límites”. Ese mundo está definido por el concepto de “luz” y en él reinaría la armonía (Zilles, 1997: 111).

Ante tal dualismo los gnósticos pueden adoptar dos tipos de posicionamientos. El primero de ellos se constituye en una postura trascendente, manifestada a través de un “anticosmismo” que rehúsa radicalmente a ese mundo, devaluando las sensorialidades que lo revelan. Según la lógica que anima esa posición, como ese mundo no es sino un cautiverio, una prisión materialista del alma, el único esfuerzo humano válido es la búsqueda de la trascendencia entendida como la fuga de este mundo. No hay nada productivo para hacer aquí sino tramar la huida.

40

Ya en la segunda posición se tiene una postura menos trascendente, donde se defiende una relación más armoniosa con el mundo envolvente. Se trata de una postura donde el hombre es llamado a “reflexionar sobre el *logos* inmanente al cosmos para llegar, por medio del pensamiento, hasta la razón universal.” (Pereira, 2002: 196). Así, el mundo material que nos envuelve, aprisiona y mantiene lejos de la luz, no es rechazado como malo e inútil, sino como algo que nos ayudaría a comprender la razón última de las cosas, Dios. La fascinación por el cosmos exterior al planeta, por ejemplo, fue la materia que ha animado a muchas investigaciones gnósticas de esta naturaleza en el pasado:

“Sometidos al *logos* ordenador, los astros apuntan hacia la posibilidad de conocer la razón universal. Esta, al no poderse aprender con la percepción sensible, podría ser conocida sólo por analogía, y el mundo pasaría a servir de instrumento para alcanzar a su creador.” (Pereira, 2002: 196).

Así pues, es ese gnosticismo inmanentista que interesa para uso el heurístico en nuestro examen del ciberespacio. Interesa sobre todo esa búsqueda ordinaria del yo, en el interior de la mundanidad, por su esencia divina, la gnosis liberadora y la restauración de la unidad cósmica con Dios. Si el mundo que el adepto al gnosticismo tiene ante sí ofreciera como llave reveladora de los elementos lógicos que explican su esencia divina, su acción en el mundo se hace esperanzada y así podemos, quizás, verlo aquí y allá intentando, objetiva o subjetivamente, restaurar su divinidad.

Además, el gnosticismo que aquí se tomará como una matriz mitológica a ser analógicamente contrapuesto al ciberespacio, necesita ser metafóricamente circunscripto en un campo básico de referencias contemporáneas y, en ese sentido, nos vienen en

2. “Poimandres” es uno de los libros fundamentales del Hermetismo, una de las formulaciones del gnosticismo clásico.

ayuda dos autores, Otávio Velho y Haroldo Bloom, concedores de la actualidad de la gnosis y de su capacidad heurística para explicar muchas de las sensaciones objetivas y subjetivas del sujeto actual.

La gnosis, según Otávio Velho, se manifiesta difusamente por todas partes, tiende a emerger “de manera salvaje e innovadora” así como un “producto de un ‘espíritu de época’” que se estaría engendrando en el mundo contemporáneo (Velho, 1998: 47). El amplio cuadro que Velho avizora de las distintas manifestaciones actuales de la gnosis y que le autoriza a hacer ese diagnóstico es, en gran parte, suministrado por las consideraciones de Harold Bloom. Según ese autor, que trata específicamente del paisaje cultural norteamericano, el gnosticismo estaría entañado, sin que sea visible para la mayoría, en el interior de prácticamente todas las formas de religión americanas. Aquí está el cuadro que describe el autor:

“...el gnosticismo está vivo y pasa bien (quizás no tan bien) en nuestro país, y no sólo en las parodias de la Nueva Era (...). Nuestros gnosticismos auténticos se hallan esparcidos por dondequiera que nuestros caudillos republicanos sudistas o del Oeste hagan culto (...) y donde más que templos mormones y Primeras Iglesias Batistas perforan los cielos. Nuestra Religión Americana, de fabricación casera u ostensivamente católica romana y protestante dominante, es más un amalgama gnóstico que un tipo europeo de cristianismo histórico y doctrinal, no obstante muchos pocos puedan verlo, o quizás la mayoría no quiera ver. Algunos asustados curas católicos (...) tomaron conciencia de su peligro, y un puñado de ministros protestantes ahora comprende que su neo ortodoxia está cediendo a un neo gnosticismo populista. Pero las grandes manifestaciones trascienden a las iglesias, y son mucho mayores hasta que las legiones de compañeros de viaje de la Nueva Era. Nuestras industrias en desenfundado florecimiento de culto a los ángeles, ‘experiencias de casi muerte’ y astrología – redes de adivinación de sueños - son versiones en masa de un gnosticismo adulterado o travestido.” (Bloom, 1996: 32)

41

La situación que describe Bloom parece que no se limita exclusivamente al campo religioso norteamericano, puesto que es posible asistir a cuadro semejante en Brasil, siendo detectado por algunos observadores, por ejemplo, en el interior de las religiones tradicionales cristianas (catolicismo, protestantismo histórico, pentecostalismo, etc.), en las nuevas religiones esotéricas de la “Nueva Era” y también por toda la sociedad de un modo general. Se puede, también, notar sus lógicas siendo absorbidas por la literatura de autoayuda (Rudiger, 1996), por las terapias psi, por algunas cosmovisiones que animan al ideario ecologista (Campbel, 1997: 14-16), por técnicas motivacionales para administradores, etc.

La diseminación de la gnosis de característica inmanentista, o de una “teodicea oriental” (idem, p. 5-9) – términos que, en esencia, nombran a una misma tendencia que se vive hoy de búsqueda de una receta para la “auto-deificación” en este mundo - puede también identificarse en las percepciones de muchos observadores del ciberespacio. Peter Lamborn Wilson, uno de esos observadores, dijo, cierta vez, que, si quisiéramos oír las más maravillosas pláticas gnósticas, sólo necesitamos escuchar a los entusiastas que defienden a la Internet (Wilson, 1996). Estos entusiastas, atentos a un supuesto empoderamiento al que los individuos que utilizan de esa tecnología estarían sujetos, tienden, muchas veces, a percibir una cierta re-divinización del sujeto contemporáneo que allí habita. Alain Finkielkraut, uno de esos entusiastas, así se refiere a ese proceso:

“Gracias a la anulación de la topología, la experiencia humana, demasiado humana, de la vecindad cede lugar a la embriaguez olímpica de una equidistancia universal. El

hombre ya no es más vernacular, sino que es planetario. Su círculo inmediato no es más local, sino digital. Él estaba ligado a un territorio, ahora está conectado a la red y en adelante sólo tiene que hacer autoctonías. La inherencia al mundo era su destino, el espectáculo y el llamamiento del mundo marcan su ascensión a la libertad. Cibernauta y orgulloso de serlo, él abandona la obscena materialidad de las cosas por las delicias infinitas de un espacio insubstancial. Él era geográfico e histórico, y aquí lo tenemos *angélico*, libre, como los ángeles, de las faenas de su vida en la tierra y del orden de la encarnación, dotado como ellos, del don de la ubicuidad y la imponderabilidad.” (Finkielkraut, 1998: 112)

Finkielkraut consigue decir explícitamente en este trozo algo que está entre líneas en muchas descripciones sobre los poderes del individuo en el ciberespacio, el hecho de que estos poderes guardarían en sí una metafórica semejanza con poderes divinos, espirituales, del orden de lo sobrenatural, atribuidos mayormente a seres espirituales en imaginarios o cosmovisiones religiosas.

¿Qué serían, sino poderes en algún sentido “mágicos”, la posibilidad de la ubicuidad ciberespacial, la posibilidad de “vivir otras vidas en esta vida” a través de múltiples y hasta simultáneas identidades experimentadas en la Internet, la posibilidad de ubicar prácticamente cualquier información sobre cualquier asunto en el ciberespacio y hacer maquínicamente operaciones que mentalmente son impracticables o bastante arduas? ¿No serían poderes que cargan en sí una cierta pretensión de hacerse idénticos a aquellos de las divinidades espirituales portadoras de los poderes de omnipresencia, omnipotencia y omnisciencia? ¿Ese individuo que habita el ciberespacio, en fin, no puede verse como alguien que estaría dramatizando una cierta *envidia de Dios*?

42

Referencias a las características gnósticas de las aventuras humanas vividas en ese nuevo territorio socio informacional propiciado por el avasallador crecimiento de la red mundial de computadoras (Internet), a que llamamos ciberespacio, son cada vez más frecuentes como metáforas dilucidadoras de las lógicas que operan allí.

Es el caso, por ejemplo, de la utilización del término “gnosticismo tecnológico”, que Hermínio Martín toma de Victor Ferkis para designar conceptualmente “al casamiento de las realizaciones, proyectos y aspiraciones tecnológicas con los sueños característicamente gnósticos de trascenderse radicalmente a la condición humana” (1996: 172). Este autor ve, así, “una afinidad electiva entre el espíritu de la tecno-ciencia moderna y el *ethos* de este gnosticismo mundanal e inmanentizado (en vez de trascendente, al modo clásico)” (ídem, p.178). Las consideraciones de este sociólogo portugués acabaron por inspirar a Gustavo Lins Ribeiro en la construcción de un paisaje fenoménico al que esa asociación conceptual pueda dirigirse.

“El colapso de la frontera hombre/tecnología, la idea de habitar mundos vibrantes de miles potencialidades, sin peligro, manipulables, cínica y seductoramente a la disposición de los deseos del sujeto, informan tanto a las utopías como a las distopías que hablan de ‘identidades terminales’ (Bukatmam 1993), vida maquínica, vida virtual, donde cuerpos virtuales, robots y cyborgs más evolucionados que los hombres se hacen positiva o negativamente sus maestros (tópicos altamente tematizados por la ciencia ficción contemporánea), manejando universos ascéticos, sin trabajo y dolor, verdaderos paraísos o infiernos hechos posibles gracias a la tecnología con sus diatribes prometeicas. En realidad, en una nueva vuelta a ‘todo lo que es sólido se deshace en el aire’, el deseo de trascender la condición humana, el asco a la viscosidad, fluidos y olores corporales, el gnosticismo tecnológico (Martins 1994), por fin, resplandece con toda fuerza.”(Ribeiro, 2000:196)

Eric Davis, también parece tener en mente un cuadro semejante a ese cuando afirma:

“El gnosticismo se presenta extrañamente resonante como el zeigeist digital y su paradigma de la información. (...) [El] mito gnóstico anticipa los sueños más extremos de mutantes mecánicos y de cowboys del ciberespacio de hoy, especialmente su excitación libertaria para la libertad y la auto-divinización, y su dualístico rechazo a la materia en dirección a las posibilidades incorpóreas de mente.” (Davis, 2004: 97)

Esas percepciones, como está visto, informan acerca de la no-novedad de la utilización del mito gnóstico como metáfora dilucidadora de la moderna tecnología, en general, y del ciberespacio, en particular. Existe ya, por lo tanto, una literatura que viene tratando ese tema hace algún tiempo, pero con alguna economía al detallar las distintas dobladuras del ciberespacio y de los movimientos posibles de sus habitantes, detalles esos deseables para bien fundamentar a la pertinencia de la utilización de ese instrumento heurístico. De una manera general, queda la sensación de una cierta ausencia de aquello que Malinowski llama “la carne y la sangre de la vida real” que “rellenan el esqueleto vacío de las construcciones abstratas” (1976: 33). Algunos de esos “reellenos”, como se verá en adelante, demuestran la fecundidad de esa asociación entre gnosticismo y ciberespacio y atestiguan su potencia dilucidadora.

La cratera del saber: gnosticismo informacional y ciberespacio

El ciberespacio se describe, con mucha frecuencia, como una gigantesca y fantástica “herramienta del conocimiento” que se construye cotidianamente partiendo de una acción al tiempo individual, de cada uno de sus usuarios, y colectiva, como resultado de una acción articulada, aún inconscientemente, de estos usuarios. El término “árbol de conocimientos” como una imagen para designar este aspecto del ciberespacio ha sido popularizado en el medio académico por Pierre Lévy. Este autor comprende que mucho de las formas de tránsito de los individuos por el ciberespacio y de su utilización instituyen una “nueva relación con el saber”, donde “cada miembro de una comunidad puede hacer que toda la diversidad de sus competencias sea reconocida, aún las que no hayan sido validadas por los sistemas escolares y universitarios clásicos” (Lévy, 1999: 177). Las ventajas de este sistema para el saber, en general, y para la optimización de las actuaciones individuales, en particular, parecen incuestionables, según Lévy:

“Al permitir que todos los tipos de dispositivos de aprendizaje desemboquen en una calificación, el dispositivo de los ‘árboles’ permite mejor gerencia de las competencias. De manera complementaria, al evaluar las señales de competencia en tiempo real, la gerencia de las competencias contribuye a validar la calificación. Cada persona que se autodefinió al obtener cierto número de señales de competencia se vuelve, al mismo tiempo, accesible a la red. Ella se encuentra indexada en el espacio de navegación y puede, por consiguiente, ser contactada para intercambios de saberes o demandas de competencias. Una mejora del proceso de calificación posee, por lo tanto, efectos positivos sobre la sociabilidad. Ese instrumento hace visible en tiempo real a la evolución rápida de competencias muy distintas. Al permitir la expresión de la diversidad de las competencias, no restringe los individuos a una profesión o categoría, favoreciendo así al desarrollo personal continuo.” (Lévy, 1999: 179)

Es en función de ese impacto informacional de la Internet, y del ciberespacio por ella posibilitado, que muchos pasaron hoy a hablar de “sociedad de informaciones” como uno de los diagnósticos pertinentes del mundo contemporáneo. Y fue la mirada

en algunas de las prácticas sociales que hacen a la sociedad actual, que llevó al famoso crítico literario Harold Bloom a señalar que en el gnosticismo hay rasgos de una “teoría de la información”. Él hace esa asociación recordando que aquellos *expertos* que dicen cosas como “nuestro futuro económico depende enteramente de la información” están, verdaderamente, diciendo algo que recuerda a los antiguos gnósticos que “negaban a la materia y energía, y optaban, al contrario, por la información por encima de todo” (Bloom, 1996:29).

Lleva razón Bloom, puesto que en varios textos gnósticos clásicos, que se vienen leyendo con mucha creatividad en los días actuales, hay abundantes exaltaciones a la importancia – en algún sentido, sagrada – de la “información”. Un texto gnóstico muy interesante y que se puede traer aquí para bien ilustrar bien eso que es el llamado “Tratado de la Cratera” que integra el *Corpus Hermeticum*, conjunto de obras gnósticas del Hermetismo. En esta obra estaría dicho, según Rosalie Pereira, lo siguiente:

“Dios llenó de intelecto una gran cratera, y todos los que sumergen en ella regresarán a los cielos y a quien envió la cratera. La sumersión en la crátera simboliza la adquisición del conocimiento. En realidad, todos poseen el intelecto, pero sólo algunos conocen la presencia de ese intelecto mediador para el uso del intelecto divino. (...) En el Hermetismo, el intelecto humano es una emanación del intelecto divino. Basta, por lo tanto, ponerlo en acto para escapar de la *heimarméne* [destino cósmico]”. (Pereira, 2002: 190)

Ahora bien, el ciberespacio también se percibe como un sitio en donde el intelecto estaría almacenado y en el que es necesario hundirse para la obtención de una cierta libertad. Las imágenes guardadas en esa metáfora de “cratera” gnóstica están en sintonía estética con el imaginario ciberespacial en su naturaleza de universo informacional a ser penetrado, ser recorrido en el afán de la acumulación ilimitada de un saber libertador.

También el entendimiento del intelecto humano como “emanación” de un “intelecto divino”, trayendo consigo la idea de que las inteligencias particulares son como centellas de una inteligencia superior es muy apropiada para dar cuenta de esa acción constructora del conocimiento en red, individual y colectiva al tiempo, que anima al ciberespacio.

La desnormalización ciberespacial y el libertinaje gnóstico

Es muy común en las personas que se entregan a los placeres de la Internet describir al ciberespacio como peligrosamente seductor debido al hecho de que allí encuentran una libertaria “tierra sin ley”. La imagen que con frecuencia se acciona para sugerir este cuadro de desnormalización generalizada atribuida al ciberespacio es la que lo describe en analogía al “Viejo Oeste” norteamericano del siglo diecinueve. Eso en mucho se debe al uso del término *cowboy* para un invasor de sistemas computadorizados (*hacker*) en el libro de ciencia ficción “Neuromancer”, de William Gibson” (1991), libro que inaugura el término “ciberespacio” para designar al ambiente cibernético de las informaciones de una futurista red global de computadoras.

En este Viejo Oeste cibernético, amplio, culturalmente y legalmente ambiguo, los individuos que por allí transitan se describen como solitarios, independientes, libres. Libertad esta que en muchos casos no dejaría de alimentar tanto a los comportamientos “sociopáticos” de los “malhechores” que quieren vivir virtualmente desvíos imposibles o demasiado peligrosos para la vida *offline*, como también a fomentar experiencias libertarias de “héroes” interesados en colonizar a estas nuevas fronteras todavía no

deterioradas por la codicia monopolista de explotadores inescrupulosos (Ruedenberg; Danet, & Rosenbaum-Tamari, 1995).

Por otro lado, algunos dominios o zonas del ciberespacio merecen analogías con el universo de significados y comportamientos de la infancia o adolescencia particularmente en aquellas características relacionadas a lo lúdico y la resistencia al comportamiento responsable. Se tienen, entonces, zonas que se ven como verdaderos “playgrounds” (Reid, 1991) puesto que permiten a adultos juegos de cambio de identidades, otrora propios de la infancia como, por ejemplo, presentarse como del sexo opuesto en una conversación en un canal de charla (chat) sin que ello tenga mayores consecuencias. Por esa razón es que se describe al ciberespacio como un sitio propio para experimentar, de modo adolescente, actos “libres de consecuencias”, utilizándose una suerte de “moratoria” con la realidad *offline* (Turkle, 1997: 265).

Hay también quienes perciban en el ciberespacio una cierta abolición de la propiedad privada, que allí sólo existe como propiedad intelectual. Ella ocurriría bajo la forma de desconsideración generalizada a los derechos de *copyright*, de la ocultación de créditos, de apropiación desautorizada, etc. Con eso, se tiene un individuo efectivamente poderoso puesto que casi todo lo que hay en el ciberespacio (textos, *software*, fotos y músicas digitalizadas, etc.) es considerado como de todos y, potencialmente, pueden pertenecer aisladamente a cualquiera sin que se tenga que necesariamente pagar por eso o reconocer la existencia de su creador original.³

El ciberespacio, visto de esa manera, parece estructurarse (o ¿desestructurarse?) al gusto gnóstico si se toma en consideración la profunda indiferencia que los adeptos de esa creencia religiosa históricamente manifestaron en relación a los sistemas de valores humanos asumiendo el llamado “antinominalismo gnóstico” (Hoeller, 2005: 36). Según enseña Hans Jonas, como en el gnosticismo existe la devaluación del mundo, por interpretarlo como la prisión del alma, dos posiciones conductuales pueden resultar de ello: el “ascetismo” y el “libertinaje” (Jonas, 2003; 80)⁴.

Ese “libertinaje” gnóstico, que es lo que aquí interesa explorar, como situación metafóricamente análoga a la “irresponsabilidad ciberespacial” ya referida anteriormente, y “fruto de una indiferencia moral de los gnósticos” que se expresaba en “ausencia de una doctrina de la virtud” y de “omisión de los límites morales en la vida real” (Jonas, 2003; 289). La razón de dicha amoralidad gnóstica está en una percepción de que las normas morales ejecutarían en el plan síquico una función restrictiva de la libertad análoga a aquella atribuida al destino cósmico (los constreñimientos materiales de la naturaleza) en el plan físico. (Ídem, p.292) Esa amoralidad era amparada, también, en la percepción de algunos gnósticos clásicos, por la convicción de la no existencia de una comunicación de esferas entre lo terreno y la salvación y entre lo espiritual y la acción mundana. Para estos gnósticos, según Jonas, “del mismo modo que lo terreno no puede participar en la salvación, porque no es capaz de recibirla, así también lo espiritual, es decir, ellos mismos, no pueden recibir corrupción, cualesquiera sean las obras a que se entreguen (Ídem, 290).

Es posible señalar que la desnормatización, la “irresponsabilidad”, la “moratoria” con el mundo *offline*, valorados en muchos cuadrantes del ciberespacio y el “antinomi-

3. Sólo para tenerse una idea de lo real que es esa situación de desprecio a los derechos de propiedad intelectual y autoral en la Internet, según el instituto de investigaciones IPSOS, Brasil ha contabilizado alrededor de 1 billón de downloads ilegales de músicas en 2005. Fuente: Portal WNews/http://wnews.uol.com.br/site/noticias/materia.php?id_secao=4&id_conteudo=5773

4. Ver también: Ullmann, 1996: 130.

nalismo” y el “libertinaje” gnóstico están basados en el mismo desprecio por los constreñimientos morales operantes en la vida real. Tanto en el ciberespacio, entre aquellos que se entregan a practicar placenteramente ilícitos actos “libres de consecuencia”, como entre algunos de aquellos adeptos del gnosticismo que se entregan al “libertinaje”, la libertad valorada es la que promete liberar al hombre de los constreñimientos de las costumbres y moralidades a la inversa de la corriente de formulación ascética, que pretende liberar al hombre de la esclavitud de la sensualidad mundana. El ciberespacio, en definitiva, no es el sitio apropiado para la práctica de las ascesis. Mundanos como los gnósticos libertinos, los individuos que por allí transitan demuestran gusto por una cierta transgresión liberadora.

Lo interesante, además, es señalar operando en esos dos casos de protesta libertaria anti-norma, percepciones que toman como desconectadas dichas realidades. En el caso del antinominalismo gnóstico, como se ha visto, el plan de la existencia terrena aparece desconectado del plan de la salvación – lo que se hace en este mundo no tiene ninguna importancia para la existencia post-salvación – y el plan espiritual, también, está desconectado del plan de la acción mundana. En el caso del ciberespacio, la desconexión que anima a la libertad moral allí existente es entre la existencia *online* y *offline* – lo que se hace en la Internet bajo la protección del anonimato, por ejemplo, en la mayoría de las veces no tiene ninguna consecuencia fuera de ese medio. Son esas desconexiones, estructuralmente análogas, que suplen la seguridad necesaria para aquellas actitudes despreocupadas con la moralidad de la vida real. Porque son mundos estructuralmente desencajados, lo espiritual de lo material y lo *offline* de lo *online*, es que la acción producida en un punto no tiene consecuencia en el otro.

46

El “yo” fragmentado y la autenticidad buscada

La desconexión *online/offline* que anima a la libertad (¿o será “libertinaje?”) ciberespacial produce consecuencias prácticas que merecen, también, atención puesto que permiten prospectar algunas analogías interesantes entre ciberespacio y gnosticismo como es el propósito de este ensayo.

Según lo que observa Judith S. Donath, una cierta disyunción (puesto que no hay una disyunción total) que ocurre entre el mundo *online* y el *offline* hace que el cuerpo no sea más un “ancla” para la identidad individual experimentada en el ciberespacio. En el mundo *offline*, no obstante el “yo” pueda ser complejo y mutable, se tiene un cuerpo equivaliendo a una identidad, pero lo mismo no ocurre en el ciberespacio, donde sus habitantes son difusos pues están libres del “ancla” cuerpo, es decir, donde sus manifestaciones ocurren bajo forma de “información”, algo que no posee “ninguna ley de conservación”. Así, según esta autora, “una única persona puede crear identidades electrónicas múltiples que sólo están unidas en su progenitor común” (Donath, 1998). Se tiene, entonces, en el ciberespacio una situación de libertad absoluta para crear distintos personajes que pueden expresar, según Elizabeth Reid, “alguien que usted no lo es, o ser más usted de lo que normalmente sería aceptable” (Reid, 1991). Se tiene en el ciberespacio, por otro lado, poderes algo “mágicos” que permiten administrar simultáneamente aspectos diversos del “yo” en segmentos distintos de interacción *online*, como sugiere Turkle:

“Cada vez más, vivimos en un mundo en que usted despierta como amante, desayuna como madre y maneja el coche para el trabajo como abogada. En un mismo día, las

personas pasan por transiciones drásticas, y es evidente que desempeñan múltiples funciones. (...) En la Internet, usted se ve actuando en siete ventanas abiertas en la pantalla, asumiendo literalmente distintas personalidades en cada una de esas siete ventanas, manteniendo todos los tipos de relacionamientos, alternando y desempeñando todas esas funciones simultáneamente, dejando partes de sí mismo en esas diferentes ventanas, en los programas que escribió y que lo representan mientras está en otra ventana. Su identidad está distribuida en una serie de ventanas. Cada vez más, la vida en la pantalla también ofrece una ventana para lo que somos en la vida fuera de la pantalla: somos personas que alternamos aspectos del yo". (Turkle, 1997: 264)

Lo que con eso se percibe es que una cierta *fragmentación del "yo"*, que ya es un fenómeno constatado en el mundo *offline* en general, parece potencializarse bastante en el ciberespacio en función de una serie de recursos computacionales que permiten interacción con varios interlocutores a la vez. Por esa razón, una serie de interesantes juegos de interacción entre estos individuos personalizados surgen en ese proceso. Al permitir múltiples identidades, el ciberespacio permite la auto-expresión sin compromiso con las consecuencias y eso favorece tanto una serie de revelaciones del "yo" útiles para la reflexividad armoniosa de los sujetos involucrados en las interacciones como, de otro lado, estimula, entre otras cosas, acciones gratuitas de violencia verbal, indisimulados enfrentamientos por el puro placer de competir por el reconocimiento de competencias discursivas (situación que en el ciberespacio se denomina *flamed*), de agonismo retórico, etc. (cf. Reid, 1991; Ruedenberg, Danet & Rosenbaum-Tamari, 1995). Cuando el cambio de identidad exige sólo algunos pocos toques en el teclado de la computadora y la identidad-personaje que se dejó detrás se desintegra rápidamente en el aire ciberespacial, el "yo" está en definitiva, para bien o para mal, libre para expresar auténticamente sus deseos más secretos.

Pero no es solamente eso, este "yo" puede visitar a "otros yos" que le despierten curiosidad como alteridades identitarias. Como una clase de *turista virtual*, este sujeto puede "visitar" a aquellos sitios en el ciberespacio que corresponden a tierras lejanas, en un tipo de curiosidad hacia el otro, lo exótico, característica de los turistas *offline*. Ese comportamiento fue bien captado por Gustavo Cardoso en un estudio sobre un grupo de discusión portugués vía *e-mail*. Había allí algunos brasileños participando de ese grupo y, como percibió ese autor, ellos estaban allí como si fueran turistas, "como si su presencia virtual se asemejara a una dislocación (sic) en viaje a cualquier país", o sea, en una "actitud que normalmente un turista podrá desarrollar ante un destino turístico en que el objetivo sea la realización de amistades y donde se buscan conocer usos y costumbres locales" (Cardoso, 1998).

Así, el *turismo virtual* acaba por constituirse un tipo de ejercicio de curiosidad, de observación del *otro*, que no deja de ser natural en estos tiempos en que la globalización acelerada en casi todas las esferas sociales hace a todos tan avocados. Este ejercicio, por otro lado, parece favorecer algo como una *intensa reflexividad identitaria* del individuo en viaje por el ciberespacio, puesto que presupone el examen contrastivo y necesariamente algún tipo de ponderación sobre las alteridades identitarias con que se depara. En función a eso la identidad de este turista o viajero virtual está siempre, y mucho más intensamente que en el mundo *offline*, condenada a la perpetua reconstrucción. Luis Baggiolini comparte, en parte, esta percepción al escribir:

"La relación del viajero de la red, de aquél que navega en el espacio 'global', con los textos que ella contiene, muchos de ellos de fuerte contenido identitario, no implica forzosamente una alienación, entendida esta como pérdida, ni siquiera como adopción

de, o identificación con, uno de estos sitios, de estos ‘lugares’, espacios virtuales que tienen, sin embargo, la misma fuerza simbólica que cualquier otro territorio cultural, materialmente ubicado en el espacio y tiempo.

El nomadismo de la red y el modo de construir subjetividades en el ciberespacio, se parecen más a una identidad basada en la posibilidad, en lo puede ser, de que en la diferencia y en lo debe ser. La ‘construcción de sí’ deja de ser opositiva y disyuntiva (este o aquél), y se funda en las posibles conjunciones (este y aquél), lo que permite la constitución de identidades simultáneas, en continuo movimiento de reconstrucción.” (Baggiolini, 1997)

Visitar al “otro”, observarlo, reflexionar sobre su alteridad, rehusar o asimilar sus facciones identitarias, son algunas actitudes muy comunes en el ciberespacio resultantes de acciones que pueden considerarse, según el entendimiento de Hermano Vianna (2002) como “estrategias anti guetos”, o sea, la experimentación de la condición y/o presencia de aquél que se sitúa en un universo identitario radicalmente diverso. Eso ocurre básicamente de dos formas: interactuando de manera abierta con él – utilizándose de su propia identidad o de una identidad simulada (un disfraz identitario) – u observándolo invisiblemente, asumiendo una actitud *lurker* (de acechador). La invisibilidad por medio de esa actitud propicia grandes placeres a aquellos que aprecian el voyeurismo ciberespacial. Acechar al otro invisiblemente es uno de esos flujos deseantes que, innegablemente, revelan a esta gnóstica voluntad de suspenderse desmaterializado y omnisciente sobre el mundo.

Una de las “estrategias anti guetos” que interesa apreciar aquí es el cambio virtual de género que mereció el siguiente comentario de Hermano Vianna:

48

“Una de las más populares estrategias anti guetos es el cambio de género virtual. Son incontables las narrativas de experiencias de hombres que se dicen mujeres en el ciberespacio y viceversa. Como la comunicación en la Internet todavía está hecha en forma escrita, el cuerpo no interfiere decisivamente en las simulaciones transgénero que se crean cada día en la red. Y esas simulaciones van como autostopista en otros “flujos deseantes”: puede transformarse en cualquier cosa o miembro de cualquier minoría dentro de, por ejemplo, espacios radicales de convivencia electrónica como los MUDs, ambientes virtuales ficcionalizados de conversaciones en vivo.” (Vianna, 2002)

Algunas formulaciones del gnosticismo se muestran interesantes como instrumentos para prospectarse analógicamente a las lógicas por detrás de cuestiones identitarias que involucran el “yo” en el ciberespacio como esas expuestas arriba. Al fin y al cabo, no son más que algunas indagaciones primordiales respecto a los nuestros “yos” que deflagraron la búsqueda gnóstica por el saber último: “¿quién somos?”, “¿en qué nos tornamos?”, etc. (Hoeller, 2005: 24).

Esa fragmentación del yo, que tanto se vivifica en el ciberespacio, como si allí estuvieran reunidas las mejores condiciones ambientales para su exacerbamiento, encuentra en algunas formulaciones gnósticas, que tratan de la ambigua unidad del “yo” humano, algo como un mito explicativo con gran capacidad alegórica. Según las lecturas que hace Bloom de algunas de esas formulaciones, nuestras individualidades no estarían de ningún modo definidas, puesto que cada uno de nosotros posee “varias almas (nesbamab) de la misma raíz” sin que ninguna de ellas deba considerarse, forzadamente, como “la más auténtica” (Bloom, 1996: 158). El gnosticismo clásico, por lo tanto, recoge en su cosmovisión a la constatación de una fragmentación del “yo” lo que, para nosotros, habitantes de la contemporaneidad, sólo parece haberse hecho desconcertantemente evidente con el advenimiento del ciberespacio.

Pero si el gnosticismo reconoce la fractura del “yo” también reconoce la necesidad del esfuerzo terapéutico necesario a su superación. Según Bloom, el gnosticismo también es la “búsqueda del yo verdadero”, puesto que “la cuestión de toda la gnosis (y de todo el gnosticismo) es de hecho ‘la persona verdadera’ (ídem, p. 137). Así, insistiendo en la integración de las partes fracturadas del “yo”, el gnosticismo propone, a modo de curación, la reunificación, el collage, de todos los “fragmentos dispersos” de la persona (Singer, 2002: 170).

Ya en relación al ciberespacio, hay normalmente, entre sus entusiastas, un discurso que reconoce como positiva, desde el punto de vista de la ludicidad, a la libre manifestación en ese espacio comunicacional de los varios “yos” existentes en cada individuo. Ese discurso casi siempre está acompañado del reconocimiento de un cierto valor terapéutico de expresarse como “alguien que usted no lo es, o ser más usted de lo que normalmente sería aceptable” (Reid, 1991). La sensación que parece dominar es de que la fragmentación ciberespacial del “yo” puede, paradójicamente, ser positiva para producir su autenticidad, o sea, afirmar el “verdadero yo”. Eso quizás explique el valor atribuido al anonimato identitario en el ciberespacio, condición necesaria para vivir existencias paralelas en comunidades virtuales de todo tipo.

La posibilidad de vivir anónimamente, sin mayores consecuencias en el mundo *offline*, experiencias de “transgénero” o “cambio de género virtual”, a su vez, es uno de esos juegos ciberespaciales que posee una irresistible ligación con un tema interesante del gnosticismo clásico: la androginia interior humana, tema del llamado “misterio de la Cámara de las Nupcias”. Se trata de una especie de mito gnóstico que tematiza a los aspectos andróginos del ego humano y prescribe que:

“...los hombres deben tornarse unidos con su ser femenino, y cuando lo hayan hecho, podrán vivenciar la imagen sexual opuesta solamente de modo vicario en una mujer; las mujeres deben casarse con sus novios celestiales, su opuesto interno masculino de manera similar” (Hoeller, 2005: 95-96)

49

Lo que está en tela de juicio en ese mito es uno de los aspectos del proceso de “individuación” postulado por determinadas formulaciones del gnosticismo clásico que ocurriría a través de una “restauración” del “yo verdadero” por medio de un “casamiento sagrado” de los opuestos interiores; alcanzando de esta forma, la gnosis última y verdadera” (ídem, p.96). Eso demuestra, como mínimo, una increíble afinidad temática entre las preocupaciones salvacionistas del gnosticismo y los juegos identitarios a que se entregan los habitantes del ciberespacio en el afán de experimentar subjetividades alternativas. Lo que, en un caso, es prescripción ritual restauradora y salvacionista, y en otro, es experienciación aventurera de la subjetividad ajena.

Cyborguización y autodivinización maquínica

La fragmentación del yo ciberespacial, como se ha visto, pasa mucho en función de los recursos computacionales que posibilitan múltiples interacciones simultáneas. Estos recursos se valen de la compresión espacio-tiempo implícita en el proceso de transferencia de datos digitalizados a través de redes de computadoras. Así, sólo es posible interactuar con varias personas, simultáneamente, porque el espacio y el tiempo sufren una especie de suspensión, lo que permite que informaciones lleguen y partan para varios locales al mismo tiempo. No es que tiempo y espacio sean inexistentes en el ciberespacio, por supuesto existen, pero en ese ambiente ellos se hacen datos irre-

levantes puesto que, en realidad, no hay diferencia entre saber si se tarda tres o seis segundos para tener acceso a un sitio que está alojado en una computadora en Asia, como también no hay diferencia en saber si esta computadora se encuentra a diez mil u once mil kilómetros de donde nos encontramos. En verdad, en muchos casos, es irrelevante saber si este sitio está alojado en una computadora en Asia o Europa. Importa solamente que él exista en un lugar del ciberespacio al que se le pueda tener acceso casi que instantáneamente cuando sea necesario. Son las direcciones electrónicas que, al fin y al cabo, tienen sentido en el ciberespacio (cf. Negroponte, 1995: 160).

Ahora bien, toda esa maquinaria que, en cierto sentido, aniquila el tiempo y el espacio y permite la omnipresencia desmaterializada del “yo” ciberespacial, debe entenderse en un contexto más amplio que es el del “empoderamiento” de este ente. El ciberespacio es decididamente el espacio donde el individuo actual, enredado por las computadoras, se apropia de nuevos poderes, nuevas formas de autonomías, libertades. Entre estos poderes maquínicos, la posibilidad de los desplazamientos espacio-temporales instantáneos, cotidianamente vividos por millones de personas a través de la Internet, parece ser lo que más fascina a muchos de los que asisten atónitos y maravillados a la emergencia de este fenómeno tecnológico.

Una metáfora que dice respecto al carácter maquínico que asume el sujeto en su interacción, primero con la computadora, y después, en un despliegue de ello, con el ciberespacio, merece aquí algún examen.

50

Según Alejandro Piscitelli, hay, en función de nuestra interacción con las computadoras y el ciberespacio - por él entendida como una “simbiosis hombre/máquina” o como una “fusión con nuestro otro-maquinal” – un emborronamiento “entre nosotros (orgánicos) y los otros (artificiales, artificiosos)” que instituye una nueva duda antropológica sobre quiénes somos:

“Máquinas/hombres como las que hacen posibles a las [realidades virtuales] hacen ambigua la diferencia entre natural y artificial, mente y cuerpo, autonomía y heteronimia y tantas otras distinciones que buscan fracturar la continuidad humano/maquinal. Nuestras máquinas están demasiado vivas para llamarlas máquinas, y nosotros somos demasiados heterodirigidos para ser considerados abstractamente humanos.” (Piscitelli, 1995: 221)

Muchas cosas están imbricadas en este proceso de emborronamiento de fronteras entre hombre/máquina. Una de ellas, que viene mereciendo mucha atención de distintos estudiosos del asunto, es la inmaterialidad del “cuerpo” del sujeto que transita por el ciberespacio. Piscitelli, en el desarrollo de sus análisis, enuncia este problema de la siguiente forma:

“Ser un cuerpo constituye el principio que sanciona nuestra separación de los otros y nuestra presencia personal. La computadora pone entre paréntesis la presencia física de los participantes al omitir o simular la inmediatez corporal. El lado oscuro de esta alternativa se vincula a la fusión entre hombre y máquina. La mente consciente orienta nuestra vida orgánica. La vida orgánica deja iniciar nuestros gestos mentales: ¿podemos estar presentes enteramente cuando vivimos a través de un cuerpo vicario que nos suplanta? Tanto más nos confundimos con nuestros cibercuerpos, más la máquina convierte nuestros yos en las prótesis que estamos usando; en la interfaz computacional, el espíritu migra del cuerpo a un mundo de representación total.” (Ídem, p. 222)

Este yo maquínico instalado en un “cibercuerpo” que se hace en los trayectos posibilitados por las interfaces computacionales incluso ya tienen un nombre metafórico.

Fue nombrado como cyborg y mucho de lo que caracteriza a los poderes suministrados al individuo en el ciberespacio son como rasgos identitarios de este ente cibernético⁵. Cyborg es, entre otras cosas, señor del tiempo y del espacio (del ciberespacio, por lo menos) puesto que puede desplazarse por el planeta a velocidades nunca antes imaginadas. Cyborg es señor de la ubicuidad, una vez que puede estar en muchos lugares a la vez. Cyborg es un ser multi-personal, ya que dispone de infinitas posibilidades de manifestarse identitariamente, o sea, puede “vivir otras vidas en esta vida” (Borges, 1998) y, en función de esto, también, puede vivir situaciones de “transgénero”, ser hombre o mujer según las conveniencias. Cyborg es hombre y máquina al mismo tiempo, puesto que puede realizar deseos humanos valiéndose de la exactitud de las operaciones maquinaicas y de las incalculables informaciones de que dispone en su memoria. Hay quien sugiere, como Allucquère R. Stone (1991), que, cuando en el ciberespacio, estamos tentados de sentir lo que ella denomina “envidia cyborg”, o sea, una suerte de deseo de cruzar el límite que nos separa de la máquina para penetrarla y fundirnos en ella.

Como seres “ciborguizados” que son, los habitantes del ciberespacio dramatizan, por medio de los flujos deseantes que allí experimentan, un metafórico abandono del cuerpo, una fuga del mundo material, de la *heimarméne* de que hablan los gnósticos. Con la fascinación que desarrollan por la inmaterialidad de la existencia ciberespacial, manifiestan gnósticamente su desapego al mundo de los átomos, y “a la viscosidad, fluidos y olores corporales” (Ribeiro, 2000: 196).

A modo de conclusión

Una convicción emerge bastante imperativa del ejercicio de confrontación analógica entre ciberespacio y gnosticismo realizado en este ensayo: se está hablando, tanto aquí como allí, de “empoderamiento”, de potenciación humana, de rompimiento de los límites impuestos al hombre en las dimensiones cognitivas, psíquicas, morales, sociales, espaciales, temporales y materiales de su existencia. Si las ambiciones de alguien que adhiere al gnosticismo son la autodivinización por el conocimiento de las lógicas últimas de la existencia y la liberación de los constreñimientos materiales impuestos a la existencia humana – ambiciones de poder, consecuentemente – el ciberespacio se presenta como un escenario donde anhelos de esta naturaleza pueden ser alegóricamente dramatizados. Así, el ciberespacio puede ser visto como una especie de *hardware* capacitado para hacer correr un *software* de una versión actualizada de la milenaria teodicea gnóstica. Y esa compatibilidad nos informa, entonces, tanto de la profundidad histórica de la lógica que anima al ciberespacio, cuanto de la actualidad del gnosticismo.

5. Fue Donna Haraway en su clásico “Manifiesto cyborg: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” que originalmente instituye ese debate sobre la ciborguización del ser humano (Haraway, 2000)

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2001.
- Baggiolini, Luis. *Desterritorialización y globalización: la constitución de las nuevas redes virtuales*. Trabalho apresentado nas “III Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación”, Mendoza, Argentina, 1997. <<http://www.geocities.com/CollegePark/5025/mesa3d.htm>> (11/03/99).
- Bermejo Rubio, Fernando. *La escisión imposible: lectura del gnosticismo valentiano*. Salamanca: Univ. Pontificia de Salamanca, 1998.
- Bloom, Harold. *Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- Borges, Luciana Nunes. *A possibilidade de viver outras vidas, nesta vida: abordagem clínica*. Trabalho apresentado no “I Seminário Nacional de Psicologia e Informática”, São Paulo, 1998. <<http://www.psicologia-online.org.br/trabpsicoinfo.html>> (23/04/99).
- Campbell, Colin. *A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. Religião e Sociedade*. V. 18, n.1, 1997, p. 5-22.
- Campbell, Colin. *A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. Religião e Sociedade*. V. 18, n.1. 1997, p. 5-22.
- Cardoso, Gustavo. *Contributos para uma sociologia do ciberespaço. Revista Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 25, p. 51-80, Lisboa: CIES, 1998. <http://www.cav.iscte.pt/~gustavo/texto_sociologia/pp.htm> (02/03/99).
- Davis, Erik. *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. London: Serpent's Tail, 2004.
- 52 Donath, Judith S. *Identity and deception in the virtual community*. In: Kollock, P. & Smith M. (eds). *Communities in Cyberspace*, London: Routledge, 1998. <<http://judith.www.media.mit.edu/Judith/Identity/IdentityDeception.html>> (08/03/99).
- Felinto, Erick. *A religião das máquinas : ensaios sobre o imaginário da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- Finkelkraut, Alain. *A humanidade perdida: ensaio sobre o século XX*. São Paulo, Ática, 1998.
- Gibson, William . *Neuromancer*. São Paulo: Aleph, 1991.
- Haraway, Donna. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: Silva, Tomaz Tadeu da. (org.) *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.
- Hoeller, Stephan A. *Gnosticismo : uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.
- Hoeller, Stephan A. *A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- Jonas, Hans. *La religión gnóstica: el mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Editorial Siruela, 2003.
- Lévy, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- Malinowski, Bronislaw. *Os Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril, 1976.
- Martins, Hermílio. *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI, 1996.
- Negroponte, Nicholas. *A vida digital*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1995.
- Pereira, Rosalie H. de S. *Avicena: a viagem da alma : uma leitura gnóstico-hermética de Hayy ibn yaqzan*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- Piscitelli, Alejandro. *Ciberculturas: em la era de las máquinas inteligentes*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1995.

- Reid, Elizabeth M. *Electropolis: communication and community on internet relay chat*. Tese apresentada na University of Melbourne, Austrália, 1991. <<http://people.we.mediaone.net/elizrs/electropolis.txt>> (23/03/ 99).
- Ribeiro, Gustavo Lins. *Cultura e política no mundo contemporâneo: paisagens e passagens*. Brasília: Editora UnB, 2000.
- Rudiger, Francisco R. *Literatura de auto-ajuda e individualismo: contribuição ao estudo da subjetividade na cultura de massa contemporânea*. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1996.
- Ruedenberg, Lucia; Danet, Brenda & Rosenbaum-Tamari, Yehudit. *Virtual virtuosos: play and performance at the computer keyboard*. Trabalho apresentado na “Israel Anthropological Association”, Ein Gedi, Israel, 1995. <<http://atar.mscc.huji.ac.il/~msdanet/virt.htm>> (06/03/99).
- Ruier, Raymond. *A gnose de Princeton*. São Paulo: Cultrix 1995.
- Sahlins, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- Segato, Rita Laura. *La economía del deseo em el espacio virtual: conversando cristianismo en el Internet*. In: Masferrer Kan, Elio (org.). *Sectas o iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER / Plaza J. Valdes Editores. 1998.
- Singer, June. *A mulher moderna em busca da alma : guia junguiano do mundo visível e do mundo invisível*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Soares, Luiz Eduardo. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- Stone, Allucquère Rosane. *Will the real body please stand up?* In: Benedikt, Michael (ed.) *Cyberspace: first steps*. Cambridge: MIT Press, 1991, p. 81-118, <<http://www.rochester.edu/College/FS/Publications/StoneBody.html>> (15/03/99).
- Turkle, Sherry. *Depoimento a John Brockman*. In: Brockman, John. *Digerati: encontros com a elite digital*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 259-268.
- Ullmann, Reinhold A. *Plotino e os gnósticos. Teocomunicações*. Porto Alegre, v. 26, Nº 111, 1997, p. 121-143.
- Velho, Otávio. *Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS; PPGAS, n. 8, 1998. p. 34-52.
- Vianna, Hermano *As Tribos da Internet*. Otbtido em: <<http://www.alternex.com.br/~esocius/t-herman.html>> (26/04/2002)
- Wilson, Peter Lamborn. *Cybernetics & entheogenics: from cyberspace to neurospace*. Trabalho apresentado na “Conference on Tactical Media”, Amsterdam, 1996.
- Zilles, Urbano. *Que é gnosticismo? Teocomunicações*. Porto Alegre, v. 27, Nº 115, 1997, p. 113-119.



Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay

THE AYAHUASCA TRADITIONS; THEIR MEDIA COVERAGE AND SOCIAL
IMPACT IN URUGUAY

Ismael Apud

Maestrando en Metodología de la Investigación Científica,
Universidad Nacional de Lanús. Argentina. ismaelapud@
psico.edu.uy

Víctor S. Petrone

Doctorando Antropología Aplicada: Salud y Desarrollo
Comunitario, Universidad de Salamanca. España.
vspetrone@hotmail.com

Juan Scuro

Doctorando en Antropología Social, Universidad Federal
de Rio Grande del Sur (UFRGS), juanscuro@gmail.com

55

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 15/03/2013

RESUMEN

La ayahuasca es un brebaje psicoactivo proveniente del Amazonas y utilizado en diversas religiones y prácticas espirituales. En Uruguay su aparición es un fenómeno reciente, vinculado a la llegada de Nuevos Movimientos Religiosos producto de la reapertura democrática y la progresiva globalización. En este texto analizamos la llegada y conformación de los grupos ayahuasqueros en Uruguay y el impacto que han tenido en algunos medios de comunicación. Veremos cómo estas nuevas formas de religiosidad/espiritualidad comienzan a aparecer en los años noventa y el pasado decenio, a través de cuatro grupos principales que apelan a distintas raigambres culturales: i. el Centro de terapias alternativas Ayariri (que readapta el curanderismo amazónico peruano); ii. el Camino Rojo (organización escindida del grupo internacional del mismo nombre, que adjudica su pertenencia cultural a la tradición *lakota* de América del Norte); iii. el Instituto Espiritual Chamánico Sol de la Nueva Aurora (grupo sincrético con elementos de la iglesia brasileña Santo Daime y de la *New Age*, conjugados de acuerdo a una propuesta

nacionalizada), iv. Ceu de Luz (centro perteneciente a la Iglesia del Santo Daime, culto ecléctico que conjuga elementos afro-brasileros, espiritistas, cristianos e indigenistas).

Palabras clave: Ayahuasca, Espiritualidad, Religiosidad, Uruguay, Medios de comunicación.

ABSTRACT

Ayahuasca is a psychoactive brew from the Amazon and used in various religions and spiritual practices. In Uruguay its appearance is a recent issue, linked to the arrival of new religious movements, as a result of the return to democracy and the globalization. In this paper we analyze the arrival to Uruguay of various groups that use ayahuasca, and the impact it has had on the Uruguayan media. This new kind of religiosity/spirituality appeared in the nineties through four main groups related to different cultural traditions: i. Ayariri Center of alternative therapies related to Peruvian amazon “curanderos”); ii. The Red Path (separated from the international group of the same name, which connects its cultural belonging to the Lakota indigenous tradition of North America); iii. Spiritual Shamanic Institute “Sol de la Nueva Aurora” (a syncretic group with elements of Brazilian Santo Daime Church and the New Age, mixed with Uruguayan nationalist elements), iv. Ceu de Luz, (an institution that belongs to the Church of Santo Daime, an “eclectic” cult that combines elements of Afro-Brazilians, spiritualists, Christian, and indigenous traditions).

Key words: Ayahuasca, Religiosity, Spirituality, Uruguay, Mass media

Introducción

56

La ayahuasca es un brebaje psicoactivo amazónico compuesto por la mezcla de dos plantas: *Banisteriopsis caapi* (liana amazónica que contiene alcaloides beta-carbolinos) y *Psychotria viridis* (arbusto selvático que contiene DMT)¹. La etimología de la palabra *ayahuasca* proviene del quechua y su significado es “liana (o sogá) de los espíritus o de los muertos” (aya=espíritu, alma, persona muerta; waska=liana, sogá, o que supone esa forma) (Luna, 1986). Dada su amplia utilización a lo largo de la mitad occidental de la Cuenca Amazónica, su nombre varía de diversas maneras de acuerdo a la tradición que se trate: en Colombia se utiliza el término de la lengua tukano *yagé* o *yajé*; en Ecuador es utilizado también el término natém(a), con origen en la etnia Shuar (parcialidad étnica dentro del grupo conocido como jíbaros); en Brasil se la denomina *daime*, *hoasca* -adaptaciones realizadas por las instituciones religiosas de origen brasileño (respectivamente la Iglesia del Santo Daime y la União do Vegetal o UDV)- o simplemente *vegetal*.

Si bien su elaboración y consumo se origina en algunas tribus de la cuenca amazónica, la popularización de los usos de la ayahuasca se produce a partir del consumo ritualizado en ceremonias en contextos urbanos a partir de la década de 1980. En otros trabajos (Sánchez 2006, Scuro, 2012a) se han abordado estos procesos de institucionalización de religiones brasileñas centradas en el uso ritual de ayahuasca, así como la génesis de los cultos “neochamánicos” en contextos urbanos y en Montevideo particularmente (Apud, 2011).

1. El DMT (N,N-dimetiltriptamina) es su componente principal, un agonista parcial de la serotonina con fuertes propiedades psicotrópicas. Vía oral es inactivo, dado que es descompuesto por las monoamino-oxidasa (MAO) intestinal; es por ello que es imprescindible la inclusión de las beta-carbolinas (harmina, harmalina, tetrahidroharmina), en tanto inhibidoras de la MAO (IMAO), para generar el efecto visionario.

Grupos ayahuasqueros en Uruguay

Muy sucintamente recordemos que el Estado moderno uruguayo se construyó en base a un modelo ideológico basado en el jacobinismo francés, que propicia mediante ideas positivistas y racionalistas la separación de lo político y lo religioso, transformando la política en una especie de religión civil (Guigou, 2003). Bajo este modelo la religión es segregada a los espacios privados, quedando así muy limitada la utilización de símbolos religiosos en los espacios públicos. Sin embargo, esta situación se transforma con la reapertura democrática en los años ochenta y la homogeneidad propiciada por el Estado moderno que se ve expuesta a la globalización, así como a las nuevas modalidades de “ser religioso”. Por un lado el Estado resignifica su carácter moderno haciéndose más tolerante, abriendo espacios públicos a religiones que comienzan a formar parte del “ser uruguayo” (los íconos más destacables serían quizá la Cruz del Papa en Tres Cruces o la estatua dedicada a Iemanjá frente al mar, sobre la rambla del barrio Palermo en Montevideo). Por otro lado el modelo de privatización de lo religioso no ofrece obstáculos –más bien todo lo contrario- a las nuevas modalidades de “espiritualidad” o “religiosidad” que la posmodernidad trae consigo. Dentro de estas nuevas tendencias la creciente “nebulosa místico-esotérica” comprende diversos conglomerados de símbolos y creencias circulando en un mercado de bienes y prácticas simbólico-religioso-espirituales que ofrecen distintas alternativas para el ciudadano uruguayo como expresión del “conocimiento de sí”.

En esta nueva atmósfera cultural es que llegan a nuestro país las ceremonias ayahuasqueras, a través de distintos centros que ofrecen diversas propuestas “espirituales” (a veces también que involucran de forma más o menos implícita dimensiones “curativas” en la experiencia), con variados diseños ceremoniales y cuyas filiaciones al presente se bifurcan y entremezclan a partir de tradiciones culturales muy diversas, resumiéndose en lo que ciertamente resulta un muy novedoso cocktail institucional.

A continuación describiremos concisamente los centros que tienen al presente actividad en el medio: el Centro Ayariri, el Camino Rojo, el Instituto de Estudios Chamánicos Sol de Nueva Aurora y la Iglesia del Santo Daime².

Centro Ayariri

Esta institución se define como un centro holístico de sanación, *trabajo experiencial* (en oposición a la terapia tradicional, por lo general de corte verbal y analítico) y exploración de la conciencia. Allí se trabaja desde tradiciones muy diversas, como el Kundalini-Yoga, la medicina china, la respiración holotrópica de Stanislav Grof³, la terapia individual y el *vegetalismo*⁴ amazónico. La creación del centro encuentra su impulso en la iniciativa de su directora, quien a partir de su trabajo en intervención

2. Existen datos que apuntan a la presencia de la UDV pero carentes de confirmación. Ésta corriente religiosa de origen brasileño, al parecer promocionó hacia fines de la década de 1990 su actividad en el medio local incluso por radio, pero luego de esa aparición pública no se ha verificado su presencia. Cabe decir que presenta difusión global, como la Iglesia del Santo Daime.

3. Grof será uno de los principales investigadores en comenzar a experimentar con LSD en contextos terapéuticos en los años sesenta. En los años setenta y con el prohibicionismo instalado a nivel internacional, Grof comienza a utilizar técnicas que no involucren sustancias para propiciar la alteración de la conciencia, como la respiración holotrópica, especie de hiperventilación controlada.

4. Se definirá más adelante.

con adicciones y luego de experimentar con ayahuasca, decide viajar a fines de los noventa al reconocido Centro Takiwasi⁵, ubicado en Tarapoto, Perú, donde se trabaja en la rehabilitación de adicciones a través de los saberes tradicionales amazónicos de la zona. A partir de allí comienza un contacto fluido con un curandero de Perú, que incluyó estadías cada vez más frecuentes y prolongadas en dicho país. El Centro Ayariri se inaugura con la visita a Uruguay de dicho curandero, que bautiza al Centro con ese nombre, que traducido en lengua *ashaninka* significa “espíritu del viento”. Si bien ya se venían realizando ceremonias con ayahuasca, este momento marca el hito de fundación del centro, al que se integran tanto los trabajos anteriormente descriptos, como nuevas propuestas de cuño más occidental (biodanza, musicoterapia, expresión plástica, etc.).

Las ceremonias de ayahuasca de Ayariri poseen el diseño característico del referido *vegetalismo* amazónico. Ya a fines de los años sesenta la antropóloga Marlene Dobkin de Ríos (Dobkin de Ríos, 1973) describía las sesiones de ayahuasca de los suburbios urbanos de Iquitos, en una forma bastante similar a las que observamos actualmente en Ayariri. Las sesiones ocurren siempre en la noche; se realizan en un lugar oscuro, donde los participantes se sientan en el piso recostados contra la pared, con un abrigo, agua y algún recipiente para contener los efectos (potencialmente) eméticos de la pócima. La sesión dura hasta bien entrada la madrugada o incluso el alba y los participantes deben permanecer allí hasta el final de la misma. Es común la utilización de los llamados *ícaros* o icaros (cantos sagrados). En modelos más propios de centros urbanos, como el de Ayariri, suelen incluirse otros elementos como instrumentos musicales o cantos de diversas procedencias, en lo que uno de los autores de este trabajo ha denominado “rediseño ceremonial” y “resemantización” de la práctica vegetalista en clave psicoterapéutica y *New Age* (Apud, 2013).

58

El *vegetalismo* se puede además caracterizar como un conjunto de prácticas y creencias que concibe a las plantas como seres con inteligencia y espíritu superior que pueden enseñarnos ciertos conocimientos; estos espíritus pueden “comunicarse” con los seres humanos si se sigue el procedimiento ascético adecuado (las llamadas “dietas” y “purgas”) y se alcanza un grado concurrente de elevada espiritualidad. Los *vegetalistas* se destacan por la creencia en la incorporación de las características espirituales y ciertas propiedades de las plantas a través de su ingesta, así como el aprendizaje de ciertos conocimientos a que estas facultan, de ahí que se las denomine “plantas maestras”. Dentro de los conocimientos que se aprenden adquieren relevancia central los referidos ícaros, canciones transmitidas por las plantas maestras que permiten curar y contactar con el mundo de los espíritus. Los ícaros también pueden ser enseñados por un maestro o bien adquiridos intuitivamente, pero son de suma importancia aquellos regalados por esas entidades, sea en ceremonias, realización de “dietas” o en sueños. En las ceremonias de ayahuasca los ícaros forman parte central de la *performance*, cumpliendo funciones como la contención, el sostenimiento, la invocación, así como la guía y dirección de la experiencia visionaria. También existen ícaros específicos, por ejemplo para curar ciertos males o enfermedades.

Los participantes de las ceremonias suelen llegar por medio de redes sociales informales -el clásico “boca a boca”-, en forma similar a la que Uribe (2008) describe

5. Takiwasi –en quechua “la casa que canta”- es uno de los primeros centros de tratamiento de adicciones a través de la utilización de una metodología terapéutica básicamente *vegetalista*. Es creado en 1986 y reconocido legalmente en 1992; sus fundadores son el francés Dr. Jacques Mabit y su esposa peruana la Dra. Rosa Giove, quienes empiezan a articular el trabajo de los curanderos con el tratamiento de adicciones.

en Colombia como “redes emergentes” para el caso de las “tomas de yajé”⁶ y que María Julia Carozzi (1993, 2000) refiere en Argentina como “redes sumergidas” para el caso de la *New Age*. Estas redes sociales informales están conformadas por sujetos con determinado perfil socio-cultural, con una demanda de espiritualidad vinculada a la denominada “nebulosa mística-esotérica”, en las que cada sujeto participa sin perder su “individualidad”, siguiendo los principios de la importancia de la “experiencia personal” y del *do-it-yourself* propios de movimientos como la “Nueva Era”.

Camino Rojo

Este movimiento es en origen una organización internacional dirigida por Aurelio Díaz Tekpankalli, polémico hombre de medicina mexicano, líder a nivel mundial de la institución, pero respecto de la cual el grupo uruguayo se independiza. Este personaje carismático es también considerado bajo el epíteto de “Fundador del Fuego Sagrado de Itzachilatán”. Su organización se extiende por distintos países entre los que se encuentran México, Perú, Ecuador, Brasil, Argentina, Colombia, España e Inglaterra. La consigna del Camino Rojo es recuperar la memoria ancestral y nuestra conexión con el Gran Espíritu, con nuestros antepasados, la madre tierra y el corazón del universo. El linaje creyente atribuye su pertenencia a los indios *lakota*, pueblo nómada perteneciente a la tribu Sioux que se distribuye actualmente por los estados norteamericanos de Dakota, Nebraska, Minnesota y Wyoming. Se trata de un sincretismo pan-indigenista, donde se conjugan rituales tanto de culturas nativas de Norteamérica (de donde se toma el ritual de la “búsqueda de visión”), Mesoamérica (los saunas rituales llamados “temazcales”) y Sudamérica (ceremonias con el cacto San Pedro -*Trichocereus pachanoi*- y la ayahuasca). Resulta así una visión indigenista aglutinadora que concibe a las creencias de los nativos del continente americano como expresiones de una misma realidad revelada.

La llegada de Camino Rojo a Uruguay comienza en el año 1992, cuando un grupo de teatro uruguayo que viajaba por Bolivia participa de un encuentro de “hombres de medicina”. Allí relatan la historia del genocidio indígena uruguayo y plantean la necesidad de reconectarse con esos saberes ancestrales. El grupo de teatro vuelve a Uruguay comenzando a realizar temazcales y ceremonias de tabaco, así como a intercambiar información y actividades con la organización internacional. En 1994 Aurelio Díaz es invitado a Montevideo, quien luego, en el año 2002, delega la dirección del Camino al *Consejo de la Familia de Uruguay*, institución local. Actualmente dicho grupo se encuentra separado de la organización a nivel internacional; al parecer discrepancias con Aurelio Díaz llevaron a su escisión y hoy en día constituyen una célula independiente.

En el Camino Rojo se realizan diversas ceremonias y rituales, muchas de ellas con una periodicidad bastante frecuente. Tenemos así la Danza del Sol, el Rezo a la Luna, las ceremonias con ayahuasca o San Pedro, rezos de tabaco, temazcales y la que quizás sea la ceremonia más importante: la denominada “Búsqueda de Visión”, donde los participantes tienen la oportunidad de comprometerse institucionalmente a través de lo que se designa bajo el término “plantarse”. Se trata de una especie de retiro ascético, donde el participante queda aislado en un lugar sin agua, comida y sin poder hablar por determinado número de días. Durante este aislamiento se realizan trescientos sesenta y cinco rezos representando cada uno un día del año. Las jornadas de aislamiento aumen-

6. Como se refirió nombre utilizado en Colombia para denominar la preparación ayahuasca.

tan según el nivel de experiencia, yendo de 4 a 13. La práctica supone una especie de ritual de iniciación donde el practicante intenta obtener una visión con la que acceder al encuentro de sus antepasados, consigo mismo, con el Gran Espíritu y la Madre Tierra. El diseño ritual es visto como un renacimiento en el vientre de la Madre Tierra que permite el contacto directo con la naturaleza y lo sagrado. La “Búsqueda de Visión” funciona entonces como un ritual de iniciación, en el que los participantes que deciden “plantarse” se ponen a prueba física y mental auto-infringiéndose una crisis que pone al límite su resistencia, para de esta manera obtener una experiencia visionaria que permita la conexión con esa otra realidad sagrada. De este modo el iniciado obtiene una experiencia reveladora que le confiere un nuevo estatus e identidad frente al grupo de pares y frente a sí mismo.

Al igual que en Ayariri, el público que participa en éstas actividades proviene de una clase media o media/alta, vinculada a redes místico esotéricas, aunque en el caso de Camino Rojo observamos una mayor participación de personas vinculadas a saberes disciplinarios relacionados con la psicología clínica gestáltica, en tanto los hombres de medicina uruguayos pertenecen a su vez al *Centro Gestáltico de Montevideo*, por lo que existen modalidades de reclutamiento a estas nuevas formas de psicoterapia espiritual, tanto a través de la oferta de posgrados para estudiantes y egresados universitarios, como a través de la clínica.

Instituto Espiritual Chamánico Sol de Nueva Aurora

60

Este centro adquiere personalidad jurídica en el 2010, al ser registrado en la ciudad de Paysandú como una ONG. Sin embargo sus actividades comienzan en el 2008, año en el que su fundador realizara la primera ceremonia de ayahuasca en el Departamento de Rivera. Actualmente el grupo realiza sus actividades en Salto, Paysandú y Montevideo. Sol de Nueva Aurora tiene como objetivo despertar la conciencia ancestral, la cual está vinculada no sólo al linaje atávico de nuestros antepasados en esta tierra, sino al resumen de nuestras vivencias en el planeta a través de ésta y otras vidas. Aparecen temas comunes a los otros centros descriptos anteriormente y que nos muestran una “visión del mundo” o *Weltanschauung* coincidente, un tanto inesperada si consideramos el escaso vínculo existente entre Nueva Aurora y el resto de los grupos (Ayariri y Camino Rojo en tanto han tenido encuentros puntuales y actividades en común): la creencia en el Gran Espíritu, en la reencarnación, en la madre tierra o *pachamama*, en que sustancias como el ayahuasca o el tabaco tienen carácter de maestros espirituales y, también, en el cambio de era. Al igual que los otros centros, Sol de Nueva Aurora muestra un discurso de reivindicación indigenista a través de una perspectiva holística y universalista de lo sagrado y la fundación de un nuevo vínculo con la naturaleza.

Dentro de las actividades realizadas encontramos las ceremonias de ayahuasca, temazcales, la utilización de *kambó*⁷, rapé⁸, rezos con tabaco, así como otras ceremonias y retiros espirituales. Fue en una sesión con ayahuasca cuando su fundador fue “llamado” por la “abuelita ayahuasca” a traer la planta a su país natal, Uruguay, luego de años de

7. Secreción obtenida de la rana denominada (en portugués): “kambô” (*Phyllomedusa bicolor*), de distribución común especialmente al norte del Estado de Acre y hoy gozando de una incorporación parcial a las prácticas curativas de la Iglesia del Santo Daime.

8. Tabaco molido que se administra por vía nasal; práctica también extendida entre los miembros del Santo Daime y que se refiere como “sana” respecto del nocivo hábito de fumar tabaco, especialmente bajo la forma de cigarrillo comercial.

viajar por Latinoamérica y participar en un gran número de ceremonias, por lo general del Santo Daime. A su regreso al país decide readaptar las ceremonias a la cultura local, dado que los lineamientos del referido culto (himnos en portugués, ropas formales, trasfondo cultural brasileño) no le resultaban los más propios a nuestro contexto. Decide entonces utilizar un diseño sincrético con elementos: i) comunes al culto Santo Daime, por ejemplo la utilización de *fiscales* que ayudan durante la ceremonia, además de, en ciertas ocasiones, utilizar música (grabada) de este grupo; ii) que muestran variaciones respecto de esa referencia institucional, caso del uso de una indumentaria más acriollada, que utiliza el pañuelo en sustitución de la corbata y el remplazo de la formalidad del saco y el pantalón (traje) -todos elementos observados en el Santo Daime-, por vestimentas más casuales, como la remera, o de cuño nativista, caso de la bombacha gaucha; iii) que son enteras innovaciones, como el uso de música (grabada) étnica y *New Age*.

El público que acude a *Sol de la Nueva Aurora* se relaciona con éstas nuevas modalidades de espiritualidad y religiosidad propias de las redes *New Age*, por lo que no causa ninguna sorpresa que las actividades en Paysandú se realicen en un centro holístico donde también se ofrece una cartera de diversas actividades (yoga, reiki, danzas circulares, cine espiritual, entre otras). Cada actividad se realiza por separado, más allá de que haya una demanda compartida, así como una “visión de mundo común”, claramente visible en la estética del centro (por ejemplo las imágenes recurrentes de gurúes comunes tanto al centro como a las ceremonias, como Sai Baba, Eckhart Tolle, Jesús, Buddha, entre otros).

El Santo Daime

Para el caso de la siguiente institución se puede establecer una fecha de instalación exacta: 28 de febrero de 1996. En esa ocasión y liderados por sus dos co-fundadores, un uruguayo (desde entonces líder local⁹) y un brasileño, que se observa incluso como “patrono” de la Iglesia (Sánchez, 2006:106), se hizo apertura de los “trabajos”, como institucionalmente suele referirse a los actos litúrgicos de la “doctrina”. Asimismo cabe decir que en 2002 los miembros pasaron a registrarse como Asociación Civil Sin Fines de Lucro “Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves” (op.cit.:104). En ocasión de la apertura ritual se procedió a hacer una sesión múltiple de “cura”, lo que supuso se realizaran sucesivamente tres veladas de ritual presididas por las referidas personas, gente que a esa altura ya contaba con varios años de permanencia en Ceu do Mapia, comunidad daimista ubicada en el estado brasileño de Amazonas y sede matriz de la institución CEFLURIS¹⁰, como formalmente hasta hace pocos años era conocido este grupo religioso¹¹. El encuentro tuvo lugar en una acomodada casa próxima a Portones de Carrasco, en la ciudad de Montevideo. En la ocasión y durante las restantes dos jornadas se presentaron aproximadamente una docena de personas, algunas de las cuales continúan al presente en el culto, incluso como miembros “fardados” (*trad.*: uniformados), ocupando en algunos casos parte activa en las diversas labores administrativas y organizativas de la institución.

9. Una lectura del proceso de fundación de esta iglesia y trayectoria de su líder pueden encontrarse también en Scuro, 2012a; 2012c.

10. Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

11. Ver comentarios del líder mundial actual Alfredo Mota, en relación a cambios institucionales recientes: http://www.idacefluris.org.br/sistema/editorvirtual/noticia_publica.php?CodigoDaNoticia=1141&LANG=1&CACHEOPTION=1

El ritual múltiple que marcó entonces el inicio institucional del Santo Daime en el Uruguay fue muy intenso y propició en la ocasión que esa dimensión enteogénica¹² propia de la ayahuasca produjera los efectos que con tanta expectativa se aguardaban. A partir de aquellas distantes jornadas y durante un período que quizás se extendió por un par de años, muchas personas asistieron a las sesiones de la organización, que por entonces vivía un verdadero período “itinerante”, moviéndose por varios lugares de Montevideo y la Costa de Oro, hasta que se instala definitivamente el centro *Ceu de Luz* en la zona de Solymar Norte, donde hasta el presente se realizan las diversas sesiones establecidas en el calendario ritual.

El Santo Daime tiene sus orígenes en un marco geográfico y humano muy distante a las márgenes del Plata, concretamente en el amazónico Estado de Acre, Brasil, espacio político lindero a las repúblicas de Bolivia y Perú. El culto tiene en realidad dos etapas bien diferenciadas que son muchas veces interpretadas como una continuidad natural. Así, en una primera época el Santo Daime se organizó paulatinamente como culto bajo las directivas de su fundador, el marañense Raimundo Irineu Serra, nacido un 15 de diciembre de 1892 (Fróes, 1988), hoy generalmente referido bajo el término honorífico religioso de “Mestre” Irineu. Esta etapa se desarrolló en el entorno de la capital estadual, la ciudad de Rio Branco, a donde Serra se mudó luego de haber conocido la ayahuasca. A lo largo de un período que va desde la década de 1930 hasta su defunción en 1971, quien devendrá figura máxima de toda la corriente Santo Daime, sienta las bases de lo que al presente es conocido en forma estricta como Iglesia o culto Alto Santo. Esta diferenciación no es ociosa, por motivos que se detallarán debajo, y fue cada vez más destacada a medida que se alejaba el fallecimiento de Serra, especialmente por su viuda la señora Peregrina Gomes¹³, fundamentalmente con el objeto de disociarse de la vertiente creada por el discípulo de Serra, el amazonense Sebastião Mota, pocos años después de la defunción de aquel y cuando se puso en tela de juicio la “comandancia” de la institución heredada por una persona distinta al referido secesionista. Así, a mediados de la década de 1970 se crea un sisma a la interna del grupo que da origen a la versión de mayores aspiraciones universalistas, más conocida como Santo Daime, en tanto la vertiente antigua y más conservadora Alto Santo (formalmente Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) – Alto Santo), permanece de alguna forma recluida aún en el ámbito amazónico que le vio nacer.

Las características del culto reelaborado por el “Padrinho” (otro título honorífico) Sebastião Mota, que fallece en Río de Janeiro en 1990 (MacRae, 2000: 57), son el haber dado un tinte de mucha mayor apertura a la inclusión de aspectos que llamaremos “exóticos” respecto la institución original. Así, hacia el inicio de la década de 1980 Mota ya daba posibilidades de inclusión a la marihuana como vector propiciador de una nueva modalidad enteogénica y curativa complementaria a la ayahuasca. Como cabe imaginar el “problema” del consumo de *Cannabis* ha generado que esta práctica sea reservada en muchos casos a un plano de uso esotérico o, en su defecto, a optar por su supresión; política institucional que persigue obtener un reconocimiento social del culto, a la vez que evitar los consabidos problemas legales que lleva esta práctica, tanto en su país de origen como en el Uruguay. Es a esta línea expansionista

12. Neologismo creado en 1979 por Ruck *et al.* para referirse a aquellas sustancias que se han utilizado en contexto chamánico. Tomando como referencia el griego *-entheos*=dios dentro, *gen*=generar-; significando: “que genera la divinidad dentro de uno mismo”.

13. Sobre esta demarcación: <http://altino.blogspot.com.es/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>

y reformista liderada primero por Sebastião Mota de Melo y actualmente por su hijo Alfredo que pertenece la iglesia daimista uruguaya Ceu de Luz. En ella se realizan las ceremonias correspondientes al calendario ritual de la institución produciendo también sus propias adaptaciones al contexto uruguayo. Por ejemplo, una temática que ha sido discutida entre distintos miembros de la iglesia es la relacionada al idioma en que deben ser realizados los cantos y oraciones, ya que todos ellos son en lengua portuguesa, pero han existido tentativas de castellanizar algunos de estos textos. También aparecen en Ceu de Luz símbolos nacionales como la bandera uruguaya. Entre los miembros de esta iglesia en el Uruguay encontramos mayor paridad cuantitativa de género respecto los otros grupos descriptos, siendo también sujetos pertenecientes a sectores medios y medio/altos los que participan de sus ceremonias. Sin embargo y como diferencia, la Iglesia Ceu de Luz es la única institución de las cuatro mencionadas aquí que se autodefine como religión. Siendo así, existe un matiz de caridad y servicio visible por ejemplo en el comparativamente reducido costo que significa para sus miembros el acceso a las ceremonias con ayahuasca, diferente a lo que acontece de modo general entre los restantes grupos. También es destacable que, aunque el Santo Daime sea un centro ecléctico en permanente readaptación, es también reproductor de una doctrina que tiene sus principales fundamentos en épocas previas al expansionismo masivo del movimiento *New Age*. De este modo, aunque sus ceremonias con ayahuasca forman parte de este circuito, su filiación doctrinaria la convierte en Iglesia, haciendo tal vez “menos atractivo” su dispositivo ritual en el contexto de la Nueva Era.

Ayahuasca y medios de comunicación

63

¿Cómo es narrada, presentada de forma masiva, esta alteridad en los medios de comunicación uruguayos? El Diario “El País”, el de mayor divulgación nacional, ha publicado en los últimos años algunas notas relacionadas con la ayahuasca y sus usos. César Bianchi ha sido el periodista responsable por estas notas, donde entre otras cosas, relata su experiencia personal con la ayahuasca. Una nota de su autoría publicada en un suplemento de este diario el 16 de setiembre de 2006, relata la oportunidad en la que el periodista tomó el brebaje en el contexto del Santo Daime, aprovechando su “mala” experiencia para remarcar la dificultad de comprender este otro mundo de sentidos que son atribuidos a las experiencias con ayahuasca por parte de aquellos que hacen uso de ella de forma frecuente. El hecho del periodista declarar haber visto al “demonio” y haber sentido la voluntad de matarse, como él mismo declara, hacen de su relato, repetido posteriormente en varias ocasiones en televisión, una voz que habla desde los propios medios de comunicación. El mismo periodista repite esta historia en el programa de televisión “Esta boca es mía”, conducido por Victoria Rodríguez, emitido por el Canal 10 en horario de la tarde y donde son tratados diferentes temas de actualidad. En aquella oportunidad, en 2009, César Bianchi repitió su testimonio, esta vez junto a otra narrativa que daba cuenta de experiencias diferentes a la que él sintió. En el mismo programa, trayendo otra lectura del tema, participó Alejandro Corchs, líder del Camino Rojo en Uruguay. Corchs ha sido y es una persona con bastante visibilidad en los medios de comunicación, ya que su propia trayectoria de vida encuentra un escenario particularmente fértil en el imaginario uruguayo; es “hijo de la dictadura”, sus padres fueron torturados y asesinados cuando él era muy pequeño y fue así criado por otra familia. A partir de la adolescencia Alejandro Corchs inicia

un proceso de búsqueda espiritual que habría alcanzado su plenitud en el Camino Rojo, entre otras cosas, como él declara, gracias a la ayahuasca. La narrativa de su trayectoria resulta, en Uruguay, extremadamente eficaz. Así lo demuestra, por ejemplo, la continua publicación y venta de sus libros, donde se enfatizan valores como el amor y el perdón.

En aquel programa emitido por el Canal 10, estas dos experiencias sobre la ayahuasca se vieron enfrentadas, performatizadas, casi de forma “idealmente antagónicas”, dejando la síntesis a responsabilidad del espectador. El programa privilegió las narrativas de experiencias vividas por estos dos individuos, estrategia televisiva poderosa por su eficacia dramática.

Por otro lado, la más reciente y significativa aparición pública de algún tipo de nota sobre la ayahuasca en el Uruguay fue el día 30 de Mayo de 2012, en el programa “Santo y Señá”, conducido por el periodista Ignacio Álvarez, en el horario nocturno de Canal 4. Álvarez dedicó el informe central del programa (26 minutos) a la ayahuasca y el Santo Daime. En primer lugar, quien hizo uso de la palabra fue el mismo periodista arriba aludido: César Bianchi (que ahora trabaja en este nuevo programa de Álvarez); una vez más, repitió la historia de su experiencia con el Santo Daime, de forma idéntica a lo que ya lo había hecho anteriormente. Luego de su testimonio, el conductor del programa, Ignacio Álvarez, recordó y mostró imágenes de su propia experiencia con la ayahuasca que habían sido transmitidas en su anterior programa en Canal 10. Álvarez tomó entonces ayahuasca en el Putumayo colombiano. El relato y las imágenes son acompañados con música de suspenso, escenas rápidas que se cortan, en fin, un montaje que sugiere al espectador un clima de misterio y temor. Después de los testimonios de los periodistas continuó el de Hugo Alcalde, padre de Yamandú, quien durante su vida transitó por varias experiencias religiosas, entre ellas la del Santo Daime, y que se suicidó en junio de 2010. El argumento central del padre de Yamandú hace foco en el supuesto peligro de la ayahuasca, bebida a la cual atribuye responsabilidad por el suicidio de su hijo. Hugo Alcalde es claro en su mensaje y, entre otras cosas, hace explícito el objetivo de su testimonio en el sentido de contribuir para que esta sustancia sea ilegalizada. También aparece en el mismo programa, a continuación, el testimonio de un joven ex frecuentador de la Iglesia del Santo Daime. Su postura crítica destaca que en esta institución existiría un falso proceso de “venta” de la ayahuasca como solución a prácticamente todos los problemas, siendo en realidad que, según su narrativa, la ayahuasca sería una bebida cuyo uso implica riesgos importantes. El joven (que aparece en el programa de espaldas al espectador, sin ser posible ver su rostro), no deja de explicitar también el hecho de que algunos *daimistas* cultivan marihuana para consumo personal.

Son estas las experiencias y testimonios que el programa emite. Luego, es invitado a hacer uso de la palabra el psicólogo Álvaro Fariás, director del Servicio de Estudio y Asesoramiento en Sectas del Uruguay (SEAS) y miembro de la Red Iberoamericana de estudios de las Sectas (RIES). El enfoque del psicólogo se limita a reproducir un discurso que enfatiza en el poder de persuasión y manipulación de los grupos denominados como sectas, en este caso, el Santo Daime. Las primeras palabras del psicólogo cuando comienza su argumentación son literalmente: “la ayahuasca produce una psicosis tóxica”; y continúa hablando sobre cómo identificar “si su hijo pertenece a una secta” y “cómo ayudar a la familia”, etc. El testimonio del psicólogo parece, más que contribuir a un debate profundo sobre el tema, apuntar directamente al peligro/riesgo de estos grupos denominados “sectas”.

El día siguiente a la emisión del programa, jueves 31 de Mayo, fue publicada en el reconocido semanario *Búsqueda*, de Montevideo, una carta del padre de Yamandú cuyo título era “Droga Asesina”. Veamos:

Droga asesina

Sr. Director:

Ayahuasca: droga mística y asesina. Suicidios y pasividad del gobierno. Entendemos una obligación enterar y alertar a la población en general acerca de un problema tan grave como delicado y de consecuencias irreversibles. Se trata de las actividades de una secta autodenominada “iglesia del santo daime”, originaria de las zonas amazónicas de Brasil y Perú, ya con penetración en países de Europa y América. Esta secta, instalada en el límite Montevideo-Canelones, utiliza en sus ceremonias una droga altamente alucinógena, la ayahuasca, que es introducida a Uruguay desde su gran campamento en Florianópolis, donde la procesan y elaboran. Estas ceremonias —que se desarrollan en un ambiente fuera de control entre vómitos, convulsiones, danzas histéricas y locura total, dado que la droga les hace perder identidad y los transporta a un mundo de terror y pánico que, en muchos casos, los incita al suicidio— terminan a altas horas de la madrugada, previo pasaje por un consumo de marihuana para aquellos que hubiesen llegado a un grado de desequilibrio muy alto. Por si ello fuera poco, en estos ritos demenciales participan también niños, hijos de los fieles asistentes, que terminan en la misma forma que los adultos, siendo fácil suponer el daño irreversible que se puede producir en la frágil psiquis de estos niños. Desde hace más de un año hemos llevado estas denuncias con profusa información y testigos a los organismos competentes del Estado, comenzando en la Junta Nacional de Drogas, quienes lo derivaron al Ministerio de Educación y Cultura y quienes, a su vez, pasaron toda la información al ministro y al subsecretario de Salud Pública, quedando desde entonces el caso archivado sin merecer, por lo menos, la más mínima intención de investigar las denuncias. Lo inevitable, por desgracia, ya se ha producido: varias muertes por suicidio entre los integrantes de la secta; aun así, eso no parece preocupar a las autoridades. Es muy importante resaltar que por estas mismas razones y sus trágicas consecuencias, esta droga ha sido ilegalizada en Francia y expulsadas del país sus pseudoclínicas e iglesias, con sus chamanes que han debido irse a instalar a Perú, donde sí es admitida, y ya han ocurrido nuevas muertes de franceses que la visitan. Del mismo modo está siendo ilegalizada en España y Bélgica a raíz de denuncias tan graves como las que anteceden, y no son pocas las imputaciones aparecidas en medios de prensa de Argentina. Ante esta pasividad es que hemos decidido llevar estos hechos a la prensa para hacer conocer el riesgo que corren jóvenes bien intencionados, como cualquier curioso que desea experimentar en lo místico. El dueño y señor de esta iglesia en Uruguay, chamán de la congregación y dueño de las instalaciones circundantes, es hijo de un connotado ex político y a esta altura todo nos hace pensar que tiene más influencia de la que se suponía. Exhortamos por lo tanto a la población a estar alerta y a las autoridades competentes a tomar las medidas que corresponden para evitar futuras e inevitables tragedias que destrozan familias enteras. Por Colectivo de Familiares y Amigos de Víctimas de Sectas.

Hugo Alcalde

CI 711.328-6

(*Búsqueda*, 31 de Mayo de 2012)

Una semana más tarde, en el mismo semanario, otro testimonio fue publicado, esta vez contrariando las afirmaciones de Alcalde.

La ayahuasca

Sr. Director:

En respuesta a la carta del Sr. Hugo Alcalde de la última edición, simplemente deseo aclarar y contar lo que yo viví durante mis dos años como participante de las ceremonias de Santo Daime. Nunca presencié un “ambiente fuera de control entre vómitos, danzas histéricas y locura total”. Para mí es una novedad lo que Ud. dice. Nunca me pasó. La “droga” nunca me llevó a un “mundo de terror y pánico”; todo lo contrario. Saqué muy buenas enseñanzas de la experiencia. Los niños, hijos de los participantes, estaban allí, jugaban, cenaban y generalmente se dormían plácidamente. Lo que conocí del “chaman de la congregación” (como el Sr. Alcalde lo llama) durante ese tiempo, fue a una persona muy cálida, muy preocupada por el bienestar de los participantes y buen padre de familia con su esposa y sus niños, totalmente comunes y corrientes (bueno, tal vez no tan comunes y corrientes: eran niños educados y cariñosos). No me gustan ni comparto sus expresiones, que denuncian mucha rabia hacia esta persona, que no creo que tenga la responsabilidad de las vidas que se han truncado. Creo que los problemas en la vida de un joven probablemente empiecen en su casa y su entorno familiar. Me parece, y estoy totalmente de acuerdo, en que todos tenemos que estar alertas a nuestros hijos, qué hacen, qué toman, quiénes son sus amigos, etc. Ojalá las autoridades empiecen por el gran flagelo que es la pasta base y dejen la ayahuasca para estudiar en detenimiento más adelante y comprobar si su uso tiene las consecuencias que usted dice que tiene. Esta es mi humilde opinión y agradezco al semanario el espacio para expresarla, además de recomendar la lectura del libro “Pueblos, drogas y serpientes”, de Danilo Antón.

66

R.S.

PD: Tuve la oportunidad de visitar al grupo de Florianópolis y tampoco vi lo que menciona el Sr. Alcalde.

(Búsqueda, 7 de Junio de 2012)

Lo que la ayahuasca y sus usos parecen accionar es el encuentro de regímenes de veracidad (Foucault, 2004) diferentes. Se trataría de elementos discursivos que entran en contactos esporádicos vinculados por el hecho de ser llevada a cabo una práctica determinada. O sea, no se trata de determinar la verdad o falsedad de los diferentes enunciados colocados en circulación. Por lo tanto la afirmación: “la ayahuasca produce psicosis tóxica”, es resultado del régimen de veracidad que permite esa enunciación creando así un discurso. O la referencia a las “danzas histéricas y locura total” de la carta del padre de Yamandú (los ejemplos serían varios), responden, en última instancia, a construcciones previas con respecto a la normalidad, a la cura, al uso de los placeres (Foucault, 1984), es decir, a un conjunto específico y heterogéneo de prescripciones del comportamiento que conforman una moral determinada. O entonces, en mejores palabras para el caso del uso de drogas:

“... las “drogas” son jerarquizadas y distinguidas entre sí según la mayor o menor lejanía o cercanía de los valores apreciados por el polo hegemónico. Según los criterios de este polo dominante, cuanto más radicales son los efectos sobre los sentidos y la mente, más peligrosas y rechazables las sustancias; intrínsecamente por su apartamiento del justo medio, de la mesura, de la subordinación de las sensaciones a los pensamientos, de la emocionalidad sobre la racionalidad, de la mística sobre la ascética; pero, además, por la estimada como más probable gravedad de los efectos y, también, por la supuesta mayor dimensión e impacto de las consecuencias de los efectos” (Bayce, 2012:11).

Las palabras del sociólogo Rafael Bayce resumen los resultados de procesos genealógicos que construyen formas de estar en el mundo, en definitiva, modos de subjetivación. Es en este punto entonces que, al identificar continuidades y discontinuidades, podemos preguntarnos cómo éstas son construidas y mantenidas, cómo devienen otras formas.

Si, como vimos, los medios de comunicación aparecen como una tecnología en el proceso de subjetivación, sus efectos deben ser comprendidos como condición de posibilidad de la “paradoja del sujeto” a la que se refiere Foucault.

Conclusiones

En los años ochenta, y principalmente en los noventa, es cuando los itinerarios ayahuasqueros comienzan a tomar fuerza y popularidad a nivel internacional, principalmente a través de la UDV, el Santo Daime, y la popularización del “neochamanismo” o “chamanismo urbano”. En Uruguay vimos cómo la ayahuasca se asienta a través de distintos grupos con la llegada del nuevo milenio. Éstos Nuevos Movimientos Religiosos, vinculados a la *New Age* y a la reivindicación de saberes tradicionales alternativos, serían un fenómeno nuevo en nuestro país vinculado a la globalización, a la emergencia de un mercado simbólico-religioso transnacional y a la popularización de las redes ayahuasqueras dentro del mismo.

Al igual que en otros países la oferta de éstos grupos ayahuasqueros se mueve dentro de redes “místico-esotéricas”, donde podemos observar la conjunción de diversos contenidos religioso-espirituales-terapéuticos: centros holísticos, terapias individuales alternativas, homeopatía, medicina china, escuelas de yoga, etno y ecoturismo, meditación, respiración holotrópica, *New Age*, neochamanismo, vegetalismo amazónico, indigenismo, espiritismo, psicología transpersonal, psicología gestáltica. Sus adeptos son por lo general de clase media, con cierto capital intelectual y/o económico, y con una fuerte impronta “psi” en su léxico.

En el caso de Ayariri se trata específicamente de un centro holístico, donde las ceremonias de ayahuasca se ofrecen como uno de los dispositivos centrales para el trabajo terapéutico/sanador. En Camino Rojo vemos una fuerte participación de la psicología gestáltica, siendo que muchos de sus “hombres de medicina” son profesionales formados en la universidad y toman parte del Centro Gestáltico de Montevideo. En el caso de Sol de Nueva Aurora no es coincidencia que las ceremonias en la capital sanducera sean realizadas en el local de un centro holístico, donde se ofrece toda una cartera de terapias alternativas: yoga, chi-kung, reiki, musicoterapia, danzas circulares, feng shui, masajes, cine espiritual, cursos espirituales. En el Santo Daime, vemos cierta apertura a distintos aportes *New Age*, aunque más restringidos; así es común ver entre los adeptos una búsqueda tendiente a integrar temas “eco”, “psi” y “bio-energéticos” de gran diversidad, aunque contenidos por un discurso religioso más sólido. En este sentido varios de los seguidores de la sección uruguaya y de forma similar a lo que acontece en el vecino país norteamericano o en Europa, incluyen armónicamente prácticas “complementarias” como el reiki, el yoga, la aromaterapia, la homeopatía, etc., a la vez que intentan conciliar -más que en lo práctico en el orden discursivo- temáticas como el ideal del desarrollo comunitario y, especialmente, una relación con la naturaleza que ya ha sido motivo de análisis (Scuro 2012a, 2012b).

Finalmente cabe quizás comentar que la participación en estos grupos da pie a una cierta tendencia a percibir el mundo desde una perspectiva más “encantada” que

la del ciudadano medio (ese cada vez más desvaído tipo ideal de ciudadano uruguayo de clase media, cultivado y orgulloso de su herencia vareliana y batllista), que genera en muchos de los participantes una relación de naturaleza “diferente” con la realidad, con mucho más énfasis en el misticismo y abierta a una *Weltanschauung* de mayores imprimaciones mágicas. Además, se colabora en distanciarse cada vez más respecto de esa base común de “religión civil” de impronta racionalista que es -¿o era?- una impronta de identidad nacional y que se comenzó a desligar de esa matriz, como ya se refirió, al término de la última dictadura militar. Cuestión que entraña efectos ciertamente inusitados e inesperados para la sociedad nacional y que deben ser entendidos como parte de un proceso de globalización en el cual Uruguay se ha mostrado como un ávido receptor. En los medios de comunicación sin embargo, vemos cómo la impronta ideológica laica y desencantada se impone como sentido común, confrontando con este nuevo tipo de prácticas que, en su doble atribución de “sectas” y “consumidores de drogas”, pone en alerta a una población que carece de otras herramientas para interpretar este tipo de fenómenos religioso/espirituales.

Bibliografía

- 68 Apud, Ismael, 2011. “Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno”. En: *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, ACSRM.
- _____. 2013. *Ceremonias de Ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Tesis de Maestría en Metodología de la Investigación Científica, Buenos Aires: UNLa.
- Bayce, Rafael, 2012. “Los trasfondos del imaginario sobre ‘drogas’: valores culturales, geopolítica, intereses corporativos y hechos mediáticos”. En: *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. CSIC. UDELAR. Montevideo.
- Carozzi, María Julia, 1993. “Tendencias en el Estudio de Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años”. En: *Sociedad y Religión*, No. 10/11, Buenos Aires: CEIL/ CONICET.
- _____. 2000. *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- Dobkin de Rios, Marlene, 1973. “Curing with Ayahuasca in an Urban Slum”. En: Harner, M. (ed.), *Hallucinogens and shamanism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel, 2004. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo. Martins Fontes.
- _____. 1984. *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro.
- Fróes, Vera, 1988. *Santo Daime – Cultura Amazónica. História do Povo Juramidam*. Manaos: Ed. SUFRAMA.
- Guigou, Lelio Nicolás, 2003. *A nação laica: religião civil e mito-praxis no Uruguay*. Montevideo: La Gotera.
- Luna, Luis Eduardo, 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Tesis de doctorado. Universidad de Estocolmo.
- MacRae, Edward, 2000. *El Santo Daime y la espiritualidad brasilera*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ruck, C.A.P.; Bigwood, J.; Staples, D.; Ott J & Wasson, R.G., 1979. “Entheogens”. En: *Journal of Psychedelic Drugs*, Vol 11 (1-2) Jan-Jun: 145-146.

- Sánchez Petrone, Víctor E., 2006. *Colonos del Astral. La Iglesia del Santo Daime-CEFLURIS en el Uruguay*. Tesis para materia Taller II en Antropología Social y Cultural (versión corregida y aumentada), Uruguay: UDELAR.
- Scuro, Juan, 2012a. *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Porto Alegre: Universidad Federal de Rio Grande del Sur.
- _____. 2012b. “Etnografiando, escribiendo e imaginando. Notas sobre el Santo Daime en el Uruguay”. En: Romero, Sonia (Org.). *Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Vol. 10. Montevideo: Nordan.
- _____. 2012c. “Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai”. En: *Debates do NER*. 13, nº21.
- Uribe, Carlos Alberto, 2008. “El Yajé, el Purgatorio y la Farándula”. En: *Antípoda*, N° 6, p. 113-131. Bogotá: Universidad de los Andes.



A consolidação da medicina oficial no Brasil e a readequação dos espaços de cura

Análise a partir de um caso etnográfico

THE CONSOLIDATION OF OFFICIAL MEDICINE IN BRAZIL AND THE READJUSTMENT OF THE HEALTH CARE CENTERS – ANALYSIS FROM AN ETHNOGRAPHIC CASE

Liliana Porto

Doctora en Antropología por la Universidad de Brasília.
Profesora Adjunta Departamento de Antropología de la
Universidad Federal de Paraná. Brasil.
lilianaporto1@gmail.com

71

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 15/03/2013

RESUMO

A proposta do texto é, inicialmente, discutir o processo de consolidação da medicina oficial no Brasil, a partir do final do sec. XIX, e como esta implica em uma reconfiguração do espaço e dos agentes de cura de maneira mais ampla – não somente da saúde oficial, mas, principalmente, de agentes de cura mágicos e religiosos. Tendo como subsídio esta discussão, baseada em bibliografia sobre o tema, pretende analisar a maneira pela qual este processo se dá, a partir da década de 1960, em uma cidade do Vale do Rio Jequitinhonha – região central do Brasil que é marcada por um baixo nível de desenvolvimento capitalista e pela forte presença da cultura popular e da crença em magia. Nesta segunda etapa, a base empírica consiste em pesquisa etnográfica realizada ao longo de anos no local. A ênfase, então, recairá sobre a concepção da população em torno do processo saúde-doença, da existência de doenças que não são passíveis de tratamento médico (“doença de curador”) e da reconfiguração do espaço de cura mágico-religioso após a consolidação do serviço público de saúde no município estudado.

Palavras-chave: Curación, magia, medicina, Vale do Jequitinhonha/Brasil.

ABSTRACT

The idea of the text initially is, to discuss the official process of consolidation of medicine in Brazil, since the end of the 19th century, and how this involves a reconfiguration of the space

and health providers in a greater way- not only the official health, but, principally, the magic and religious health care providers. Having this discussion as a subside based on the bibliography about the topic, its intention is to analyze the way in which this process occurs, starting in the 1960's decade, in a city of Vale do Rio Jequitinhonha – central region of Brazil which is characterized by a low level of capitalist development and the strong presence of a popular cultural belief in magic. In this second stage, the empirical base consists in the ethnographic search performed through out the years in this place. The emphasis will then fall on the conception of the population around the process of health-illness, of the existence of diseases which are not possible to be treated (“illness of the healer”) and the reconfiguration of the space of the magic-religious health center after the consloditation of the health public service in the city hall studied.

Key-words: Healing, sorcery, medicine, Vale do Jequitinhonha/Brasil.

72

Este texto busca compreender a maneira pela qual os vários agentes de cura reconhecidos pela população de uma cidade do Vale do Rio Jequitinhonha, Brasil – aqui denominada Terras Altas¹ – são por esta população interpretados e mobilizados ao lidar com contextos de doença e aflição. Para tanto, divide-se em duas partes distintas. Na primeira delas, faz um esboço do processo de consolidação da medicina oficial/acadêmica no país, indicando como esta se dá ao longo dos séculos XIX e XX, o que resulta: 1) na garantia dos profissionais de saúde com formação acadêmica como os únicos agentes de cura legalmente legitimados, 2) na importância de programas de saúde pública nos projetos políticos estatais, 3) na mudança, complexificação e multiplicação do universo dos agentes de cura – não somente aqueles com formação e reconhecimento acadêmico, mas os não legitimados oficialmente, “populares” e religiosos. A segunda parte do texto, por sua vez, objetiva analisar de que maneira o processo mais amplo delineado ocorre no contexto específico da cidade estudada, principalmente a partir de sua emancipação política na década de 1960. Destaca, para tanto, as concepções locais de saúde-doença e como estas orientam as possibilidades terapêuticas mobilizadas pelos “doentes”, bem como a avaliação que se faz do poder e adequação da recorrência aos diversos especialistas em curas em situações concretas.

I – A Consolidação da Medicina Oficial/Acadêmica no Brasil

Os estudos que discutem a questão da hegemonia da medicina acadêmica no Brasil (cf. Montero, 1985; Figueiredo, 2002) situam como marco inicial de análise o séc. XIX, no princípio do qual se fundam as primeiras escolas de cirurgia e medicina do país. Até a primeira década deste século, os poucos médicos no território colonial tinham sua formação em escolas européias, e seu número era ínfimo. Os especialistas em cura acessíveis à população neste momento eram essencialmente práticos, e conjugavam conhecimentos populares de técnicas terapêuticas européias, indígenas e africanas. O que não implica em que apresentassem todos eles o mesmo perfil. Já há, no período, uma variedade de agentes terapêuticos diferenciados, entre os quais se destacam: barbeiros-cirurgiões (responsáveis por sangrias, alguns tratamentos cirúrgicos ou dentários), dentistas práticos, boticários (que prescreviam e manipulavam remédios), curadores diversos (responsáveis tanto por tratamento com ervas – raizeiros – quanto pela reali-

1. Este é o nome fictício da cidade. As razões para a adoção de nomes fictícios não somente para os sujeitos estudados, mas também para o local, são explicitadas em Porto, 2007.

zação de curas não físicas), benzedores (sendo suas curas alcançadas através de rezas ritualmente proferidas). Uma característica, contudo, une todos estes especialistas e os diferencia significativamente dos médicos com formação acadêmica: suas atividades não lhes fornecem destaque social, sendo eles membros das classes populares e, muitas vezes, negros, índios ou mestiços – grupos raciais discriminados e que ocupavam as posições sociais mais baixas na então colônia portuguesa.

A vinda da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, representaria um momento crucial no início de alteração deste quadro. Ela é acompanhada pela revogação da proibição de existência de escolas de medicina na colônia e pela fundação, no mesmo ano, da primeira delas. Mesmo assim, contudo, o número de profissionais com formação acadêmica até o final do século é bastante reduzido, e sua penetração no interior do território pequena. Além disso, como ressalta Figueiredo (2002), vários destes profissionais exercem sua profissão de forma itinerante, e o poder terapêutico de suas técnicas é questionado pela clientela. Somente a partir do final do século, com o aumento do número de profissionais, sua inserção significativa no quadro político nacional, o controle mais efetivo da atuação dos demais agentes de cura e os importantes avanços tecnológicos que a medicina apresenta, esta se fortalece de maneira definitiva e se impõe como discurso hegemônico na área da saúde.

Tal fortalecimento, por sua vez, altera todo o quadro de agentes de saúde prévio, não somente com o fim de algumas especialidades e o surgimento de outras, mas, também, com o estabelecimento de uma nova hierarquia de especialistas e dinâmica de processos terapêuticos – como veremos posteriormente. Ocorre, ainda, uma mudança crucial: uma reestruturação das relações entre especialistas e clientela, que se vincula a um processo de dominação de classe. Com efeito, enquanto os antigos especialistas eram provenientes das classes populares, tendo origem social, linguagem e concepção de mundo semelhantes às daqueles que os procuram, os médicos logo constituíram uma elite econômica e política com compreensão diferenciada – “cientificamente” construída – de corpo e do processo saúde-doença. E, ainda, devido à pretensão de impor seu discurso como o único legítimo, relegam a atuação de todos os demais especialistas terapêuticos ao universo do “charlatanismo”, da “ignorância” e da “superstição”. Contudo, sua hegemonia não leva ao tão desejado monopólio dos processos de cura e dos discursos sobre o corpo, e se há mudança também no contexto dos especialistas populares de cura, isto não implica em seu desaparecimento.

O longo histórico de consolidação da medicina acadêmica como saber hegemônico sobre a saúde no Brasil apresenta, portanto, um perfil contraditório. Por um lado, a área da saúde se torna, no decorrer dos séculos XIX e XX, um dos principais componentes do discurso político nacional, sendo um dos eixos não somente de plataformas políticas de candidatos, mas também de avaliação do desempenho de governos. A idéia de que o acesso a uma saúde pública de qualidade é um direito da população e um dever do Estado – saúde pública esta que se compreende como estando relacionada diretamente aos profissionais com formação acadêmica – se consolida de maneira definitiva. E, em um processo que se inicia no final do séc. XIX, o Estado passa, a partir do discurso da saúde pública, a impor normas de organização e higiene para a população, bem como a ter acesso inclusive à intimidade dos domicílios particulares – como ilustram desde as campanhas de vacinação e urbanização do final do séc. XIX até os atuais programas de combate à dengue no país. Acrescente-se que há uma proliferação de novas profissões e especialidades dentro da área – com o crescimento da oferta de cursos técnicos e universitários e a disputa pela distribuição de poder entre os diversos profissionais –,

resultantes de um mercado crescente para serviços de saúde. E, ainda, uma ampliação do discurso médico para além das esferas tradicionalmente compreendidas como relacionadas ao corpo e à doença². Em outras palavras, a área busca a ampliação de sua esfera de legitimidade para o humano em geral, não se limitando a um contexto em que está em questão apenas perspectiva corporal e orgânica.

Por outro lado, no entanto, esta expansão, se é acompanhada por uma mudança no quadro dos especialistas em cura, não implica (como se poderia supor por suas pretensões e pelo aparato estatal e profissional do controle das atividades de tais especialistas) na extinção de agentes de cura mágicos e religiosos. Ao contrário, pesquisas da década de 1980 – como as de Montero (1985) e Loyola (1984) – demonstram a presença marcante do universo mágico-religioso de cura inclusive entre grupos populares nacionais moradores das grandes regiões metropolitanas do país – contexto este que não apresentou mudanças significativas nos últimos vinte anos. Esclarecedora é, aqui, a forma pela qual Montero inicia seu texto:

“Que sentido pode ter a cura mágica numa sociedade como a nossa que erigiu a razão como critério de verdade e que delegou à ciência e à técnica a função de orientar as práticas mais corriqueiras? Duplamente estigmatizada, por seu caráter de classe e por seu distanciamento com relação às verdades produzidas pela ciência, a magia não deveria merecer a atenção das pessoas preocupadas em investigar a doença e a cura. E no entanto, no momento em que a Medicina atinge um grande nível de sofisticação tecnológica, vemos proliferar nos centros urbanos do país a procura de soluções mágicas para as doenças. A esperança de cura leva semanalmente pequenas multidões às portas de terreiros de umbanda e dos centros kardecistas. O ‘dom de cura’ é o segundo dom mais importante das seitas protestantes. A esperança no ‘milagre’ é também traço característico do catolicismo popular. Como compreender essa inquietante infiltração e permanência da magia no interior do mundo urbano e tecnológico?” (1985: 1).

74

Coloca-se, assim, como questão central para a compreensão deste contexto de simultânea hegemonia reconhecida da medicina acadêmica e força dos sistemas de cura mágico-religiosos a maneira pela qual a população compreende o processo saúde-doença, e como esta compreensão orienta as estratégias terapêuticas mobilizadas em situações concretas. Embora não se possa generalizar tal compreensão para as classes populares nacionais como um todo – pois a grande extensão e diversidade brasileiras estabelecem configurações regionais específicas – há alguns aspectos ressaltados por vários pesquisadores que podem ser aqui indicados como eixos para reflexão em torno do tema³. Dentre eles, é importante destacar as diferentes definições do que se entende como doença, bem como as distintas causalidades das mesmas.

A doença é comumente pensada pelos sujeitos das classes populares nacionais a partir de duas perspectivas distintas. Em uma interpretação mais imediata, é vista como os sinais que podem ser identificados no corpo, e que estão comumente vinculados à (in)capacidade de trabalho ou a alguns elementos que são definidos como característicos de doenças: dores, febre, tosse, mal-estar corporal, alteração de apetite, entre outros. Não há, assim, a diferenciação entre sintoma e doença estabelecida pelo método

2. Apenas como exemplo, é o Ministério da Saúde que elabora e promulga, em 1996, a resolução relativa a ética em pesquisas envolvendo seres humanos, que se pretende aplicável a todas as pesquisas com humanos, das mais diversas áreas, e não somente àquelas relacionadas a saúde.

3. Além dos autores já citados, conferir também os artigos das coletâneas organizadas por Alves e Minayo (1994), Duarte e Leal (1998), Leal (2001).

médico da sintomatologia – em que os primeiros seriam apenas pistas na identificação dos males orgânicos por eles responsáveis, sendo estes males, e não seus sintomas, que preferencialmente deveriam ser tratados⁴. Ao contrário, a cura objetiva a eliminação dos sinais, e só há sentido em buscá-la na medida em que estes são percebidos e interferem no desenvolvimento de atividades cotidianas. Esta perspectiva, assim, dificulta tanto a adesão a tratamentos que têm a eliminação dos sinais muito antes da consolidação da cura – como é o caso da tuberculose abordado por Gonçalves (in Duarte, Leal, 1998) – quanto àqueles que visam o controle de doenças crônicas (cf. Porto, 2005). Acrescente-se que os remédios são definidos como “drogas”, que tanto podem curar quanto matar, e que a ingestão continuada de medicamentos sem o reconhecimento dos sinais que a justificariam é tida como um contrassenso.

Por outro lado, a doença é pensada dentro de um contexto mais amplo de “circunstâncias aflitivas”⁵ que podem ter causas diversas, sendo necessário identificar e combater tais causas a fim de que a cura seja efetiva. Neste caso, a doença pode se inserir em uma situação de sofrimento que não se esgota no mal-estar corporal, mas se vincula a aflições múltiplas – tais como problemas financeiros, amorosos, profissionais, familiares, emocionais. A cura dos sinais não é, então, diretamente possível, pois o mal orgânico atinge o sujeito devido a motivos externos ao próprio corpo. Neste caso, a visão fiscalista da doença propagada pelos agentes de saúde oficiais se mostra limitada, insuficiente – e, conseqüentemente, sua eficácia nos processos de cura claramente restrita. A partir desta concepção gera-se a distinção entre “doença do corpo” e “doença do espírito”, ou entre “doença de médico” e “doença de curador”.

Compreender esta perspectiva das classes populares exige considerar o conjunto de crenças mágico-religiosas na qual ela se insere. Embora não seja possível me estender sobre o tema, tratado em reflexão anterior (cf. Porto, 2007), esboço alguns pontos que são cruciais para a discussão que aqui se propõe. Em primeiro lugar, a predominância de uma religiosidade popular cristã⁶ no Brasil faz com que o mundo seja pensado a partir de sua dicotomização entre “bem” e “mal”, bem como de sua organização a partir de designios divinos muitas vezes inescrutáveis, mas cujos sinais se podem identificar. A percepção de tais sinais ocorreria devido a se supor que parte das atitudes divinas se orienta por uma avaliação do padrão de conduta humano, sendo possível tanto imaginar benesses divinas para aqueles que o seguem de maneira adequada, são devotos fervorosos, “bons cristãos”, quanto interpretar situações aflitivas como castigos divinos para aqueles que insistem em trilhar o “caminho do mal”. Assim, como exemplo, ouvi relatos em minha pesquisa de campo em Terras Altas de descrentes que enfrentam doenças familiares graves e cuja cura provém da conversão. O texto abaixo, escrito por uma jovem aluna da escola estadual local, exemplifica bem esta perspectiva:

“Religião na vida de todos, usada por poucos. Religião será que nós realmente conhecemos e sabemos o real significado. Possui na sociedade os católicos e crentes, mas tanto católicos como os crentes tem a sua fé, seu ritual e manifestações coisas que

4. Ginzburg (1989), em seu texto *Indícios. Raízes de um paradigma de inferências indiciais*, sintetiza este método, ao qual se contrapõe a medicina popular, da seguinte maneira: “...del modelo da sintomatología, o semiótica médica, la disciplina que permite diagnosticar las enfermedades inaccesibles a la observación directa por medio de síntomas superficiales, a veces irrelevantes a ojos del profano...” (:143). Ressalta, também, a presença deste mesmo método na psicanálise freudiana.

5. Esta noção de “circunstâncias aflitivas” me foi sugerida por Minayo (in Alves, Minayo, 1994).

6. Segundo o Censo Demográfico 2010, 90,79% da população brasileira se declara adepta de alguma religião cristã.

fazem parte de sua religião. Religião na minha vida tem significado que vem através da fé e crença que Deus realmente existe. Mas nem todos são como eu, é claro. Uma determinada família não acreditava em Deus e nunca tinha colocado os pés em uma igreja, caso que existe em qualquer país, cidade etc. Família essa que era formada por três pessoas: Mãe, Pai e filha. A filha desse casal chegou a ficar muito doente em situação muito crítica, a sua mãe vendo a sua filha naquela situação resolveu procurar uma igreja para orar e pedir a Deus, pessoa que eles não acreditavam que existia, pediu a Deus que não deixasse sua filha morrer, que trouxesse ela de volta a vida. Passado algum tempo ela ficou boa voltou a viver normalmente, a partir sua filha após sair do hospital foi até uma igreja lugar que ela nunca tinha estado e agradeceu a Deus por tudo. A partir daí eles começaram a ter fé e acreditar que Deus realmente existe” (J.V., 18).

Como o texto explicita, é atribuída a Deus (o deus cristão) a responsabilidade última pelos caminhos do mundo, cabendo aos homens respeitá-lo e venerá-lo, a fim de que não se exponham aos castigos que podem advir pela desconsideração a Ele e a suas leis. No entanto, somente este respeito e o comportamento cristão não garantem ao sujeito a isenção de aflições. A situação se complexifica pela existência tanto do bem como do mal no mundo. Assim, embora seja Deus a força maior, utiliza-se em Terras Altas uma expressão que ilustra a percepção de outras forças orientando a experiência humana: “Deus deixou no mundo bons e ruins, usa quem quer”. Em outras palavras, há potências negativas no universo, que podem ter ação própria – como no caso de seres diabólicos ou espíritos desencarnados (dependendo do modelo religioso em questão) – ou ser mobilizadas pelos humanos a fim de conseguir vantagens pessoais ou meramente prejudicar desafetos. É aqui que se localiza a crença na feitiçaria, nacionalmente difundida⁷ (embora em graus distintos). Com efeito, atribui-se ao feitiço (que implica na mobilização intencional de forças em geral vistas como moralmente condenáveis, através de ritos específicos) responsabilidade por circunstâncias aflitivas as mais diversas.

Acrescente-se, ainda, que há influências prejudiciais menores, também responsáveis por males corporais, mas que não podem ser curadas a não ser através de benzeção – técnica que utiliza a conjugação de gestos com o pronunciamento de “palavras sagradas”, e que é realizada por especialistas. Em alguns casos, tais influências são claramente de caráter não físico – como é o caso do mau-olhado e do quebranto, o primeiro proveniente de um olhar negativo do outro, e o segundo de um olhar de admiração, mas ambos apresentando os sintomas de moleza no corpo, sonolência, mal-estar difuso. Em outros, há um componente físico na geração da doença, mas a cura só pode ser feita através de benzeção – sendo exemplo o cobreiro, uma irritação de pele supostamente provocada pelo contato direto ou indireto com algum dos animais que o provoca (lagartixa, aranha, sapo, cobra). Outros exemplos são espinhela caída (atribuída a carregar excesso de peso, e que provoca dor nas costas, no estômago, cansaço e dor nas pernas) e ventre virado (dor de barriga infantil). Há, ainda, algumas doenças orgânicas para as quais existe tratamento médico, mas que também podem ser curadas com benzeção. Dentre elas ilustro com dor de dente, picada de cobra ou escorpião, erisipela, carne quebrada (problemas musculares), verruga. Cito, como ilustração, alguns textos de cura que foram para mim recitados por uma benzedeira de Terras Altas:

Cura de erisipela: “Isipa, isipela, que deu no sangue, deu no tutano, deu no osso, deu na carne, da carne foi para a rama. Premita Virgem Maria, que a isipa não tornaria. Santa

7. Maggie (1992) argumenta em torno do temor que a feitiçaria provoca na sociedade brasileira de forma ampla.

Iria foi na casa da vizinha, buscar uma máscara de fumo, para curar a isipa, que fogo de isipela ardia. Ela respondeu: “vorta Iria, com seu cuspe curaria, com sua máscara de fumo, seu pixuá inda miora. Ô isipa, sai, vai para rama”. Bonita, né, é bonita. Fala três veiz “Ô isipa, sai, vai para a rama”.

Cura de dor de dente: “São Pedro estava sentado numa lapa, e Jesus Cristo passou, e perguntou ele “Que tem, Pedro?”, ele respondeu “Ah, Senhor, uma dor de dente que me desatina”; “Volta, Pedro, se for bicho, morre, e se for dor, passa””. Senhora fala três vêze, com fé, o dente até ranca”.

Cura de dor de barriga de criança ou de mulher tendo menino: “Assim como é grande a noite de Natal, Deus permita que tu caba, tão grande, mardita dor de made. Assim como é grande a noite de Natal, Deus permita que tu caba, tão grande, mardita dor de made”.

Os textos são significativos não somente por sua simplicidade, mas também por ficar claro que a referência, de maneira livre, é ao catolicismo. Assim, a mesma senhora diz que cura por benção não é moralmente questionável (como o é o desmanche da feitiçaria, que com ela poderia se confundir, e que mobiliza forças muito mais poderosas, perigosas e moralmente condenáveis), é simples, pois é feita “com a palavra de Deus”. Esta palavra, no entanto, é claramente a interpretação popular do catolicismo, sem vínculo direto com o catolicismo ortodoxo.

Cabe, ainda, considerar a influência que o emocional tem, neste modelo, sobre o orgânico, fazendo com que abalos emocionais considerados fortes possam gerar doenças físicas e, em última instância, a morte. Assim, é comum entre as classes populares no Brasil a preocupação e acusação de membros mais jovens da família que, por algum motivo, ameacem a autoridade paterna ou adotem comportamentos tidos como inadequados, de poderem ser responsáveis pelo adoecimento ou mesmo morte dos pais. Ou, ainda, a concepção de que desilusões amorosas impulsionem problemas físicos relevantes. Nestes casos, é necessário enfrentar tanto o tratamento do mal adquirido quanto a resolução do problema gerador do mal, pois caso contrário a cura pode não ser efetiva, ou ainda outra doença ser impulsionada pela mesma dificuldade emocional. O emocional é, em suma, um grande debilitador do corpo, sendo a tranquilidade emocional vista como correlata da saúde física.

No contexto delineado, a interpretação da doença é complexa, envolvendo avaliações em torno de questões religiosas, mágicas, orgânicas e sociais, e não sendo evidente a separação entre estas esferas. Percebe-se, portanto, que a concepção de uma elite vinculada à medicina oficial de que a não adesão a tratamentos propostos por ela, bem como as dificuldades enfrentadas na imposição de modelos de prevenção, resultam de uma “ignorância” da população – devido a sua baixa escolaridade e crença em “superstições” – indica o desconhecimento de um modelo de compreensão da doença diverso daquele propugnado por esta medicina. Com efeito, sua pretensão de poder e de ser o único discurso legítimo sobre saúde e doença provoca a desconsideração de qualquer outra forma de compreensão do corpo e de sua relação com o mundo⁸.

O desconhecimento das concepções populares, de suas resistências ao domínio médico, aliado à redução da doença a uma perspectiva fisicalista, impede que a medicina oficial alcance o por ela tão desejado monopólio da cura. Leva, ainda, à proliferação de agentes de cura não vinculados à medicina acadêmica. Agentes estes mais próximos

8. Curiosamente, contudo, aspectos das técnicas terapêuticas populares são regularmente incorporados pela medicina oficial, transformando o que, antes da incorporação, era classificado como ignorância em um processo legítimo de cura, “cientificamente” respaldado.

das classes populares tanto socialmente quanto em termos de linguagem e visão de mundo. Com efeito, como reduzir as possibilidades terapêuticas apenas ao atendimento de saúde oficial quando seus profissionais são incapazes de lidar com aspectos como os religiosos, mágicos e, muitas vezes, também sociais da doença? Quando o diálogo com o especialista terapêutico é distante e desconsidera o discurso do doente, sendo este tratado a partir da restrita perspectiva orgânica? É necessário, neste contexto, ter acesso a agentes de cura mais amplos, que enfrentem todas as facetas da doença: o recurso a eles é visto como possibilidade sempre presente e, principalmente, estratégia fundamental quando o tratamento médico acadêmico é inoperante.

Em síntese, não se pode negar que a consolidação da medicina universitária restringiu de maneira definitiva as possibilidades de atuação de agentes terapêuticos sem formação reconhecida oficialmente e que tenham como foco intervenções orgânicas. Mas, neste processo – responsável pela extinção de barbeiros-cirurgiões, dentistas práticos e antigos boticários, e pela redução marcante de raizeiros (curadores que tratavam essencialmente com ervas e “garrafadas”⁹) – também se gerou a distinção entre “doenças do corpo” e “doenças espirituais”, ou “doenças de médico” e “doenças de curador”. O que, por sua vez, abriu espaço para todo um universo de agentes de saúde religiosos e mágicos, responsáveis por lidar com o segundo termo destas dicotomias, representando alternativas importantes em caso de insucesso da terapêutica médica oficial.

A maneira como esta diversificação ocorre varia nas diversas regiões do país. É a fim de ilustrar este processo em um contexto particular que passo, a seguir, a abordar o caso de Terras Altas, apresentando a forma pela qual a área de saúde pública oficial se instaura na cidade a partir da década de 1960, a reconfiguração do espaço de cura que ela provoca, e como a população conjuga suas concepções sobre o mundo e o processo saúde-doença com os novos modelos trazidos pelos médicos e demais agentes de saúde com formação acadêmica.

78

II – A Mudança do Contexto de Saúde em Terras Altas após a Emancipação do Município

Terras Altas, situada no Alto Vale do Rio Jequitinhonha/Brasil, torna-se município através de um processo de emancipação ocorrido em 1962. A emancipação, por sua vez, provoca uma série de mudanças significativas, dentre as quais se pode destacar: 1) consolidação de uma elite política local com maiores poderes, que posteriormente se fragmenta em dois grupos opostos, denominados pelos moradores “tampa” e “balaio”¹⁰; 2) domínio, por esta elite, de uma quantidade significativa de cargos públicos, passíveis de serem distribuídos entre seus correligionários – o que é fundamental em uma cidade em que esta é uma das únicas fontes de emprego existentes; 3) instauração de uma disputa acirrada entre os dois grupos para o controle da administração pública municipal, responsável pela divisão da cidade no período pré-eleitoral e explicitação dos conflitos locais mantidos latentes em outros momentos; 4) adoção de medidas

9. As garrafadas são beberagens feitas a partir da imersão de um conjunto de ervas em um substrato alcoólico (em geral cachaça).

10. É interessante notar que a própria denominação local dos dois grupos indica a percepção dos habitantes de uma similaridade entre eles – afinal, tampa e balaio não somente são objetos tecidos de um mesmo material, mas também complementares, se encaixam.

que passam a ser cruciais para um bom desempenho eleitoral, dentre as quais a consolidação de um sistema público de saúde no município. O depoimento de um casal de moradores da zona rural explicita esta relação entre a disputa pelo poder local e a presença de médicos no município:

“Ja: Uai, o curador eles mesmo já sabia o remédio prá poder curar. Ele tinha aquele remédio, ele já sabia a raiz, que dava. Num usava médico praticamente prá nada. De jeito que *o criatório nosso aqui vei vindo remédio assim de farmácia depois que começou eleição* (...) Médico daqui era o raizeiro mesmo.

JR: O raizeiro mermo... E Deus ajudou que sarvava tudo, sarvava tudo. Custava morrer uma pessoa. Curador parecia, sarvava mermo.

Ja: Tem gente aí dessas época aí que... Bem prá cima onde eu moro mesmo tem deles aí que nunca foi no médico prá sabê... nem prá tomá uma injeção (...) O que vale é o que diz, é a fé com Deus, né? Agora melhorou muito mais porque se fosse esse tempo que num tivesse médico a gente ia cabá porque esses raizeiro cabô tudo”.

Embora os entrevistados não estabeleçam uma relação direta entre a chegada dos médicos e o desaparecimento dos curadores/raizeiros – havendo, ao contrário, o reconhecimento da importância da presença médica devido a este desaparecimento, que seria dela independente –, os dois acontecimentos estão certamente vinculados, sendo o fim local dos raizeiros uma consequência da força que adquire a medicina acadêmica. Mas, se esta tem este efeito, por outro lado ocorre, simultaneamente, a introdução da umbanda e do candomblé de caboclo na cidade – principalmente na zona rural – passando os pais-de-santo a serem sucessores dos raizeiros¹¹. Também no que se refere aos benzedores (principalmente benzedoras) há uma diminuição da esfera de atuação dos mesmos – como no caso de dor de dente – mas boa parte de suas atribuições continua: cura de cobreiro, mau-olhado e quebranto, verruga, ventre virado, picada de cobra e escorpião (quando não há acesso a soro), entre outros.

Para compreender melhor como ocorre tal reconfiguração do quadro de especialistas terapêuticos locais, é importante levar em conta alguns aspectos que caracterizam a cidade e como a população local define e interpreta os processos saúde-doença. Alguns dos pontos levantados no item anterior serão aqui esclarecedores, mas adquirirão um perfil próprio. Passo, assim, a apontar elementos básicos da história local, que são responsáveis por características importantes de Terras Altas na atualidade.

O povoamento da região de Terras Altas se deu com os descobertos, nas primeiras décadas do séc. XVIII, de jazidas auríferas na região definida como Alto Vale do Rio Jequitinhonha. Apresentou, assim, as características centrais da colonização que tem por base a extração do ouro: povoamento rápido e assistemático, grande contingente de população negra escrava deslocado para a região, catequização católica tendo irmandades leigas como sua base, grande atratividade de mão-de-obra no primeiro período da atividade mineradora, decadência econômica rápida. Desde o declínio da extração aurífera no local, não se desenvolve outra atividade econômica relevante para o mercado externo, e a região passa a ter perfil camponês (62,51% de população rural – Censo Demográfico 2010, mas com parte significativa da população urbana

11. Pai-de-santo (mãe-de-santo no feminino) é a denominação atribuída a especialistas no sagrado vinculados às religiões afro-brasileiras – das quais candomblé e umbanda (sendo candomblé uma religião de matriz africana, enquanto a umbanda é brasileira) são as denominações mais conhecidas. Segundo Montero (1985), a substituição indicada ocorre no Brasil de maneira mais ampla.

desenvolvendo atividades produtivas na zona rural) e se constitui como expulsora de mão-de-obra desde o séc. XIX – seja através de migração sazonal ou permanente. Além disso, o número significativo de escravos gera uma população que, até a atualidade, é predominantemente negra: segundo o Censo Demográfico 2010, 9,36% dos moradores locais se autoclassificam como brancos, 65,98% como pardos e 24,33% como pretos – totalizando 90,31% de negros.

Com relação à religiosidade, pode-se dizer que a imposição do catolicismo é bem sucedida no local. Em 1970, a totalidade dos moradores de Terras Altas se definia como católica, percentual que reduz para 93,42% em 2000 e 86,51% em 2010. Contudo, se consideramos o conjunto das religiões cristãs, elas abarcam 98,94% do total de moradores¹². Mas, se podemos dizer que Terras Altas é uma cidade católica, é importante ter em mente que este catolicismo tem perfil claramente popular, sendo duas de suas características principais a dicotomização do mundo em “bem” e “mal” e a incorporação de crenças mágicas – com destaque para a crença em feitiçaria, magia negativa moralmente condenada e temida no cotidiano. Ilustram este fato tanto o depoimento citado no item anterior de que “Deus deixou no mundo bons e ruins, usa quem quer” quanto o seguinte trecho de entrevista de um senhor de destaque na cidade, morador de um de seus distritos:

J: Prá quem acredita, há o feitiço. Jesus Cristo fala na Bíblia: ‘Prá quem acredita há o feitiço’. Em [Terras Altas], eu não sei mais, no meu tempo, prá trás aí, tinha muita gente perigosa. Eles fazia coisa que nem queira saber...”

80

A presença da feitiçaria vai, então, constituir um dos eixos de compreensão das circunstâncias aflitivas em geral, e da doença em particular. Com efeito, parte significativa dos problemas enfrentados por determinados sujeitos é atribuída à ação mágica maléfica de terceiros, que precisa ser combatida a fim de que os problemas por ela gerados sejam solucionados. Como exemplo, cito o único depoimento gravado que consegui sobre processo de enfeitiçamento de um mesmo sujeito por agressores distintos, em que o depoente atribui à feitiçaria os seguintes acontecimentos: um mal-estar digestivo que quase o leva à morte, um casamento rápido com uma moça pela qual ele passa a sentir asco logo após a cerimônia, a incapacidade de arrumar emprego por meses consecutivos, uma dor no braço que o impede de pegar qualquer objeto e, conseqüentemente, de trabalhar. Percebe-se, assim, como dois eventos que poderiam ser definidos como “doença” – o problema digestivo e a dor no braço – são diluídos em um contexto mais amplo de aflições magicamente provocadas. E sua cura só se torna possível quando a magia que os originou é enfrentada também magicamente.

É importante acrescentar que esta presença da feitiçaria como uma ameaça constante no cotidiano relaciona-se diretamente com o perfil racial da população local. Outro senhor, branco, também habitante de um dos distritos da cidade, afirma:

12. Este número indica que a diminuição de adeptos do catolicismo não representa uma ruptura com a perspectiva de mundo cristã do grupo, tendo em vista que quase 99% da população se declaravam, em 2010, como vinculados a uma religião cristã. Por outro lado, como veremos, isto não implica em uma ausência de práticas religiosas afro-brasileiras ou de práticas mágicas e temores em relação à feitiçaria. Estas não são públicas, e se inserem no universo cristão – o que leva a que nenhum morador de Terras Altas se declare como adepto do espiritismo, umbanda ou candomblé, embora haja vários terreiros e pais-de-santo atuantes, principalmente na zona rural.

“Q: [Terras Altas] é terra de gente muito feiticeiro, viu? Vixê! Uns preto porco¹³, sem vergonha, danado prá sabê pô feitiço.

L: Mas o feitiço é só dos pretos? Os brancos não...

Q: Não, é só dos preto. Sopra assim, num brinca não que o nego cai...”

No entanto, se os negros são uma grande ameaça, também são agentes terapêuticos importantes, pois capazes de enfrentar os malefícios provocados por outros. Cito, assim, mais um depoimento do primeiro dos senhores que exemplifica esta concepção:

“J: ... era mesmo um parente, branco, chamava Juca Evangelista. E tinha um nego aqui dos Poção, mau pagador, não pagava ninguém. Esse nego morreu com 110 anos. Tem uns cinco anos que ele morreu.. Mas esse nego não pagava ninguém não. Antônio Grande. Morava aqui nos Poção. Então o Juca gostava de... era enjoado, era engenheiro, fabricante de cachaça, matava boi. O Juca matou uma vaca lá e ele veio comprar uns ossos. O Juca era muito franco, falou assim “Ô, Antônio, eu num vou vender ocê meus osso não, que ocê compra as coisa e num paga”, “Ah, Seu Juca, num tem problema não, eu vou embora”. E foi embora. E tava vespano a Festa de Nossa Senhora do Rosário em [Terras Altas]. Então, todo mundo foi prá festa, quando chegou ali... a senhora sabe onde é (incompreensível) ele sofreu um derrame, num tá muito bom não, a casa de Zé Mendes?

L: Sei.

J: Ali morava o pai... Eles é casado na mesma família. O pai da mulher dele. Chamava Fulgêncio de Matos. Então tinha muita gente na festa e tal, e esse Antônio Grande também tava lá, na porta dessa venda. Aí chegou o tal Juca e deu ele a mão, saudou ele “Ô, Antônio Grande, cê tá bom Antônio Grande?”. Ele deu ele a mão e saudou Juca. Juca me contou que quando ele deu ele a mão, ele fez isso na mão dele. Coçou a palma da mão dele. Passou. É saudação, né, num tem problema não. Daí a uns cinco minutos, veio uma coceira na mão, da mão pro braço, uma coceira só. Mas virou uma canjica só de coceira. Coça aqui que tá coçando, tá coçando, tá coçando. E lá tinha um raizeiro também, que era vizinho do Antônio Grande. Chamava Eduardo. Esse era raizeiro... botava muita coisa mesmo, tinha muito remédio na casa dele. Pretão que... esse era até bonito, porque era preto legítimo mesmo, não era fula não. Escorregava de preto. Andava com um embornalzinho de couro, com um corriãozinho. Andava com ele aqui por dentro, atravessado aqui ó. Só de lado. Capanguinha pequenina assim, embornalzinho, cheio das folhas. Vestia a camisa, o casaquinho, mas não pode andar sem aquele trem. Se for raizeiro não pode andar sem aquele trem. Esse Eduardo foi chegando, era muito amigo do Juca, Juca falou assim “Ô, Eduardo, chega aqui”, “Que que é, Juca?”, “Eu tou com uma coceira aqui nesse braço que eu num tou aguentando”. Ele disse “Como é que ocê arrumou essa coceira?”, “Uai, Antônio Grande me saudou, e no ele me saudar coçou o dedão na palma da minha mão”. Ele disse “Ah, Juca, que é isso!”. Meteu a mão na carteira, tirou uma raizinha, pediu um golinho de cachaça e mandou Juca mastigar e beber, e passar no lugar. Quando Juca bebeu e passou no lugar acabou a coceira”.

13. Aqui, a designação dos negros como porcos, porque feiticeiros, é interessante, na medida em que o mesmo adjetivo é normalmente utilizado para se referir a eles devido a seus hábitos de higiene considerados inadequados – como no caso em que o fato de serem “porcos” justifica a resistência de habitantes da sede municipal em comer em suas casas na zona rural, ou os comentários em torno de seu odor tido como desagradável.

Este trecho é esclarecedor em vários sentidos. Em primeiro lugar, percebe-se como um mal aparentemente orgânico – uma forte coceira – é provocado magicamente, e precisa ser enfrentado por um curador também versado na arte de solucionar problemas de origem mágica. Este é um raizeiro, que apresenta um perfil bastante expressivo: é negro “legítimo”, ainda mais negro que o agressor (“escorregava de preto”), e caracterizado como uma pessoa humilde – vestida com uma camisa e um casaquinho, além de carregar o embornal cheio de ervas. Ocupa uma posição social inferior à daquele que procura seus préstimos: branco, fabricante de cachaça, proprietário de bois. Além disso, não há qualquer referência ao custo de seu serviço terapêutico, que mais parece um favor. Por outro lado, Juca Evangelista é vítima da coceira devido ao que poderia ser visto como mesquinhez – a recusa em vender ossos, – indelicadeza – acusar outro de mau pagador –, e arrogância – não reconhecer a própria grosseria e cumprimentar aquele que ofendeu como se nada tivesse ocorrido.

Mas, dentro da riqueza do depoimento, gostaria aqui de destacar um fator fundamental para se perceber de que maneira se dá a reestruturação do espaço de cura após a presença dos médicos na cidade. Em primeiro lugar, sua legitimidade e a consolidação de um serviço público oficial de saúde estabelece um conflito com a atividade dos raizeiros e gera a conseqüente extinção destes – pois que tais curadores intervêm em males orgânicos assim como os médicos, podendo ameaçar o tão desejado monopólio de serviços terapêuticos almejado por esta categoria.

Acrescente-se que não somente há modificação dos agentes terapêuticos, mas também uma inversão das relações de classe entre eles. Enquanto tanto raizeiros quanto benzedores, e mesmo alguns agentes de cura milagrosos¹⁴, eram pessoas de classe social baixa e de formação prática – sendo seu poder terapêutico muitas vezes atribuído à inspiração divina –, os médicos são pessoas provenientes de grandes centros, de classe social alta e com formação universitária. Sua linguagem é urbana e representa grupos de elite, sua relação com os pacientes é de dominação e imposição de um modelo de compreensão do processo saúde-doença e de cura visto como inquestionável. O perfil rural, de baixa escolaridade e nível social, e racialmente distinto da clientela reforça ainda mais a dominação, respaldada por uma visão dos moradores locais como “supersticiosos” e mal (in)formados.

No entanto, a perspectiva fiscalista da medicina não dá conta da concepção ampla de circunstâncias aflitivas e da complexidade da doença que os moradores locais possuem – e que é, em linhas gerais, aquela descrita no item anterior. A busca da umbanda fora do município, pelos moradores locais, e sua posterior consolidação na zona rural torna-se uma alternativa crucial para enfrentar aquelas que são “doenças de curador”, para as quais a medicina não está preparada. Formam-se, assim, pais-de-santo¹⁵ na região, que são constantemente consultados pelos habitantes do município no caso das mais variadas aflições, com destaque para aquelas doenças resistentes aos tratamentos médicos. Instaura-se uma hierarquia de agentes terapêuticos na qual os médicos não ocupam o topo, pois que vistos como mais limitados que os pais-de-santo – que, na cidade, são em sua maioria negros, analfabetos e moradores da zona rural. Estes têm

14. Um exemplo é a senhora localmente conhecida como “Moça Santa”, uma mulher mais velha, negra, muito pobre, virgem, solteira, que após uma doença grave recebeu de Bom Jesus o dom de curar através da distribuição de água sagrada, e que teria morrido devido à inveja do povo e o desejo de desvelarem seu segredo.

15. Embora haja algumas mães-de-santo na cidade, e os relatos sobre a introdução da umbanda façam sempre referência a mães-de-santo que vêm de fora, após a consolidação da umbanda em Terras Altas a quase totalidade dos seus especialistas são pais-de-santo.

um poder que os outros não têm: conseguem não somente tratar “doenças de curador”, mas também diagnosticar se um mal tem causa meramente orgânica ou mágica, bem como apresentam escuta quanto às queixas daqueles que os procuram, reconhecendo a legitimidade de seus discursos e das aflições que os atingem. Esta posição diferenciada se expressa, inclusive, na remuneração destes vários agentes. Assim, enquanto praticamente toda a medicina realizada na cidade é pública, sendo raros os casos de consultas particulares aos médicos da rede municipal, as consultas a curadores famosos locais ou da região têm custo muitas vezes alto¹⁶, o que é ainda aumentado pela eventual necessidade de realização de algum “trabalho” específico para enfrentar o mal. A opção de procura do médico, não por acaso, antecede normalmente a do pai-de-santo (embora seja muitas vezes posterior à procura por benzedeadas, estas ainda mais acessíveis e de custo baixo ou inexistente), sendo este último mobilizado quando se constata o insucesso do tratamento proposto pelos agentes oficiais de saúde. Não é à toa que os próprios pais-de-santo vinculam sua atividade a uma profissão, não a uma opção religiosa, como aponta o seguinte depoimento:

L: E o senhor frequenta a igreja?

S: Frequento. Vixê!

L: Vai em missa, essas coisas?

S: Vou em missa, em culto, frequento tudo.

L: O senhor fala que o senhor é espírita, ou que o senhor é católico, ou os dois, como é que é?

S: Não, eu sou católico. Sou católico.

L: Senhor acha que não tem nada a ver, o espiritismo não impede nada...

S: Não, não tem nada a ver. Nada... nada a ver.

L: O senhor é católico do mesmo jeito?

S: Mesmo jeito. Sou a mesma coisa. Num muda nada. Só que... isso aí é uma profissão que a gente tem. Sobre religião num tem nada, não.

L: O senhor acha que é mais uma profissão que uma religião?

S: Isso aí é mais uma profissão que a gente tem. É a mesma coisa que uma pessoa que é cantora, é católica do mesmo jeito, né? Então... é a profissão”.

O caráter profissional da atuação dos pais-de-santo como agentes terapêuticos competentes no tratamento de circunstâncias aflitivas de forma ampla é reforçado por outro aspecto: a necessidade, também neste caso, de uma formação, mesmo que não acadêmica. Ao contrário do que acontecia com os especialistas em cura do passado – e com os benzedores do presente – não é possível se tornar pai-de-santo por um processo de aprendizado prático não sistemático. Exige-se uma iniciação que não somente implica o reconhecimento dos pares, mas, principalmente, investimento financeiro significativo para os padrões de consumo da população local. Além disso, a formação externa confere credibilidade e poder – como demonstra o caso do pai-de-santo citado

16. Uma consulta ao principal pai-de-santo da cidade vizinha tinha, na época da minha pesquisa, custo superior àquele cobrado por um médico em atendimento particular. Além disso, dependendo do “trabalho” demandado, este pode representar um gasto equivalente a parte significativa do rendimento mensal do paciente.

acima, aquele de maior destaque local, que inicia sua formação em Terras Altas com uma mãe-de-santo da cidade vizinha, complementa-a em São Paulo (para onde vai como migrante) e posteriormente na Bahia, tida como local privilegiado de poder. A partir de então, passa a ter reconhecimento social e destaque econômico em seu povoado natal e na região circunvizinha, tornando-se também gato¹⁷ e vereador municipal.

Neste sentido, é relevante observar que, se em Terras Altas a medicina oficial ocupa espaço cada vez maior a partir da década de 1960, este não se dá necessariamente nos moldes por ela propugnados – de reconhecimento, pela população, do caráter físico dos males corporais e da necessidade de uma terapêutica racional aprendida no universo acadêmico. Curiosamente, as relações entre médicos e pacientes seguem os padrões daquelas estabelecidas com os demais especialistas mágico-religiosos. O conhecimento de todos os agentes terapêuticos é visto como esotérico, sendo sua lógica inacessível àqueles que os consultam e estando baseado nesta dinâmica o poder que possuem. Assim, ao se vestirem de branco, elaborarem um discurso universalizante incompreensível para sua clientela, desconsiderarem a compreensão de mundo desta, e adotarem uma postura de superioridade fundada no que consideram o único conhecimento legítimo sobre o corpo e a saúde, os médicos reforçam a percepção da população local de sua inserção na esfera dos agentes terapêuticos profissionais – cujo poder é dado, entre outras coisas, pelo segredo. Em suma, se este processo sustenta o reconhecimento do saber dos agentes oficiais de saúde, o faz de maneira muito distinta daquela por eles desejada, e em uma posição hierárquica intermediária no conjunto dos especialistas em cura. Longe, portanto, do poder e hegemonia que pretendem – e, em certa medida, creem possuir.

Bibliografia

- Alves, Paulo César, Minayo, Maria C. S. (org.), 1998. *Saúde e Doença. Um Olhar Antropológico*, Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Boltanski, Luc, 2004. *As Classes Sociais e o Corpo*, São Paulo: Paz e Terra.
- Carvalho, Antônio Carlos D., 2005. *Feiticeiros, Burlões e Mistificadores. Criminalidade e Mudança das Práticas Populares de Saúde em São Paulo – 1950 a 1980*, São Paulo: Editora UNESP.
- Duarte, Luiz Fernando, LEAL, Ondina (org.), 1998. *Doença, Sofrimento, Perturbação: Perspectivas Etnográficas*, Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Fabian, Johannes, 1998. *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- Favret-Saada, Jeanne, 1999. *Les Mots, la Mort, les Sort*, Paris: Éditions Gallimard.
- Figueiredo, Betânia G., 2002. *A Arte de Curar. Cirurgiões, Médicos, Boticários e Curandeiros no século XIX em Minas Gerais*, Rio de Janeiro: Vício de Leitura.
- Ginzburg, Carlo, 1989. *Mitos, Emblemas, Indícios*, Barcelona: Gedisa.
- Leal, Ondina, 2001. *Corpo e Significado. Ensaios de Antropologia Social*, Porto Alegre: Ed. UFRGS.

17. Agenciador de migrantes temporários para o corte de cana-de-açúcar em São Paulo e venda de produtos industrializados nas praias do sul do Brasil.

- Loyola, Maria A., 1984. *Médicos e Curandeiros. Conflito Social e Saúde*, São Paulo: Difel.
- Maggie, Yvonne, 1992. *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Montero, Paula, 1985. *Da Doença à Desordem. A Magia na Umbanda*, Rio de Janeiro: Graal.
- Porto, Liliana, 2005. Relações entre a Crença em Feitiçaria e a Percepção do Processo Saúde-Doença em uma Cidade do Vale do Jequitinhonha/MG, En: *Anais das XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Porto Alegre/RS.
- _____. 2007. *A Ameaça do Outro. Magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG*, São Paulo: Attar Editorial.
- Rabelo, Mírian; Motta, Sueli; Nunes, Juliana, 2002. “Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo”. En: *Religião e Sociedade*, vol. 22, n. 1, Rio de Janeiro: ISER.
- Segato, Rita L., 1992. “Um Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado”. En: *Religião e Sociedade*, v. 16, n. ½, Rio de Janeiro: ISER.
- Souza, Laura de Mello, 1986. *Desclassificados do Ouro. A Pobreza Mineira no Século XVIII*, Rio de Janeiro: Graal.
- Trindade, Liana, 2000. *Conflitos Sociais e Magia*, São Paulo: Hucitec/Terceira Margem.



Cabo Polonio, área protegida: conservacionismo en diálogo con cosmovisiones *salvajes*

CABO POLONIO, PROTECTED AREA: CONSERVATION OF THE DIALOG WITH WILD COSMOVISIONS

Magdalena Chouhy

Lic. Antropología Social; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR. holalolachouhy@hotmail.com

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 8/03/2013

87

RESUMEN

Se presenta parte de los resultados de una investigación etnográfica realizada entre 2011 y 2012 en Cabo Polonio, decretado en 2009 Parque Nacional. Esta aborda representaciones sociales en diálogo en el proceso de elaboración del plan de manejo del área protegida. En tal marco se ponen de manifiesto múltiples miradas sobre la sociedad y la naturaleza, con las que dialoga el SNAP (Sistema Nacional de Áreas Protegidas) en tanto dispositivo de discurso y praxis conservacionista y como trama burocrático-administrativa racionalista.

Se indaga en la concepción dual occidental “sociedad-naturaleza”, como postulado universalizado por la moderna racionalidad científico-industrial y como fundamento epistemológico que escinde y desacraliza ambas nociones. Esta dualidad manifiesta en las distintas corrientes del ecologismo de áreas protegidas, dialoga en este proceso con matrices de sentido que establecen una continuidad humano-natural e impugnan una concepción material de la naturaleza, concibiéndola como indivisiblemente materia y espíritu.

En particular se trata de cosmovisiones recreadas por *habitus migrantes* de la ciudad a la naturaleza, en cuya representación de ciertos modos de vida en el Cabo Polonio puede verse la elaboración de un espacio entre naturaleza y cultura, definida por estos sujetos como *salvaje*. En tanto la naturaleza se representa limitando la cultura material y el desarrollo de una temporalidad arbitraria, la vida social y cultural se representa bajo una temporalidad natural. Asimismo, la experiencia corporal y simbólica de este tiempo-espacio por parte de estas subjetividades, recrea periódicamente un sentido místico de no escisión y actualiza creencias integradoras.

Palabras clave: Cabo Polonio; área protegida; sociedad-naturaleza; cosmovisiones; materia y espíritu

ABSTRACT

The paper presents the results of an ethnographic research performed in 2011 and 2012 in Cabo Polonio, a National Park since 2009. It tackles the different social representations in dialogue during the process of elaboration of the monitoring plan for the protected area. Different approaches to society and the environment are noticeable in dialogue with the authorities of the National System of Protected Areas (SNAP, for the Spanish acronym), which is the rational bureaucratic and administrative framework that represents conservationist discourse and praxis.

The paper explores the dual Western concept “society-nature”, as an assumption universalized by modern scientific-industrial rationality and as an epistemic ground, which delinks and de-sacralizes both notions. This dualism, which is evident in the different ecological approaches to protected areas, is in contrast with other meaning matrices, which emphasize the existence of a continuum between mankind and nature and challenge the material approach to nature, and seeing both concepts as an indivisible unit of matter and spirit.

In particular, the latter cosmo-visions, as re-created by *habitus migrantes* from the city to nature in Cabo Polonio, adopt ways of life that elaborate a space between nature and culture, which these migrants define as *savage*. As nature is represented as a constraint to material culture and to the development of an arbitrary temporality, social and cultural life is represented as a natural temporality. Moreover, the corporal and symbolic experience of this time/space by these subjectivities, steadily re-create a mystical sense of unity and reproduce integrative beliefs.

Key-words: Cabo Polonio; protected area; society-nature; cosmovisions; matter and spirit.

Introducción

88

Cabo Polonio, ubicado en el departamento de Rocha, Uruguay, con 18 kilómetros de costas al océano Atlántico, comporta el remanente de un otrora más extenso campo de médanos y dunas. En rigor, no es un cabo, sino una isla rocosa con forma de punta de flecha anexada al continente por el sistema dunar, a cuyos lados se extienden dos playas de finas arenas: la Ensenada o Playa Sur, y la Calavera o Playa Norte. Frente a la punta, tres salientes rocosas conforman el grupo Torres, islas que albergan a la mayor comunidad de lobos marinos de la región, y que han ocasionado innumerables naufragios desde el siglo XVI.

Cuenta con variedad de ecosistemas –marítimo, dunar, pradera, montes nativo y exótico, bañados – en los que se desarrolla una amplia gama de especies de flora y fauna. El conjunto total se caracteriza por incluir especies endémicas y raras, como el llamado sapito Darwin, debido a lo reciente de la formación de la planicie costera (CFGTN, Módulo 1, 2008).

Su condición de relicto, su singularidad geomorfológica, la variedad de ecosistemas y ambientes que involucra, así como su patrimonio prehistórico, histórico y sociocultural, además de tornarlo un enclave turístico exitoso y único en el territorio nacional, han fundamentado numerosas iniciativas de protección ambiental por parte de pobladores, ong’s y organismos públicos. Así, en el 2009, por iniciativa de la DINAMA¹ ha sido declarado oficialmente Parque Nacional, ingresando al SNAP (Sistema Nacional de Áreas Protegidas). El proceso participativo de elaboración de un plan de manejo del área, aún se encuentra en marcha.

El presente artículo refiere a una etnografía realizada entre 2011 y 2012, la cual proponía desglosar y analizar determinadas representaciones sociales que se ponen

1. Dirección Nacional de Medio Ambiente- Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente.

en diálogo y recrean a instancias del proceso aludido. En particular aquí se enfoca en determinados estilos de representación sobre la naturaleza y la sociedad, asociados a un *habitus* de origen urbano vinculado al Cabo Polonio desde finales de la década del ochenta.

Desde la perspectiva teórica de Bourdieu (1997) el *habitus* “es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Ibíd.:19). Esto permite abordar tales características no como propiedades substanciales sino asociadas a las posiciones distintas y distintivas en –lo que el autor denomina– un *espacio social*, en un momento dado del tiempo. Entendiendo los *habitus* como conjuntos de propiedades incorporadas, como “principios de visión y división” (Ibíd.:20), determinadas prácticas, estéticas, creencias compartidas, observadas en los sujetos de estudio, se encaran en relación a contextos sociohistóricos, culturales y socioambientales. Se enfocan como trayectos de un *habitus* migrante de la ciudad a la naturaleza.

Breve reseña histórica

El área fue habitada por poblaciones indígenas desde finales del Pleistoceno, hace unos 11.000 años, hasta el contacto con el europeo, según se interpretan innumerables restos arqueológicos en el domo o loma, en espacios interdunares, en el valle del arroyo Balizas, y en los afloramientos rocosos del Cerro Buena Vista, Cerro Negro y la Punta del Diablo (López Mazz; Villamarzo; de León).

La pesca y la caza de lobos marinos aparecen en los registros evidenciando su importancia en las ocupaciones estacionales del Cabo Polonio desde el Holoceno Medio, hace 5.000 años: “Los cazadores recolectores pescadores que allí se asentaban en verano, cazaban lobo marino, roedores, y pescaban corvinas, innovando en la tecnología necesaria para su obtención y procesamiento” (López Mazz; Sotelo; Aguirrezábal; Machado; Caruzzo).

Asimismo durante la época colonial la explotación lobera mantuvo su importancia, y ya en la era independiente la tarea pasa a ser asumida desde el Estado a través del Instituto de Pesca, al que sucederían el SOYP² y luego el ILPE³ (CFGTN, Módulo 1; 2008). Este último actuaría hasta la ilegalización de la faena de lobos en 1992.

En la segunda década del siglo XX, con autorización estatal, algunos de los trabajadores de esas zafras construyen sus ranchos. Junto al faro –construido en 1881 a raíz de los numerosos naufragios que tenían lugar en esas costas– esas sencillas moradas rurales y los depósitos de enseres para las matanzas, comportan las primeras edificaciones (Langguth, 1999; Scarlato, 2001; CFGTN, Módulo 1, 2008). El personal encargado del faro y los loberos, son el primer pequeño contingente poblacional en el Cabo Polonio de la era moderna. A estos se suman, en la década del cuarenta, familias que, luego de ser expulsadas de sus parcelas del Rincón de Balizas⁴ a instancias de una expropiación del Estado (Proyecto de ingreso al SNAP, 2009), se asientan en el Cabo para desarrollar la pesca artesanal. Esta actividad era motivada por esos años de Guerra Mundial, por

2. Servicio Oceanográfico y de Pesca.

3. Instituto Lobero y Pesquero.

4. Villa rural próxima al Cabo Polonio, ubicada en el valle del Arroyo Balizas.

la demanda exterior de hígado de tiburón o cazón, el cual beneficiaba la visión de los soldados (Vidart, 1969). El poblamiento del Cabo pasa entonces, de ser dado apenas por los encargados del faro, loberos zafrales (Moreno, 2010:15) y empleados encargados de las instalaciones del SOYP, a más cuantioso y asentado definitivamente.

Si bien en la década del cuarenta se construye la primera casa de uso estival (Ochoa; Dorat; Varese, 1998: 40), es a partir de la segunda mitad del siglo XX que lentamente el interés turístico por el lugar irá en aumento. Intensificándose paulatinamente el flujo estival, aparecen también servicios de distinta índole: pequeños comercios, los primeros hospedajes, algunos lugares de comidas, el transporte en carro tirado por caballos, la venta de artesanías, un servicio de policlínica intermitente y de temporada. Así también se instala una escuela pública y más recientemente un destacamento policial. No obstante el lugar se mantendrá hasta la actualidad sin electricidad de las usinas estatales ni agua corriente, obteniéndose el agua potable por perforaciones o pozos llamados *cachimbas*, o bien de cañadas de agua dulce que descienden hacia el mar cada pocos kilómetros.

El pueblo asentado en torno a las faenas marítimas, comienza a albergar nuevos pobladores de origen urbano, que desde finales de la década del 80 llegan al Polonio en busca de naturaleza y de una vida alternativa a la desarrollada en la ciudad. En pocos años, además de diversificarse en términos socioculturales, se duplica la cifra de pobladores permanentes: de 53 en 1985, a 103 en 1996 (CFGTN, Módulo 1, 2008).

En conjugación con la merma de los stocks pesqueros, el advenimiento del turismo implicó en gran medida la emigración de familias de pescadores y la reconversión de pescadores y loberos a los servicios turísticos. Asimismo, parte del auge turístico en los albores de la década del noventa, se expresa en el aumento exponencial de la población temporaria y de la construcción de casas de veraneo en predios privados y del Estado, en lo que también interviene la ausencia de controles administrativos. Frenando este espontáneo asentamiento, a instancias del poder público tendrán lugar tres sucesivas etapas de demoliciones (1994, 1995 y 2001) y la prohibición de subsiguientes construcciones. En la actualidad las viviendas se ubican en cuatro predios, de los cuales tres son de carácter privado⁵, y el restante pertenece a la órbita del Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca (MVOTMA, 2008).

El intenso flujo turístico estival cuenta ahora con un sistema integrado de transporte de camiones 4x4, ya que sólo vehículos de doble tracción pueden franquear el camino entre dunas. Además, están inhabilitados para ingresar los transportes particulares que no sean de pobladores, propietarios de casas en el Cabo, o actualmente también de proveedores, lo que limita el desarrollo urbano vial del lugar.

La iluminación a vela comporta uno de los rasgos distintivos de los ranchos. El uso de paneles solares y algún molino de viento permite la obtención de energía para algunos usos cotidianos, mientras que en el sector comercial es más extendido el uso de generadores eléctricos a combustión.

5. No obstante, uno de estos, donde se ubica el barrio Los Corvinos, había sido expropiado por el Estado y aún estaba en su órbita de hecho cuando tuvieron lugar las construcciones. No habiendo concretado el pago de la expropiación, sesenta años después se le devuelve la tierra a la antigua familia propietaria, con más de cien casas erigidas.

Trayectos urbanos, imaginarios salvajes

El ingreso del Cabo Polonio al SNAP oficialmente en 2009 y el proceso de elaboración del plan de manejo aún en marcha, ponen de manifiesto diversidad de visiones que intervienen en el constructo socioambiental polonés. Abordamos aquí ciertas representaciones, compartidas por pobladores permanentes y temporarios de origen urbano, a través de las que el Polonio se percibe y define como un espacio donde cultura y naturaleza se imbrican. En virtud de un conjunto de representaciones así orientadas, hacia la erosión o inversión de algunos de los pilares del discurso moderno, es que puede verse en este *habitus* la manifestación de una antimodernidad. La dualidad naturaleza-sociedad se impugna desde sus prácticas y creencias, por lo que las bases mismas de la “Constitución Moderna” (Latour, 2007) son puestas en cuestión.

Estos términos –*sociedad y naturaleza*–, lejos de dar cuenta de una realidad universal, designan una separación ontológica impuesta por el pensamiento moderno, por lo menos dos siglos atrás (Descola, 2010: 76). Tal clasificación resulta ajena a culturas no occidentales y no modernas, como lo ilustra el hecho de que fuera de las lenguas europeas prácticamente no existan tales términos en el sentido que le atribuimos nosotros (Ibíd.:87). Ni siquiera –nos dice Descola, tomando a Latour– las sociedades pretendidamente modernas establecen con rigor esta división en sus prácticas, pero agrega que: “no obstante es innegable el rol central que juega en nuestra vernácula teorización cosmológica” (Ibíd.:85). En ese sentido podemos ver, aborizando trayectorias que parten desde ciudades hacia el Cabo, la reelaboración cotidiana y ritual de sentidos distintos a una reafirmación de dicha dualidad, manifiesta sin embargo en el conservacionismo que implica un Parque Nacional.

Interpelando tanto la cosmovisión dual como secular de la sociedad y naturaleza en el pensamiento racionalista, muchas veces sujetos de estas trayectorias definen al lugar y a sí mismos *salvajes*. Esta imaginaria tiene el Cabo periódicas oportunidades de reproducirse. Las experiencias refuerzan la fórmula simbólica de una *vida primitiva*; la vivencia directa con los elementos de la naturaleza hace que lo mítico se viva y se recree. Prácticas culturales y representaciones sociales, reelaboran un espacio no como cultura o naturaleza sino *entre* estas.

Lo salvaje o primitivo no instituye el abandono de estructuras éticas y morales eminentemente modernas y occidentales –como la preeminencia del individuo, por ejemplo– sino la instalación de estas en un orden más amplio de relaciones, que incluyen a los demás elementos del entorno, más allá de la especie humana. Un orden que diluye la clasificación dual de la filosofía, metafísica, ciencia y sentido común modernos. En ese sentido, el diálogo que se instala a partir de la intervención del Estado mediante el SNAP, implica por un lado a un dispositivo burocrático y por otro a estas subjetividades (entre otras), racionalidades que muchas veces entran en conflicto.

(...) es inadmisibile trabajar en un ambiente donde la gente piense que lo que escribió en un papel un buen día, si piensa que se equivocó diga ya no hay vuelta atrás, porque lo escribió en un papel; es anti... anti toda la naturaleza, y si estamos hablando de un lugar natural, acá lo que gana es la naturaleza de las cosas (...) (Alejandro)

En tanto el Estado *ha entrado* en el Cabo, los pobladores del imaginado autónomo Polonio, los *salvajes*, se tornan plenos ciudadanos, pero con la complejidad que implica estar en un área protegida, donde la institución tiene injerencias en múltiples aspectos territoriales, sociales y ambientales. Por ende y paradójicamente, el Cabo, poco antes emblema de lo autárquico, es más estatal que nunca, es un Parque Nacional.

Cabo Polonio entre naturaleza y cultura

La imposición de la naturaleza sobre la vida cotidiana, es una fórmula recurrente entre muchos de mis interlocutores de origen urbano. La naturaleza se presenta en las narrativas como brutal y hermosa. El día a día vacila entre esos términos, que finalmente no están separados sino que se confunden. Así, el vínculo no es representado como armónico; no se trata de una postura contemplacionista, romántica. El rigor de muchas de estas fuerzas en el Cabo Polonio, colabora con la configuración de representaciones sobre el poder natural, respecto del cual no puede imponerse un ritmo humano o formas de vida que no estén altamente intervenidas por los imperativos del entorno.

Que el tiempo en la vida cotidiana esté ocupado en gran medida en la resolución de las prácticas materiales, merced, por ejemplo, a los fuertes vientos, su intensidad y su dirección, es lo que se encuentra propiamente bello a través de la experiencia. En parte también porque el Estado ha tenido escasa injerencia en la vida social reciente, no hay agua corriente ni luz eléctrica, y la vida material se observa rústica, austera, es que la relación con la naturaleza se representa directa, no mediada. En estas subjetividades, ser culturalmente restringidos por la naturaleza deviene en la experimentación de ser parte de ella. Esto es a menudo señalado por estas trayectorias como un motivo fuerte, una esencial diferencia con otras formas de vida, particularmente las atribuidas a lo urbano.

... lo que tenemos todos en común es eso, nos gusta la naturaleza, nos gusta vivir así, que el día de lluvia no podés trabajar y te quedás adentro y aprovechás a hacer cosas adentro, como que la naturaleza es la que manda, es la que impone, te marca el ritmo (...) (Laura)

92

Puede decirse que en forma acentuada la vida social tiene sus ritmos ligados a las estaciones, el clima, los rasgos geomorfológicos y sus transformaciones, y experimenta la influencia de los astros. El espacio, así percibido, se presenta como limitante a las improntas artificiales de la cultura urbana y los tiempos burocráticos y productivos; como objeto construido más por la agencia plural de sociedad y ambiente que por una acción constructora humana sobre una plataforma natural inerte. El goce que produce esto en estos sujetos, parece relacionarse con sentir una alineación con respecto a la naturaleza, en tanto su implicación en la vida cotidiana y en las relaciones más básicas de subsistencia les impiden concebirse enajenados de ella. Asimismo el origen urbano de estas trayectorias, implica que las ciudades operen como referencias contrastivas en la experimentación y simbolización de la vida *agreste*.

Lo edilicio es allí muy sensible frente a la fuerza de los agentes climáticos, como si la cultura de nuevo en esto entablara relaciones con las fuerzas de la naturaleza, distintas a la de una imposición sobre esta o una domesticación plena. Las casas son vulnerables, se mueven con las tormentas, se abren con los vientos, el agua de lluvia pasa a veces a través de ellas y la sal del mar corroe los materiales. En consecuencia estas le exigen al cuerpo físico constante actividad. Como en general sucede en el Cabo con las tareas cotidianas, el mantenimiento y los arreglos edilicios se llevan buen tiempo de la vida; todo al ritmo local, sin aparentes prisas hasta que la intensa temporada turística esté ya por empezar. En ese mantenimiento se emplean también conocimientos adquiridos a través del tiempo en el lugar. Cómo solucionar los diferentes deterioros, cómo construir de acuerdo a los comportamientos observables del clima y la acción corrosiva del salitre, son cuestiones que forman parte del bagaje indispensable de todo poblador, que es también siempre o casi siempre un constructor.

En entrevista, Laura me transmite cómo esa dedicación hacia la vivienda que exige el Polonio, no sólo es parte de una forma material de vida sino que genera actitudes mentales; colabora en la elaboración representacional de una manera de estar en el mundo:

“(...) claro... esto es la vida”, entendí todo, me hizo un clic la cabeza, y claro y ahí mis problemas empezaron a ser que se me llovía, que se me empezó a inundar el rancho entonces tenía que ver cómo hacer para que no me entrara el agua por debajo de la puerta y que no se me inundara... que no me cayera la gotera arriba de la cama, con un balde y con no sé qué... y la estufa que me ahumaba... entonces empecé a tener que ocuparme de las cuestiones inmediatas, prácticas... y ahí entendí todo, dije “claro, yo quiero que mis problemas sean estos”, no quiero que mis problemas sean que cómo... de dónde voy a sacar plata para pagar el alquiler para poder seguir viviendo en ese lugar para poder tener más trabajo para poder pagar el alquiler para... como me sentía que estaba en una rosca que no me hacía feliz (...)” (Laura)

El tiempo ocupado en la vida cotidiana, en resolver las cuestiones básicas, en transitar lo que la naturaleza trae aquí y ahora, es una opción conciente, una alternativa al confort y urbanización modernos. Aunque estos últimos representen esquemas de maximización del tiempo, son percibidos por subjetividades urbano-polonesas como formas de vida en que no se es dueño del tiempo propio; en que el trabajo también es enajenado. Mientras allí se percibe la naturaleza lejos y al humano corriendo hacia donde no llega, la vida en el Cabo se representa vibrando en la plenitud que implica estar donde se está y resolviendo lo que hay que resolver.

La alimentación, la obtención de agua, la higiene, el resguardo, son organizados mediante un diálogo entre la cultura y las condiciones ambientales particulares del lugar, produciendo condiciones singulares de vida. Sobre todo fuera del ajetreado verano, sujetos de origen urbano se regocijan de emplear su tiempo en necesidades cotidianas indispensables, como sacar el agua de la *cachimba*, lavar la ropa a mano, y en general valerse del cuerpo para todas las actividades que los electrodomésticos modernos tienen por función hacer más rápidas y cómodas. Si la era del consumo moderno establece el supuesto de que cuanto menos tiempo se emplee en las tareas domésticas, mejor, estas temporalidades invierten ese axioma y hacen de ellas formas plenas de emplear el tiempo. Incluso se las vivencia como medio de placeres estéticos y espirituales en relación al contexto paisajístico en el que se desarrolla la vida cotidiana:

Yo encontré que a mí me hace feliz también todo eso, esa cosa directa, tar ahí lavando la ropa... yo tengo la pileta ahí afuera y lavo mirando el cerro de la Buena Vista, mirando el mar, mirando el cielo, a mí me hace feliz. (Laura)

En este sentido también lo que se representa como elemento intrínseco del espacio natural, lo trabajoso, la exigencia al cuerpo, es fuente de sensaciones, vitales, saludables. El cuerpo en el espacio, sin mediaciones –lavarropas, aspiradora, batidora, etc.–, es medular en la representación de los vínculos sociedad-naturaleza. Interviene en la configuración de ese espacio del *entre* naturaleza y cultura.

Los sentidos permiten tanto experiencias corporales valoradas en sí mismas, como la reafirmación de vínculos con los demás seres y elementos. Esta subjetividad concibe al cuerpo como fuente de placer y a la vez como medio que liga al entorno. Los pies descalzos en la arena, la escasa ropa en todo el verano, se volvieron para Bea una elección de vida:

Diario de campo: Estaba tres meses medio desnuda, descalza. Al volver, ya en la capital, lista para ir al trabajo, se sentaba en la vereda a llorar y decía “no quiero estar acá”. (...) Después de un tiempo Bea dejaba su trabajo definitivamente para ir a vivir al Cabo.

El cuerpo de la experiencia sensorial, tiene gran importancia en este *habitus* que lleva trazas y derivas de cambios paradigmáticos de la llamada posmodernidad occidental, en las últimas décadas del siglo XX. Estos cambios afectan a las formas de construcción de sentido de las generaciones jóvenes, en tanto la participación en proyectos políticos mesiánicos e ideologías progresistas cede en parte hacia la elaboración de una temporalidad presentista; hacia una reconcepción del individuo donde el cuerpo es protagonista.

Particularmente en el Río de la Plata –de donde provienen en general estas trayectorias– el ambiente restaurador de pos dictadura (1973-1984) está marcado por el alejamiento de los jóvenes de los ámbitos clásicos de militancia (Zibechi, 1996). Es también fuertemente influenciado por tendencias juveniles mundiales hacia el presentismo, la experimentación y exaltación de los placeres corporales a través de la música (sobre todo el rock) y la sexualidad. Tendencias que por su carácter hedonista han llevado a nombrar a esta generación como *dionisiaca* (Bayce, 1989) y a las que se asocian nuevas búsquedas sensoriales y espirituales mediante meditaciones, drogas, etc.

Estos trayectos urbanos rioplatenses, acompasados con subjetividades desencantadas de metarrelatos, proyectos utópicos y paradigmas que sostenían el mundo moderno occidental, se abocan a otros encantamientos. Podemos decir, con Durand (2003), que aquel cambio de fines de siglo que sustituye mitos mesiánicos y progresistas por otras mitologías, responde a cambios en los mitos de la sociedad occidental y no a una secuencia desde un pensamiento racional a uno mítico. La idea de un progreso histórico hacia la felicidad humana, o hacia el hombre nuevo de las ideologías de izquierda, implota y deja lugar a otros trayectos imaginarios de sentido. Las migraciones hacia espacios de naturaleza fueron trayectos posibles, formas de ver y vivir la realidad para algunos jóvenes.

94

Un espacio-tiempo para el retorno a lo natural-sagrado

El devenir contemporáneo de una sociedad erigida en torno a la primacía –institucional, pedagógica– de la razón y su poder triunfal sobre el devaluado y relegado imaginario, está dada en gran medida por el retorno intenso del símbolo y del mito (Durand, 2003). Propongo aquí *el retorno a la naturaleza* como uno de los horizontes en la búsqueda subjetiva de lo imaginario. En la experiencia de este retorno, el cuerpo se plantea como indivisiblemente material y simbólico.

Se busca así unir lo escindido por una metafísica occidental desde Platón a ciertas corrientes cristianas y por las diversas manifestaciones del pensamiento ilustrado y moderno, como el cartesianismo (Noguera, 2002). Una escisión que permitió la manipulación de la naturaleza desacralizada y convertida en objeto y la concepción metafísica de la especie humana, convertida en sujeto (Ibíd.:26). Que fundó ambos dominios y aseguró el poder de uno sobre otro: el alma sobre el cuerpo, el espíritu sobre la materia, (Ibíd.:27); la sociedad sobre la naturaleza.

En su impulso moderno industrial, tal racionalidad aseguró posible el progreso, mediante la producción ilimitada que permitiría el dominio de la técnica sobre la naturaleza. Progresismo y racionalismo se constituyen mutuamente y como dogmas

fundamentan el positivismo triunfante del siglo XIX (Ibíd.). La Razón científico-burguesa se universaliza, volviéndose así contra todo *otro* pensamiento, constituido en *otro* en tanto fuera de los límites que se establecen mediante una división fundante entre lo racional y lo irracional. Pero Mircea Eliade señala: “el mundo profano en su totalidad, el Cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano” (Eliade, s/d: 10).

El humano como ser racional, se imaginó solo entre las especies de la tierra, sin dios ni naturaleza más que como entes externos. La sociedad es entonces trascendente y autónoma: ni dioses ni naturaleza la crean; se hace a sí misma. Mediante la desacralización del mundo, el hombre moderno arreligioso –expresa Eliade– rechaza un origen divino de la vida y de sí mismo; “se reconoce como único sujeto y agente de la historia (...); no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana” (Eliade, s/d:116). No obstante lo religioso se reelabora y expresa en la vida moderna mediante variadas derivas laicas. Estas toman el lugar vacante dejado por el sentimiento religioso en la búsqueda humana existencial de sentido e integración; en la orientación en un espacio homogéneo; en la ruptura de un tiempo uniforme (Ibíd.).

Subvirtiendo tal racionalidad instrumental, nuevas manifestaciones del imaginario pujan por un retorno a la naturaleza. El régimen de una naturaleza externa, material, objetiva, cede a otras matrices de sentido. Operando nuevas reconexiones de lo previamente desconectado –sociedad humana, divinidad, naturaleza, razón, imaginación– el retorno a la naturaleza que emprenden subjetividades como las que exploramos, es también –e inextricablemente– una vuelta a lo *mágico*, a lo *encantado*. En este reencontro la naturaleza es resimbolizada: no sólo se revela a sí misma sino que permite ir *más allá*.

El Polonio espacializa y simboliza ese retorno a lo natural-sagrado para múltiples sujetos, tanto pobladores como visitantes y aquellos que sueñan con ir algún día, porque les han contado que es un lugar natural y mágico. En especial hablamos aquí de una *habitus* de trayectoria urbana, que busca sentidos en la naturaleza. Se entiende que se va más allá de religiones articuladas en cultos y diseños determinados, aunque también se observa la presencia de estos: de lo individual a lo colectivo, de lo ritual a lo espontáneo, lo mágico se revela sin monopolios litúrgicos, mediante la experiencia cercana de la naturaleza en el Cabo. Esta es venerada en sí misma y también sacralizada, ya que en tanto expresa algo que la trasciende, es un vínculo con lo *sobrenatural*, un medio de conexión con lo sagrado (Eliade, s/d: 67). Así, estas creencias elaboran una concepción de la naturaleza que no excluye lo humano y lo divino; en la que esta es indivisiblemente materia y espíritu.

Es posible entrar en contacto con ese espíritu, pero no se plantea desde un lugar trascendente. El sujeto baja de la altura trascendental para pisar la tierra, incluso ser la tierra; y sin embargo esto lo lleva a experimentar de nuevo lo trascendente, lo *sagrado*. Eliade define lo *sagrado* como realidad de un orden diferente al de las realidades profanas, que puede manifestarse en un objeto cualquiera. El historiador de las religiones se refiere especialmente a los objetos naturales: “En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una *hierofanía*”¹⁷⁶ (Ibíd.:10).

6. (Cursiva mía) “Algo sagrado que se nos muestra” (Eliade, s/d: 9).

Así, observamos que los sujetos de estudio plantean que la potencia de las fuerzas naturales en el Cabo favorece la conexión con lo espiritual:

Ta, tenemos dos antenas ahora de Movistar y de Ancel⁷ ahí en el faro pero no creo que puedan contra todo este cielo y todo este mar... es otra conexión con el espíritu de la vida. (Laura)

El Polonio se representa muchas veces como lugar de desconexión con respecto a la rutina, al mundo del trabajo, al mundo exterior en general. En ese sentido se abona su construcción como lugar turístico para un verdadero descanso, el cual radica en una real desconexión del turista con su cotidiano: ni siquiera, por la ausencia de electricidad y las condiciones geomorfológicas, la comunicación telefónica o por Internet resulta fácil. Por otra parte, en relación a la naturaleza imperante, a las condiciones rústicas de vida y a las creencias sobre la existencia de un espíritu del lugar, este se representa en tanto espacio-tiempo conector. Así el Cabo permite, para estos imaginarios, la conexión con lo natural y con lo sobrenatural, previa desconexión con el mundo de la rutina laboral y la enajenación temporal, el mundo profano más allá de las dunas y mucho más allá del mar.

Esa conexión que habilita y motiva es representada en esencia distinta a la que instrumentan las comunicaciones y sus técnicas globales contemporáneas; estas incluso se colocan como fuerzas que obstruyen esa otra comunicación primordial. Una conexión que es al mismo tiempo con la naturaleza que los sentidos captan, y con su espíritu immanente, que es fuente de todo, incluso de la sociedad. De ahí que el reencantamiento de la naturaleza sea al mismo tiempo del ser humano.

96

El resurgimiento de concepciones tradicionales del mundo y su reelaboración, se expresa en el Polonio a través de la celebración de cultos ceremoniales colectivos prediseñados, pero se participe en estos o no, las creencias sobre un Espíritu o Gran Espíritu y de un espíritu del lugar se recrean dinámicamente en estos imaginarios. La naturaleza se representa como fuente de divinidad aunque este sentimiento no fuera anticipado: invade a través del tiempo, a través de la experiencia cotidiana:

Y no sé yo no... no... no era muy mística antes de venirme para acá (...). Me fueron pasando cosas que "bue, entonces esto existe" porque ta, yo no creía... no era ni que creía ni que descreía, no tenía una opinión formada al respecto, no fue eso lo que me trajo acá, sentí como una atracción muy fuerte y... y le di bola, me quedé y fui descubriendo un montón de cosas y ya no soy la misma persona que era cuando vine hace diez años, ni quiero volver a serla. (Laura)

Pero así como vemos la mistificación de la experiencia cotidiana mediante el contacto con la naturaleza, y el encuentro incluso no previsto con el sentido de lo sagrado y su papel existencial, también es observable una temporalidad sagrada y ritual pautada, diseñada. Es decir, cuando para este encuentro se guarda expresamente un tiempo y espacio ceremonial, se comparte un diseño cosmológico con un colectivo social y se sigue un culto determinado.

En el Polonio se comparten diseños ceremoniales, como el del *Camino Rojo*, *Fuego Sagrado de Itzachilatlan* o también *Camino del Corazón*. Se hacen ceremonias, más asiduamente en verano. Este camino espiritual, de culto chamánico, tiene su origen en la reelaboración de tradiciones nativas norteamericanas; es reapropiado y traído a nuestro país en las últimas décadas del siglo XX. No es el único: también integrantes

7. Dos compañías de telefonía celular, privada y estatal respectivamente.

del Santo Daime, del Camino Guaraní y tal vez otros cultos afines, tienen relaciones directas con el Polonio. Pero aquel tiene sin dudas una presencia social más contundente.

Sin proponer una relación causal, determinista, podemos en cambio indagar en trayectorias que conectan este tipo de religiosidad, que revaloriza cosmologías y rituales indígenas, con imaginarios místicos que se recrean en el Polonio mediante experiencias y creencias.

En el *Camino Rojo*, cuyo ordenamiento ritual es denominado por los integrantes como “diseño”, la propia idea de Dios, Gran Espíritu o Gran Misterio, está absolutamente ligado a todas las cosas; todo está unido en relación. La presencia de esta cosmología y diseño, nos transmite parte de búsquedas y cosmovisiones en las que las escisiones humano-natural y humano-divinidad no son condición para la trascendencia humana. Recreando ceremonialmente un cosmos y abriendo la percepción hacia este, el diseño apunta a la alineación con el universo. El uso de plantas psicotrópicas –medicinas sagradas– en las llamadas “ceremonias de medicina”, colaboran en la expansión de la conciencia y de los límites del propio “yo”; en el sentimiento de que todo está vivo y de que todo participa de la misma Vida o Espíritu: piedras, fuego, astros, agua, plantas, animales.

Si la naturaleza es tanto material como espiritual, desde estas cosmovisiones la protección de la misma implica proteger al espíritu. El rezo es parte de las formas que toma la protección del lugar, en tanto invoca a las fuerzas del Espíritu para su cuidado. Así este Polonio que tiene quién le reza, tiene en la tierra sus guardianes espirituales, y de esta forma es también un *área espiritual protegida*.

Sociedad y naturaleza en áreas protegidas

97

Las áreas protegidas tienen su origen histórico como respuesta a la destrucción de los ecosistemas por parte del avance industrial capitalista en el siglo XIX. Su concepción, de carácter romántico, se vincula a los Parques Nacionales, reservas de paisajes intocados destinados a la contemplación, bajo la tutela de la administración estatal, que aparecen por primera vez en Estados Unidos como idea en un debate de 1832, materializándose en 1872 con la declaración del primer Parque Nacional (el de Yellowstone) (Santos, 2009: 629).

Fundamentalmente después de la Segunda Guerra Mundial, crecientes críticas a este modelo de carácter conservacionista, centrado en la idea de *santuario* de naturaleza, promueven transformaciones que integran conservación y desarrollo (Ibíd.: 630). Como explica Santos, el conservacionismo de cuño romántico y contemplativo cede a un modelo más utilitarista, inclinándose “hacia una utilización de la conservación como estrategia de desarrollo sustentable y, al mismo tiempo, a la visualización de prácticas sustentables como otras formas de conservación” (Van Scahik & Rijkse, Ibíd.: 630). Así, una de las vertientes más importantes del conservacionismo contemporáneo está ligada al paradigma de desarrollo sustentable.

West, Igoe y Brockington entienden las áreas protegidas como: “una manera de ver, entender y producir naturaleza (ambiente) y cultura (sociedad) y como una manera tentativa de manejar y controlar la relación entre estas dos” (Ibíd.: 632). Fundamentalmente, se introduce una concepción sobre naturaleza y conservación, que, en concordancia, estimula, establece y prohíbe determinadas prácticas. En ese sentido, como señala Santos (Ibíd.: 634): “La limitación de las actividades que pueden realizarse en un área protegida (...) pone en juego nociones sobre naturaleza y ambiente, no necesariamente

te comunes a todos los actores implicados”. En un espacio que albergaba a diversas ideas y dinámicas, funda un nuevo lugar, tendiente a la homogeneidad al respecto de la naturaleza y las relaciones de la población con el medio ambiente.

Estableciendo *Una tipología del pensamiento ecologista*, Foladori (2005) divide en dos polos las ideas al respecto: el antropocentrismo –dentro del que ubica al tecnocentrismo y al marxismo–, corriente que sobre la base de una separación naturaleza-sociedad, coloca a la naturaleza en función del ser humano y sus necesidades; y el ecocentrismo –dentro del que se inscribe el pensamiento ecologista en sus diversas corrientes– que parte también de la naturaleza “como esfera separada, o yuxtapuesta a la sociedad humana”, pero en cambio propone que “la parte natural debe imponer un criterio de comportamiento a la parte social” (Ibíd.:87). Aquí a una separación y oposición ideológica de lo natural y lo social le sigue una determinada valoración ética: lo natural tendría intrínsecamente un valor positivo, mientras que lo social, homologado por este pensamiento a lo artificial, sería malo en sí mismo (Ibíd.:85). El autor señala que ambas corrientes parten de un principio similar, que concibe al humano como externo a la naturaleza, estableciendo la división del mundo entre las cosas naturales y las artificiales, pero que se separan en función de criterios éticos y pragmáticos.

Las categorías que clasifican a las áreas protegidas en el Uruguay (Ley 17.234), implican definición, en concordancia con el tipo de valores identificados, y establecen un marco para el plan de manejo, gestión y conservación de estos. Esas categorías proponen para la conservación de lo valorado y según lo valorado, distintos grados de actividad humana y en consecuencia, instituyen diferencialmente las relaciones naturaleza-sociedad en las distintas áreas. Así, mientras que una, valorizando determinados especies y ecosistemas, plantea un intenso control de la intervención humana, otra de las categorías hace de los productos de la interacción entre humanos y naturaleza los valores a conservar.

Podemos ver que las categorías abarcan de alguna manera el espectro de enfoques dados a la conservación que vimos antes. En su polo ecocéntrico se hallaría la idea del santuario de naturaleza, de un estricto control hacia la acción antrópica, según un marco aportado por leyes ecológicas; hacia el polo opuesto podemos ubicar la primacía dada a los intereses humanos como los de recreación, investigación, educación, desarrollo ecoturístico y socioeconómico local o nacional, conservación del patrimonio cultural.

A instancias de definir la categoría de ingreso, los sujetos vinculados al Polonio entendieron en general que la adecuada al área era la de Paisaje Protegido, que postula por definición que las interacciones entre sociedad y naturaleza son las que han producido “una zona de carácter definido, de singular belleza escénica o con valor de testimonio natural”. El Estado propuso en cambio el Parque Nacional, que es la que se fija por decreto. Esa categoría implica que la explotación u ocupación humana sea mínima en vinculación con algunos de los ecosistemas a proteger; la prioridad es la conservación biológica. Esas dos categorías, estuvieron en pugna en tanto marcos contrapuestos de representación sobre las relaciones entre sociedad y naturaleza en la constitución de los valores del área. Estas diferencias de visión siguieron operando luego de designarse la de Parque Nacional.

Ecología salvaje

El ecocentrismo que ve que la sociedad industrial “con su crecimiento ilimitado y su base en las fuentes energéticas no renovables lleva a una situación insustentable de

contradicción entre los intereses de corto plazo y el ecosistema global”, plantea como alternativa “aprender de la naturaleza para actuar según sus dictámenes” (Foladori, 2005:109). Por ende sus modelos de conceptualización y gestión vienen fundamentalmente de la ecología científica (Ibíd.:102) y se basan las leyes de la naturaleza que establecen las ciencias naturales.

En la concepción misma de esas leyes interviene la producción de las nociones de naturaleza y cultura como esferas autónomas en el siglo XIX, la cual fue acompañada de una división disciplinar, en la que las ciencias se adjudicaron campos y métodos bien diferenciados: ciencias de la naturaleza por un lado; por el otro las ciencias de la sociedad y la cultura (Descola, 2010: 83). Así, para Descola el naturalismo no es más que una entre otras formas de identificación –como el totemismo, el animismo, el analogismo– y corresponde a la visión moderna de una naturaleza única, con leyes propias, y de una multiplicidad de culturas. Una forma de clasificación concordante con la dicotomía cartesiana que establece entonces los límites del ser humano: lo exterior, el cuerpo, nuestro lado animal, dado a estudiar a las ciencias naturales; lo interior, la conciencia, cultura, lenguaje, nuestros rasgos definitorios y exclusivos, que importa a las ciencias humanas.

En el naturalismo, desde la perspectiva de Descola una cosmovisión occidental y moderna, la naturaleza es abordada en su materialidad. Así, mientras que la materia exterior es lo que nos une al mundo natural –en tanto animales–, las discontinuidades son entabladas en función de un interior (conciencia, alma, razón, lenguaje), que nos define como especie. En ese sentido se establece lo inverso al principio animista, que plantea una continuidad interior en cuerpos distintos.

En tanto toma su marco de acción de las ciencias naturales, el conservacionismo parte de la dualidad naturaleza-sociedad, y de un abordaje material de la naturaleza. Esto entra en conflicto con cosmovisiones que se recrean en el Cabo Polonio, que como vimos, no proponen una discontinuidad humano-natural en función de una brecha interior, sino una relación espiritual entre todos los seres. Sujetos partícipes de estas creencias, perciben en el proceso de diálogo, que sus concepciones son tratadas como producciones infantiles, irracionales, lo que puede verse como la actualización de la antítesis salvajismo/civilización:

(...) hay gente que ya ellos conocen y como los precensuran viste, diciendo “va a hablar de cosas románticas y utópicas, y ya no queremos escuchar utopías de la Madre Tierra y toda esas cosas, de que acá hay un espíritu y que somos todos hijos de la Tierra y que la Tierra es de todos y... esas son fantasías”, ta, y no se dan cuenta de que para nosotros siguen siendo todas realidades, hasta el que no se anima a decirlas, es... adentro la sienten así. (Alejandro)

La imagen de la Madre-Tierra, expresa una cosmogonía en tanto concepción de la creación del mundo. El Espíritu, y la Madre Tierra –espíritu, materia– son respectivamente creación y procreación. Asimismo esta imagen que se nos muestra allí, establece un esquema holístico del mundo; ser hijos de la Tierra equipara y emparenta al humano con toda criatura y elemento. A esto le sigue que su acción sobre cualquier parte del llamado ambiente repercute en los demás integrantes de un mundo indivisible.

La idea de la Madre Tierra se intercambia –en un contexto de diálogo pautado desde la ecología– con la noción de *ecosistema*, cuando se quiere expresar que la sociedad es parte del Cabo y de su naturaleza. Este concepto también se maneja con soltura y propiedad ya que estos sujetos de origen ciudadano, dadas sus trayectorias, cuentan con variados repertorios y se mueven en espacios heterogéneos de conocimiento y creencias,

no excluyentes de las ciencias académicas. Pero esta cosmovisión dota a la noción de *ecosistema* de un sentido espiritual que no aparece en el naturalismo de las ciencias naturales, y por tanto está denotando un nuevo significado dado al término:

En realidad como a las cosas hay que tomarlas por los dos lados, el espíritu y la materia forma parte de... de un ser ¿no? que es uno mismo o es un lugar, la naturaleza que tiene su espíritu y el espíritu está ahí todo el tiempo y eso de alguna manera es lo que no se modifica, lo permanente ¿no? y lo que va a permanecer eternamente (...) (Marcelo)

La afirmación de la existencia de un espíritu, una energía del lugar, imperecedera, se opone a una concepción naturalista de la naturaleza como realidad material. Sin embargo, las ciencias y la conexión conciente como técnicas de protección, no se consideran excluyentes. Así, desde estas perspectivas, las propuestas de manejo deberían basarse en la experiencia sostenida en el lugar y en una captación integral del mismo, que inevitablemente debe incorporar a los conocimientos locales.

El cuidado es más bien algo bien simple eh... ver lo que el lugar te pide, no lo que tú le pides al lugar, ese sería el cuidado que yo entiendo como cuidado, ver lo que el lugar quiere ¿no? y ver lo que el lugar eh... no... no le cambia la energía, que está adentro de esa energía entonces eso es más como... uno... los que pueden hacer cosas útiles son los que están acá, no los que están en Montevideo y son del plan de manejo y estudiaron para hacer un plan de manejo, un Parque Nacional y nunca estuvieron en Cabo Polonio y no saben del viento y no saben de aquello, no saben de lo otro y vienen y hacen cualquier cosa que no sirve pa nada (...) (Marcelo)

100

De ahí que la noción de preservación adquiera matices que es preciso concordar en este proceso de construcción del área protegida, ya que la conservación de las especies y ecosistemas concebidos en su reproducción material, para estos imaginarios no puede aislarse de la de un espíritu que envuelve todo y viceversa. En esto se incluye a la sociedad y cultura, como partes del ecosistema, de la naturaleza, de la Madre Tierra. A la integración materia-espíritu le corresponde la humano-natural.

Consideraciones finales

En un complejo diálogo de representaciones sociales, transita el proceso de elaboración de un plan de manejo, que tiene por función establecer un marco de gestión de las relaciones entre sociedad y ambiente en el área protegida Cabo Polonio. Esta complejidad pone de manifiesto que las diversas corrientes del ecologismo pueden partir de un dualismo no compartido por las poblaciones involucradas.

Tal concepción dual, que a su vez se relaciona con la escisión materia-espíritu, se expresa tanto en el sentido común occidental como en la epistemología de las ciencias modernas del siglo XIX. Entre estas la antropología hace su aparición adjudicándose el abordaje de la sociedad y la cultura —así entendidas como realidades aparte de la naturaleza, dada a estudiar a las ciencias naturales—, y muchas veces reproduciendo etnocéntricamente tal división ontológica en el abordaje de pueblos que no clasifican el mundo al modo occidental y moderno (Descola, 2010).

Sin embargo, para Latour (1999) ni siquiera en la urbe moderna se cumple en rigor tal división fundante. Más aún, en nuestra vida contemporánea vemos manifestarse matrices de representación que la impugnan. Espacios *entre* naturaleza y cultura que cuestionan la pureza y secularidad de los términos, erosionando de esta forma los pilares mismos de la modernidad.

Bibliografía

- Bayce, Rafael, 1989. *Cultura política uruguaya: desde Batlle hasta 1988*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Bourdieu, Pierre, 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Descola, Philippe, *Más allá de la naturaleza y de la cultura*. En: [http://professor-ruas.yolasite.com/resources/Descola2010 Más allá de la naturaleza y la cultura_105.pdf](http://professor-ruas.yolasite.com/resources/Descola2010_Más_alla_de_la_naturaleza_y_la_cultura_105.pdf) (Última fecha de consulta: 10/11/2012)
- Durand, Gilbert, 2003. *Mitos y Sociedades*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Disponible en: <http://archeanthropologie.files.wordpress.com/2012/08/lectura-2611-mircea-eliade1.pdf> (Última fecha de consulta: 25/10/2012).
- Foladori, Guillermo, 2005. “Una tipología del pensamiento ambientalista”. En: Foladori, G. y Pierri, N. *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. México: Miguel Ángel Porrúa,
- Langgut, Guillermo, 1999. *Polonio. Historias y fotografías del legendario Cabo*. Montevideo: Torre del vigía.
- Latour, Bruno, 1999. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Cambridge Mass., Estados Unidos.
- López Mazz, José María; Villamarzo, Eugenia; de León, Verónica, *Cabo Polonio: contexto ambiental, secuencia arqueológica regional y aspectos metodológicos*. Dpto. de Arqueología - Facultad de Humanidades – Universidad de la República – Montevideo, (s/e).
- López Mazz, José María, Sotelo; Aguirrezábal; Machado; Caruzzo, Avances en la investigación acerca del Poblamiento Temprano del Este del Uruguay. (sin fecha). Disponible en: <http://www.fhuce.edu.uy/jornadas/IIJornadasInvestigacion/PONENCIAS/LOPEZMAZZ.PDF>
- Moreno, Mabel, 2010. *Cabo Polonio: vidas sin tregua entre el cielo y el mar*. Montevideo: Ed. Banda Oriental.
- Noguera de Echeverri, Ana Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental*. En: Mimesis, Bauru, Vol. 23, No. 1, 2002. En: http://www.usc.br/biblioteca/mimesis/mimesis_v23_n1_2002_art_02.pdf
- Ochoa Sayanes, Humberto; Dovat, Marta; Varese, Antonio, 1998. *Memorias de Aguas Dulces: Barra de Valizas y Cabo Polonio*. Montevideo: Ed. Latina.
- Santos, Carlos, *Discursos sobre el territorio: conservación, desarrollo y participación en torno a un área protegida*. En: Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología. Vol. 18. No. 4, 2009
- Scarlato, Silvia, 2001. *Un hombre llamado Zorro. Alma del Cabo Polonio*. Montevideo: Mandinga Editor.
- Vidart, Daniel, 1969. *Tipos humanos del campo y la ciudad*. Montevideo: Ed. Nuestra Tierra. Vol. 12.
- Zibechi, Raúl, 1997 *La revuelta juvenil de los 90'. Las redes sociales en la gestación de una cultura alternativa*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Documentos

- CFGTN: Curso de Formación de Guías de Turismo de Naturaleza. Proyecto Senderos de Interpretación. Módulo 1. ONG OCC (Organización para la Conservación de Cetáceos) y pobladores locales. Cabo Polonio, 2008.

Ley 17.234. Creación y gestión de un Sistema Nacional de Áreas Protegidas. En: www.parlamento.gub.uy/leyes/ley17234.htm

MVOTMA. Propuesta de ingreso del Área marino-costera Cabo Polonio al Sistema Nacional de Áreas Protegidas, 2008. En: www.mvotma.gub.uy/dinama/index.php?option

Proyecto de ingreso del Cabo Polonio al SNAP, 2009. En: <http://www.snap.gub.uy/dmdocuments/CaboPolonio-ProyectoingresoSNAPmayo2009.pdf>



Movilidad de los investigadores uruguayos hacia la región del Mercosur, España y otros destinos

MOBILITY OF THE URUGUAYAN RESEARCHERS TOWARDS THE REGION OF MERCOSUR, SPAIN AND OTHER DESTINATIONS

Ana Buti Sierra

Doctora en Filosofía, Ciencia y Tecnología, Universidad del País Vasco. Licenciada en Antropología social y cultural, Universidad de la República. UDELAR. anabuti@gmail.com

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 20/03/2013

103

RESUMEN

El presente trabajo forma parte de la investigación efectuada sobre la movilidad de los investigadores *senior* y *junior* uruguayos, españoles y extranjeros en España, durante el período de 1990 al 2005¹. En particular, en el artículo se presenta una fotografía de la movilidad de los investigadores uruguayos hacia la región del Mercosur y España en la década de los noventa. Nos centraremos en mostrar algunos datos cuantitativos y cualitativos referentes a los programas de fomento a la movilidad y prácticas académicas que tienen los investigadores uruguayos.

Palabras clave: movilidad, actividades de investigación, programas de becas.

ABSTRACT

This article takes *the* research on the impact of the mobility of junior and senior Uruguayan researchers, Spanish and foreigners in Spain during the period 1990 to 2005.

First of all, we have investigated the programs to promote mobility, institutional-level actions in the training of human resources and referrals to these programs on the practices of researchers in both countries of origin and destination.

Finally, we have addressed the difficulties associated with the production of knowledge, research practices and cultures academic researchers. The research was based on the hypothesis

1. El presente trabajo se basa en la tesis doctoral “Dinámicas en la producción de conocimiento: movilidad, redes y actividades de investigación en el MERCOSUR, Chile y España”, bajo la dirección de la Dra. Eulalia Pérez Sedeño y el cotutor Dr. Nicanor Ursúa

that “mobility is an increasingly influential factor in the research communities.” This is expressed in work practices, research agendas and arrangements for dissemination of knowledge

Firstly, we will focus on the categorisation of those institutions that have programmes encouraging academic and training mobility in Spain and Uruguay. It is also relevant to point out that not all institutions have provided the required information. Though, with the available information new data bases were created according to the present thesis’s objectives. At the same time some examples from interviews were also used.

Keywords: Mobility, research activities, scholarship programs.

La movilidad desde un perspectiva cuantitativa

Una de las dificultades encontradas a la hora de obtener datos fue la ausencia de información en las instituciones de pertenencia de los investigadores en el universo considerado. Por este motivo, los datos obtenidos provienen de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República, la Dirección de Estadística de Planeamiento Universitario de la UdelaR, la Dirección Nacional de Estadística y el Censo de docentes del 2000 realizado por la Dirección General de Migraciones; el Instituto de Estadística y la Agencia Española y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo

Presentamos los datos de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) referente a dos programas que estimulan la movilidad académica: el Programa de Complemento de Becas y el de Pasantías. El objetivo fundamental de estos programas es la formación de los recursos humanos en el exterior, cada uno tiene requisitos diferentes²

Las variables analizadas fueron: región geográfica, país, sexo, grado académico (iniciación, intermedio, consolidado), área de conocimiento (básica, social y tecnológica)³ y situación familiar.

Cuadro 1. Programas Complemento de Beca y Pasantías: total de investigadores uruguayos que recibieron apoyo en las Áreas Básica, Social y Tecnológica, según región, período 1992-1999.

	Básica	Social	Tecnológica	Total
MERCOSUR y Chile	101	66	47	214
%	27,67	35,5	29	30
Resto de América	27	9	15	51
%	7,40	4,8	9,32	7
Europa y Estados Unidos	237	111	99	447
%	65	59,68	61,49	63
Total	365	186	161	712
%	51,2	26,1	22,6	100

Fuente: Elaboración propia.

2. En el caso de Complemento de Becas, destinado a docentes que están admitidos en el posgrado y necesitan apoyo económico para su emprendimiento, este apoyo puede ser un suplemento de otra beca de una agencia internacional o del propio posgrado de acogida. La duración del apoyo es de un máximo de cuatro años. En el caso de pasantías, se plantea como requisito que el docente haya sido invitado por un centro o instituto de investigación. o enseñanza en el extranjero. La duración va desde 17 días a 6 meses.

3. El total de casos indagados, en el análisis cuantitativo, fue de 1297, de los 1052 investigadores pertenecientes a Pasantías y a 242 Complemento de Beca en todas las áreas de conocimiento En el Programa de Complemento de Becas y de Pasantías, las tres áreas que se seleccionaron representan para ambos programas un 15 % de la muestra.

En el cuadro 1 se observan datos correspondientes a un total de 712 movilidades, que componen los Programas de Pasantías y Complemento de Beca. Al tomar el total de investigadores, se ve que mantuvieron el mismo comportamiento que dentro de cada uno de los programas. Los investigadores uruguayos mayoritariamente se movilizan hacia Europa y Estados Unidos, con una segunda región de preferencia que es MERCOSUR y Chile, con un 30%. Estas regiones son atractivas por las ofertas de becas y de posgrados, y por el prestigio y nivel académico que poseen. Si se toma el concepto de *capital simbólico* (Bourdieu, 1999: 108), se podría afirmar que estas movilizaciones generan un reconocido capital por trasladarse a un lugar considerado de gran valor por los pares académicos. Muchas veces este valor es reconocido por la comunidad académica científica internacional, y le brinda un camino al investigador que lo lleva a la consagración en su campo de estudio. Este tipo de retribuciones son, por lo general, más importantes que la obtención de una beca o ayuda estable y duradera. Como se ha mencionado, para las áreas analizadas existen patrones de movilidad. El Área Básica presenta un patrón de mayor movilidad que las otras áreas y representa más del 50% del total de las movilidades.

Cuadro 2. Programas Complemento de Beca y Pasantías, sexo femenino, total de investigadoras uruguayas que recibieron apoyo en las Áreas Básica, Social y Tecnológica, según región, periodo 1992-1999.

	Básica	Social	Tecnológica	Total
MERCOSUR y Chile	48	37	21	106
%	30,57	45,12	42,86	36,8
%	45,28	34,91	19,81	100
Resto de América	15	3	7	25
%	9,55	3,67	14,29	8,7
%	60	12	28	100
Europa y Estados Unidos	94	42	21	157
%	59,87	51,21	42,86	54,5
%	59,87	26,75	13,38	100
Total	157	82	49	288
%	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 3. Programas Complemento de Beca y Pasantías, sexo masculino, total de investigadores uruguayos que recibieron apoyo en las Áreas Básica, Social y Tecnológica, según región, década de 1990.

	Básica	Social	Tecnológica	Total
MERCOSUR y Chile	53	29	26	108
%	25,48	27,88	23,21	25,5
%	49,07	26,85	24,07	100
Resto de América	12	6	8	26
%	5,7	5,8	7,14	6,1
%	46,15	23,07	30,77	100
Europa y Estados Unidos	143	69	78	290
%	68,75	66,34	69,64	68,3
%	49,31	23,79	26,90	100
Total	208	104	112	424
%	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia.

Al discriminar la movilidad de los hombres y las mujeres, en los cuadros 33 y 34 se muestra, según región y área de conocimiento, que mantienen el mismo patrón de comportamiento en ambos cuadros, siendo Europa y Estados Unidos la región que aparece como primera opción para llevar a cabo una actividad académica. A pesar de ello, existe una leve diferencia en cuanto al sexo: las mujeres se desplazan en menor proporción que los hombres hacia la región de Estados Unidos y Europa, aunque aumentan su movilidad hacia el MERCOSUR y Chile. Esta tendencia también se ha corroborado a lo largo de la presente investigación.

Para llevar a cabo la comparación se reagrupó el Programa de Pasantías y Complemento de Beca según el número de investigadores por país, a los efectos de analizar los datos que se poseen de Uruguay con relación a Brasil, ya que éste aparece como país destacado para las movilidades españolas.

Cuadro 3. Programas de Pasantías y Complemento de Beca, total de investigadores uruguayos de las Áreas Básica, Social y Tecnológica en Argentina, Brasil y Chile, década de 1990.

País	N.º de Investigadores	%
Argentina	70	32,7
Brasil	100	46,7
Chile	44	20,5
Total	214	100,0

Fuente: Elaboración propia.

106

Al estudiar los datos de Uruguay, se desprende que Brasil representa un 46,7% de la movilidad de los uruguayos que van hacia MERCOSUR y Chile. Como se ha observado en el análisis correspondiente a los datos cuantitativos de los Programas de la CSIC, dentro del MERCOSUR y Chile, Brasil es el país que recibe un mayor número de investigadores con el Programa Complemento de Beca (73 %). En el caso de Pasantías, el número de investigadores que optan por Brasil (39%) es similar al de los que realizan su actividad académica en Argentina (37%). La paridad en pasantías en Argentina y Brasil puede estar dada por la forma de convocatoria del programa.

El predominio de Brasil se explica porque tradicionalmente el Área Tecnológica ha establecido permanentes contactos académicos con el país, por el nivel que ofrece para sus disciplinas. Asimismo, se puede observar que, a partir del año 2000, en las áreas de las Humanidades, los investigadores optan por ir a realizar sus doctorados a la Argentina. Esto se relaciona con los contactos académicos que tienen algunas disciplinas de las Humanidades, como por ejemplo historia y antropología.

Por otra parte en el estudio se había visto que el Área Social poseía un patrón de escasa movilidad, condicionado por los propios investigadores que debieron optar por trabajar en centros privados o, en algunos casos, tuvieron que emigrar. En épocas más recientes se pasó a un patrón de movilidad intermedia, ya que los investigadores de esta área se fueron vinculando cada vez más con el exterior. La escasa oferta de posgrados a nivel local, a diferencia de las ciencias básicas⁴, ha incidido en que estos investigadores realizaran sus posgrados más tardíamente.

4. Cabe recordar que el Área Básica se ha considerado con patrón de mayor movilidad, producto de la inserción en el país de Programa del PEDECIBA que fomentó la creación de posgrados nacionales en disciplinas que componen el área.

A nivel de las regiones se procedió a una reclasificación. Con relación a España se optó por diferenciar tres zonas: una que compone la región más cercana (que incluye los países de Europa) y otras que incluye Estados Unidos y Brasil.

Datos recurrentes

Los investigadores se desplazan a la región de Europa y Estados Unidos y aparece la región del MERCOSUR como la tercera opción más marcada en los desplazamientos.

En el total de las movilidades de los uruguayos a todas las regiones, Brasil representa el 14%,

Si se considera la variable sexo en el análisis, se observa que en el caso de las investigadoras uruguayas, aumenta sensiblemente el porcentaje correspondiente a las movilidades hacia destinos más cercanos geográficamente, como son los países del MERCOSUR y Chile (36,8%), así como que se desplazan en mayor medida que los hombres a la región más cercana.

La movilidad de las investigadoras tiene una fuerte diferenciación de acuerdo al período de desplazamiento y la actividad académica que realicen. Como se ha ya mencionado, estas recurren a los programas de movilidad que les permiten estancias más cortas y una región más cercana.

Perspectiva cualitativa de la movilidad

Se realizaron un total de 26 entrevistas a dos grupos de investigadores móviles uruguayos (seniors y juniors) que se movilizaban en las regiones de MERCOSUR, Chile y España.

La selección se hizo en función del sexo del investigador, el área disciplinaria, el país de destino, el tipo de programa utilizado para acceder a la movilidad, esto es, considerando las mismas variables de selección del análisis cuantitativo.

Los entrevistados, que se seleccionaron fueron elegidos por su experiencia de investigadores junior y seniors, con el objetivo de poder indagar los siguientes ítems d historia personal del entrevistado, inicio de la movilidad, influencia de la movilidad en la producción de conocimiento, trasmisión de las prácticas de investigación a sus pares jóvenes y reflexiones en torno a la movilidad.

Historia reciente de la movilidad

En Uruguay se ha producido un cambio importante en la «cultura universitaria y en las prácticas de investigación» pre y posdictadura, que incidió en las pautas y modelos de comportamiento de los investigadores uruguayos.

La dictadura militar (1973-1984) provocó una ruptura institucional universitaria que produjo el abandono del país por parte de la mayoría de sus investigadores. Durante este periodo, en varios casos se evidencia una práctica de intercambio con otras comunidades de investigadores, que se acrecentó durante el exilio vivido por estos académicos y sus experiencias a partir de su retorno del exilio:

En la mayoría de las personas entrevistadas con experiencia consolidada, la emigración fue provocada por persecuciones ideológicas. Se pueden distinguir claramente dos situaciones disímiles en estos investigadores:

Un grupo de menor tamaño que pertenece a campos disciplinarios más internacionalizados, con una historia de permanentes conexiones con comunidades externas y una práctica de investigación que fomentaba la formación continua. Por ejemplos, los investigadores de las disciplinas básicas: matemática, biología, física, entre otras.

Otro grupo que representa a la mayoría de los entrevistados y se caracteriza por pertenecer a disciplinas con “características endógenas”, como por ejemplo, las disciplinas englobadas en el área de las ciencias sociales.

La vinculación con el exterior aparece como resultante de una situación externa: la migración, en su gran mayoría forzosa, que estimuló, entre otros efectos, un proceso de formación en las actividades académicas y una cultura de intercambio en relación con otros centros académicos.

Por otra parte, se puede observar un patrón de movilidad diferente en los investigadores que recién comienzan sus actividades de formación, como se señalará enseguida. Este cambio se debe a la restauración democrática del país, al cese de la intervención universitaria y a la reconstrucción de las estructuras de dirección y académicas, así como al retorno de la mayoría de los investigadores que debieron emigrar en su momento por razones de autoprotección.

Los investigadores jóvenes, en cambio, comienzan a tener un empuje en sus contactos con el exterior como producto de las conexiones de sus directores, y provocado por un cambio de mentalidad y de las prácticas en relación a la formación académica, a las vinculaciones con las comunidades externas, con las redes científicas, y a encuentros académicos como, por ejemplo, congresos y pasantías.

108

“Fue el propio Departamento de Investigación... en realidad yo sabía que existía en Barcelona un grupo que trabajaba en estos gusanos y, a raíz de eso, le hablé al que era director de la sección; entonces él se puso en contacto con Barcelona. Fue en uno de sus viajes a ese laboratorio, y lo gestionó. Hice una primera pasantía de tres meses para ver si el grupo me interesaba, si me adaptaba, y después de esa pasantía de 3 meses, al año, me presenté a una beca para ir a hacer un doctorado” (Entrevistada 8).

Las vinculaciones con el exterior son también impulsadas por programas específicos, tanto de agencias nacionales como internacionales, que permiten que los investigadores cuenten con ayudas económicas que, a su vez, les permiten mejores condiciones para llevar a cabo estancias en el exterior:

“Fui dos veces. La primera vez fue en el año 94, en los meses de abril a junio inclusive. Fueron tres meses, los hice a través de un programa de movilidad. Yo estaba empezando una nueva línea que era la línea de los primates. Como acá no teníamos ningún antecedente de investigación, estuve haciendo muchas búsquedas en Internet y ahí lo encontramos, a través de una profesora que vino a un congreso desde España.” (Entrevista 12).

“En España había un grupo que estaba trabajando la misma especie también en zoológicos, entonces, en el mismo libro de resúmenes tenía las direcciones electrónicas. Les escribimos primero a un profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, que nos dijo que recién se había doctorado y que no estaba en condiciones de ser orientador ni nada por el estilo, pero que nos podíamos dirigir a otro profesor de la Universidad Complutense, que estaba orientando gente del exterior [...] Entonces le escribimos a este doctor y nos contestó que sí, que encantando, pero que él pedía que nosotros tuviéramos una estancia por lo menos en su laboratorio” (Entrevistada 12).

A grandes rasgos, se puede observar que el inicio de la movilidad de los investigadores seniors y juniors ha surgido en contextos externos a los propios involucrados. Una de las causas determinantes para los investigadores consolidados fue una movilidad de tipo forzosa, producida por factores sociopolíticos de la década de 1970. En cambio, los investigadores juniors iniciaron su movilidad por necesidades de la propia práctica científica y de la comunidad investigadora uruguaya que quería continuar los vínculos establecidos durante el período de exilio.

Impactos de la movilidad en la producción de conocimientos

La movilidad constituye un elemento fundamental para poder conocer, aprehender e intercambiar conocimientos. Los entrevistados reconocen y valoran la manera de producir y adquirir conocimientos mediante los desplazamientos e interacciones con otros pares académicos:

“Me parece que es fundamental ir, estar, conocerse, hablar personalmente. El mail es fantástico, porque uno puede enviar toda la información que quiera casi en tiempo real, pero estar ahí y poder interactuar directamente con la persona es mucho más enriquecedor y te da otra celeridad. Cuando fuimos, nos dimos cuenta de que sabíamos mucho más de lo que pensábamos, o sea que acá solo buscando cosas habíamos logrado tener un nivel de conocimiento del tema bastante aceptable para lo que después nos encontramos allí; estábamos casi al mismo nivel que esta gente que se encontraba en grupos, que ya manejaba la información y que ya tenía las relaciones y el trabajo de mucho tiempo” (Entrevistada 1).

Por otra parte, ciertos testimonios dan cuenta de que la ciencia no es un hecho aislado, que no se realiza en un lugar determinado sino que depende de interacciones y de encuentros cara a cara.

Las nuevas tecnologías como el uso de Internet y el correo electrónico son elementos fundamentales en el proceso de intercambio entre los investigadores. Sin embargo, no son percibidas como un sustituto de los desplazamientos, que permiten la interacción y el intercambio de saberes.

“En el caso particular de nuestro país, y quizás no tanto como modelo cultural, sino como reflejo de una tendencia que ya se dio en los países centrales, se ve el desplazamiento permanente de las comunidades científicas. No se hace ciencia en un lugar, se hace ciencia en el mundo. Y la gente se desplaza a congresos, a seminarios, a trabajar en otros laboratorios... ya desde la carrera de los más jóvenes. Hoy en Europa la movilidad es una constante” (Entrevistada 2).

El poder «interaccionar» con pares internacionales se presenta en los entrevistados como una posibilidad de enriquecimiento respecto de la producción de conocimiento:

“Nuestra comunidad es muy pequeña [...] somos muy poquitos. Pero, en general, en el mundo las comunidades son pequeñas, entonces la interacción es fundamental. Es muy raro encontrar investigadores totalmente aislados, que realmente hagan buena ciencia [...] Con la movilidad lo que se puede perder es a la gente, pero la movilidad es necesaria. Sin ella no hay investigación” (Entrevistado 25).

La movilidad se establece entre los investigadores como una herramienta más dentro de su formación, y crea acciones a través de programas que posibilitan al resto

el acceso a nuevas experiencias. Uno de los entrevistados menciona una de las tantas estrategias que se generan:

“A lo largo de estos años hemos desarrollado programas de intercambio de diversa índole con España, Francia y Estados Unidos, que tienen ya una historia bastante larga a esta altura. Mi política es que todos los que hagan posgrado conmigo vayan al menos dos o tres meses a vivir la experiencia de meterse en un laboratorio de investigación de otros lados, y todos lo que lo han hecho me lo han dicho: es una experiencia que permite entender cosas que acá no pueden entender, porque no existe el ambiente. Cuando digo «acá» no me refiero al país, me refiero a nuestro pequeño grupo. Además, les permite una cierta paz: no están con clases, no están con cogobierno, no están con nada, durante ese mes o tres meses se dedican a eso y avanzan” (Entrevistada 15).

Todos estos testimonios conciben la movilidad como un factor fundamental para la formación, tanto individual como grupal. La movilidad es vista por los entrevistados como un elemento positivo para el investigador que se inicia, así como para la comunidad a la que este pertenece. La movilidad es valorada cuando se realiza hacia los centros académicos de mayor prestigio. Son considerados así la mayoría de los países europeos y Estados Unidos.

El aspecto negativo o riesgoso de la movilidad se asocia al peligro de la pérdida de los investigadores para su país de origen.

Transmisión de prácticas de investigadores consolidados a sus pares más jóvenes

110

A pesar de que los investigadores seniors promueven, en muchos casos, la formación temporal en otros centros académicos fuera del país de origen, la movilidad de sus pares más jóvenes se plantea como una preocupación constante para los investigadores consolidados, debido a la falta de condiciones de trabajo en Uruguay que favorezca el retorno de los jóvenes móviles.

“Los más jóvenes lo planteamos como una alternativa de formación gradual, escalonada y siempre con un pie adentro. En los países centrales ese desplazamiento es un enriquecimiento. En nuestros países, es muchas veces una salida sin retorno” (Entrevistada 1).

“Y se devalúa la formación universitaria cada vez más, por el progreso tan rápido del conocimiento. Quien no tiene posgrado hoy, no vale nada. Es un poco así. Incluso los posgrados, muchas veces son pagos. [...] Pero ese es un aspecto económico. Después está el aspecto formativo: el posgrado realmente aparece como un elemento central en la carrera” (Entrevistada 6).

Los desplazamientos hacia el exterior también son promovidos en parte por las políticas universitarias. Esta estimulación de intercambios es realizada por los directores de los grupos de investigación, así como por las más altas autoridades de dirección universitarias que valoran la movilidad como un elemento a ser incorporado en la enseñanza y en las actividades de investigación, llevadas adelante por centros de educación superior:

“Ahora en este rol de decano he tratado de promover eso de la mayor y de la mejor manera, o sea, que vayan, salgan de acá los estudiantes y que vengan estudiantes de otros lados. Para mí eso es fundamental, y así hemos promovido y fomentado todos los programas posibles, habidos y por haber, para que vengan y vayan. [...] Hay una

política del Instituto más general, es decir: todos los que están en grados 3, con 35 años, deben (no los forzamos, pero los presionamos mucho) hacer su posgrado, y dentro de su posgrado van a tener, si podemos conseguirlas, becas de apoyo locales. Estamos tratando de conseguir o darle máxima prioridad a que puedan hacer pasantías cortas afuera. [...] se visualizó un cambio: la gente joven a los 28 o 30 años ya se fue y hay un impulso de los docentes de decirles que hay que formarse, esperemos que puedan volver” (Entrevistado 26).

Existe una preocupación constante en la comunidad académica –esto se ve reflejado en todos los niveles jerárquicos de los centros de investigación y enseñanza– en cuanto a la retención de los investigadores en el cuerpo estable de universidades o centros de investigación de los países a los que concurren a formarse.

“[...] el PEDECIBA se instituyó también. Creo que influyó la gente que volvió y que ayudó a la formación de nuevos científicos y que, además, tenía conexiones que permitieron sacar a mucha gente hacia afuera a formarse. Algunas veces volvieron, y otras no” (Entrevistada 9).

Al mismo tiempo, los jóvenes se ven tentados por las diferentes formas de captación que les ofrecen los lugares de recepción: mayores salarios, mejores condiciones para llevar adelante su trabajo de investigación, permanentes contactos con la comunidad internacional y nuevas oportunidades laborales.

Las ventajas y desventajas producidas en la comunidad investigadora van más allá de la movilidad en sí. La movilidad internacional de recursos altamente calificados sigue siendo fundamental para el desarrollo de los sistemas de I+D.

Harfi (2006) advierte esta importancia, sobre todo en el actual estado de la sociedad basada en el desarrollo del conocimiento. Uruguay, en particular, deberá promover mejores condiciones académicas para su sistema investigador y la retención de su capital humano más joven en los sistemas educativos, en los laboratorios de investigación y los sectores público y privado.

111

Reflexiones en torno a nueva modalidad

La mayor preocupación que se da en los investigadores respecto a la movilidad de los más jóvenes, se relaciona con su retorno efectivo, o no, al país. En los testimonios de los entrevistados se evidencia que el mayor temor es que la movilidad se convierta en migración, es decir, se transforme en pérdida del capital humano capacitado:

“Personalmente, tengo una gran preocupación porque en este momento están empezando a faltar recursos y no hay llamados. [...] creo que hay ciertas áreas en las que los doctorados o los posgrados se pueden hacer, pero me preocupa qué va a pasar con esta gente cuando vuelva, con esta situación del país donde no hay recursos para nuevos cargos ni para dedicaciones totales ni para otro montón de cosas” (Entrevistada 8).

En determinados testimonios persiste una posición más proteccionista, debido a que el riesgo de la captación de los recursos calificados por parte de ciertos países es muy alto. En tal sentido, ciertos investigadores están motivados por organizar estructuras académicas locales que permitan mejores condiciones de trabajo y aseguren el retorno de la masa de jóvenes académicos que vivan temporalmente fuera de Uruguay. (De hecho más recientemente la Agencia Nacional de Innovación e Investigación (ANII) ha implantado la modalidad de compromiso escrito y plan de reinserción como requisito de becas al exterior).

“Pero por lo menos es un intento de modificar ese flujo irreversible y, sobre todo, la cultura de que lo mejor está afuera. Eso existió muy marcado en el Uruguay siempre. La visión era hacia Europa, hacia Estados Unidos. Los Estados Unidos más recientemente, al principio era Europa [...] si la gente no pasaba por Europa, no se sentía formada. Ese modelo, probablemente, se intenta romper y tener instancias locales. Yo creo que habría que agregar mucho más todavía internamente” (Entrevistada 9).

“Uruguay expulsó siempre [...] Si lo evaluamos desde punto de vista económico es una catástrofe. Un porcentaje privilegiado de la sociedad uruguaya accede a la universidad, lo paga toda la sociedad, y encima se lo llevan {a egresados} gratis, los países desarrollados. Es como una gran estafa. Eso desde el punto de vista económico. Desde punto de vista de los recursos humanos del país, también es una catástrofe” (Entrevistada 11).

“Lo que te da es una disciplina de trabajo. A mi entender, te obliga en algún momento de tu vida a pasar por un filtro importante [...] vos tenés que ir ahí a defender lo que crees, que es el tema que estás estudiando, y eso es muy formativo y nadie que no lo pase tiene una idea de lo que se trata [...] Si los realizas [los estudios de posgraduación] en el exterior y en un país que habla otra lengua, para mí tiene un efecto fuerte, porque ese es un plus de complejidad: estás en otra lengua, porque si estás con tu lengua nativa más o menos las cosas son en todos lados las mismas” (Entrevistada 9).

“Antes de la dictadura era necesario mandar a la gente a estudiar afuera, pero ahora es como imprescindible darle la chance de hacerlo, a riesgo de que se queden en otro país. El riesgo de que se queden es porque fueron muy buenos, aprendieron y se quedaron, pero hay que recuperarlos, en la medida de lo posible, y darles la idea de que el país los necesita” (Entrevistado 23).

112

En suma, en la mayoría de los entrevistados la movilidad es apreciada como una actividad necesaria e imprescindible para adquirir experiencias y prácticas de investigación, así como para la formación, a pesar de que en última instancia los grupos académicos que promocionan estos desplazamientos corran el riesgo de perder su personal calificado.

Por último, la movilidad es percibida por el sistema investigador como un elemento positivo para la internacionalización de la ciencia y el desarrollo del país. La preocupación que surge constantemente en los entrevistados es cómo la movilidad pueda ser utilizada en beneficio del país emisor, y que la movilidad no se convierta en una emigración de sus investigadores, como ya se mencionó.

Uso de “nuevas” tecnologías, Internet, correo electrónico, otros

La tecnología es observada por los entrevistados como un instrumento necesario para mantenerse en contacto con sus pares internacionales. Sin embargo, de igual modo, prima la necesidad de establecer el vínculo personal con sus pares y los centros académicos y de investigación. De esta manera, las tecnologías se presentan como instrumentos, pero no como sustituto de las experiencias que se pueden generar con los desplazamientos y con el aprendizaje y las vivencias en esas instituciones.

“El contacto vino a través de Internet y por una profesora que fue a un congreso en España y trajo el libro de resúmenes. Ahí se hablaba justamente de la misma especie [...] es complementario, porque vos a través de eso seguís en contacto. Creo que los primeros contactos son por Internet, y después tiene que haber un contacto personal, porque para ellos es como te descubren a vos mismo” (Entrevistada 7).

Por otra parte, el correo electrónico cumple un rol enriquecedor en el fomento y la interconexión con las redes electrónicas, que fortifican la comunicación entre individuos que están geográficamente distanciados. A través de este tipo de comunicaciones se establecen líneas de trabajo, discusiones teóricas, intercambio y acceso a publicaciones de investigadores de diferentes niveles académicos:

“Se puede hacer perfectamente sin que sea presencial la cosa. Nosotros tenemos mucha colaboración de un montón de gente que no veo... alguna no la conozco. Esas barreras son cada vez más laxas” (Entrevistada 2).

“Estoy por Internet en dos redes, una la formaron en Francia, pero no incluye a los que se dedican solamente a una temática, por ejemplo, al comportamiento, como nosotros, sino que hay gente que son cuidadores de zoológicos, que tiene primates como mascotas, que les interesa por todos lados, que trabaja en laboratorios biomédicos y que trabajan con primates, incluso hay un veterinario de la NASA; y lo que tiene de bueno es que podés plantear preguntas, la gente que más o menos trabaja el tema te las contesta, se plantean temas de discusión. Es una red liderada por la Universidad de Wisconsin en la que están los «popes» de la Universidad” (Entrevistada 12).

La utilización de las tecnologías de la información permite el inicio, desarrollo y seguimiento de los contactos entre los investigadores. Las redes académicas y los programas de cooperación basan sus fundamentos en las diversas formas de comunicación electrónica, además del manejo de otros instrumentos de comunicación, como las videoconferencias. Todos estos elementos constituyen parte del desarrollo de la comunicación y la producción académica conjunta entre los investigadores de diferentes lugares geográficos.

La movilidad continúa teniendo un papel preponderante en la promoción, difusión y el trabajo entre los investigadores. El desplazamiento y el encuentro de los investigadores cara a cara establecen maneras de interacción que no han podido ser sustituidas por el uso de las nuevas tecnologías.

Situaciones familiares

Con respecto a la situación familiar, las mujeres fueron quienes manifestaron problemas en relación con su partida. Asimismo, se constataron dos situaciones diferentes. La primera de ellas consiste en que las investigadoras que realizaron los viajes sin sus familias y debieron conseguir ayuda para poder realizarlos, a veces recurrieron a personas ajenas al ámbito familiar, es decir, a personal doméstico para cubrir la ausencia durante la estadía en el exterior. En cambio, la segunda situación refiere a mujeres cuyos maridos son investigadores y comparten, al mismo tiempo, la necesidad de continuar su formación académica. En este sentido, la negociación es menos explicitada, no está cargada por la angustia de abandono del hogar y las responsabilidades maternas. Se trata, en la mayoría de los casos, de mujeres que escogen los lugares de estudio en función de la opción de sus maridos:

“Mi esposo consiguió una beca en el exterior y yo aproveché la oportunidad y, a través de su tutor, me conecté con otro docente que me aceptó en su programa de doctorado. Él se fue primero y yo me fui con mis hijos unos meses más tarde” (Entrevistada 15).

“A nivel familiar el tema es ese, que mi marido era físico y no podía hacer el doctorado acá. [...] así que mi marido también se presentó a la beca, y consiguió un lugar

en Barcelona [...] tuvo que buscar en su área donde podía hacer el doctorado, y nos fuimos juntos. Yo tenía una hija de un año en esa época, y con dos becas nos arreglamos bien” (Entrevistada 11).

En la movilidad académica la problemática de género también se trasluce. Las mujeres todavía son las que poseen mayores obligaciones en el ámbito familiar, ya sea en el cuidado de sus hijos, así como también con los lazos de parentesco más cercanos. A pesar de que se advierte mayor responsabilidad compartida entre roles, la mayor tensión continúa pesando sobre la mujer, que por otra parte responde a las mismas exigencias que los hombres en el mundo académico.

Reflexiones finales

El prestigio del lugar de destino también pasa a ser un elemento fundamental a la hora de la elección.

Asimismo destacan la importancia de trasladar los conocimientos obtenidos en el lugar de acogida al centro de pertenencia, así como aspectos relacionados con cuestiones culturales, como el compartir la misma lengua forman parte de los elementos a la hora de la elección de países con pautas culturales semejantes.

Los principales resultados muestran que las razones por las que la movilidad se convierte en una migración científica pueden fundamentarse en que los sistemas de investigación y los programas de fomento a la movilidad no ofrecían a los investigadores un atractivo o un compromiso para volver a sus países de origen. A esto se suma la carencia de estructuras en los países de origen que atiendan las nuevas necesidades y que si les ofrecen los países en los que los académicos realizan su estancia.

Una de las conclusiones más relevantes del estudio es que la movilidad juega un papel importante en la carrera investigadora y la elección del lugar que se basa en el prestigio de la institución y la retribución económica

Pero eso no siempre sucede así, pues por lo general, en los países de origen las estructuras de investigación tienen un grado menor de desarrollo, lo que no favorece la generación de nuevos lugares de inserción o de ascenso de acuerdo con las nuevas capacidades de los investigadores o no propicia el retorno de los investigadores a sus países de origen.

A la hora de movilizarse, los investigadores deben elegir en qué zona realizarán su actividad académica. Esta elección, en la mayoría de las ocasiones, pasa por los contactos que ellos o el grupo de investigación al cual pertenecen poseen. Se ha visto cómo algunos programas fomentan vínculos académicos que no siempre se pueden continuar, por lo cual se ve la necesidad de la creación de programas específicos que mantengan la vinculación entre los grupos de los países de recepción y acogida, así como la necesidad de impulsar programas de cooperación que contemplen las redes entre los centros de origen y de recepción.

Se debe subrayar que este trabajo es una aproximación al estudio de la movilidad de los investigadores. Quedan varias líneas de análisis que deben ser profundizadas en posteriores estudios, en particular las referidas a las conceptualizaciones en torno a factores cambiantes en la movilidad, así como en las diversas modalidades en las prácticas epistémicas de los investigadores, y entre otros las consecuencias de las diferencias de género en la construcción de la carrera científica, con relación a las tendencias o posibilidades reales de movilidad.

Bibliografía consultada

- Adams, W., 1971. «Primeras migraciones», en *El drenaje de talentos*, Paidós, Buenos Aires.
- Agazzi, E., 1996. *El bien, el mal y la ciencia*, Tecnos, Madrid.
- Aguiar, C., 1976. *Uruguay: país de emigración*, Temas del Siglo XX, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Albornoz, M., Kreimer, P. y Glavich, E., 1996. *Ciencia y sociedad en América Latina*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Albornoz, M., Fernández, E. y Alfaraz, C., 2002a. «Hacia una estimación de la fuga de cerebros», *Redes*, Documento de Trabajo No. 1. Acceso julio 2010. Disponible en <www.centroredes.org.ar>.
- Albornoz, M., Luchilo, L., Arber, G., Barrere, R. y Raffo, J., 2002b. «El talento que se pierde. Aproximación al estudio de la emigración de profesionales investigadores y tecnólogos argentinos», *Redes*, Documento de Trabajo No. 4. Acceso julio 2010. Disponible en <www.centroredes.org.ar>.
- Alcalá, P., Pérez Sedeño, E. y Santesmases, M. J. (coords.), 2005. *Mujer y ciencia: La situación de las mujeres investigadoras en el sistema español de ciencia y tecnología*, fecyt, Madrid.
- Buti, A., 2008. «Movilidad de investigadores uruguayos» en *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Vol. 4, No. 10, Buenos Aires.
- Domenach, H. y Picouet, M., 1995. *Las migraciones*, Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones, Córdoba.
- Estébanez, M. E., et al, 2004. «La mujer y la ciencia iberoamericana», en *Proyecto Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género, GenTeC, Reporte Iberoamericano*, OEI, Unesco-SAP.
- Gaillard, A. M. y Gaillard, J., 2001. «Fuga de cerebros. ¿Sólo ida o ida y vuelta?», en *Fuentes*, No. 132, Unesco.
- Gallart, M. A., 1993. «La integración de métodos y la metodología cualitativa. Una reflexión desde la práctica de la investigación», en Forni, F.H., Gallart, M.A. y Vasilachis, I. *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Gibbons, M. et al (ed.), 1994. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Society*, Sage, London.
- Macadar, D. y Pellegrino, A., 2006. *Informe temático. Encuesta Nacional de Hogares Ampliada. Informe sobre migración internacional en base a los datos recogidos en el módulo migración*, unfpa, undp Uruguay, ine, Montevideo. Acceso julio 2010. Disponible en <<http://www.ine.gub.uy/enha2006/informe%20Migraci%F3n%20ENHA%202006.pdf>>.
- OECD, 2002. *International Mobility of the highly skilled*. oecd, París.
- Oteiza, E., 1967. *La emigración altamente calificada en la Argentina. Un caso de brain drain latinoamericano*, Instituto Torcuato di Tella, Buenos Aires.
- Pérez Sedeño, E. (coord.), 2005. *Los programas de formación y movilidad del personal investigador de flujo directo e inverso: Problemas, retos y soluciones*. MEC.
- Polanyi. M., 1958. *Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy*, The University of Chicago Press.
- _____. 1983. *The tacit dimension*, Library of Congress, Washington, DC.
- Sebastián, J. (ed.), 2008. *Claves del desarrollo científico y tecnológico de América Latina*, Fundación Carolina, Siglo XXI, Madrid.

- Shauman, K. y Xie, Y. 2003. «Geographic Mobility of Scientists; sex differences and Family Constraints», *Demography*, Vol. 33, No. 4, Science Citation Index.
- Sutz, J. y Argenti, G., 1986. «Testimonios de la Facultad de Ingeniería», en *Ciencia y tecnología en el Uruguay*, MEC, CINVE, Montevideo.
- Ziman, J., 2003. *¿Qué es la ciencia?*, Cambridge University Press, Madrid.



Las otras mujeres. La representación de las mujeres migradas en los programas divulgativos de TV3

THE OTHER WOMEN. THE REPRESENTATION OF MIGRATED WOMEN IN
TV3'S DIVULGATIVE PROGRAMS

Luciana Pontes

Doctoranda del Departamento de Mitjans, Comunicació
i Cultura de la Universitat Autònoma de Barcelona.
pontes.luciana@gmail.com

117

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 1/03/2013

RESUMEN

La representación de las migraciones internacionales en España ha sido un tema muy discutido en los últimos años, dando cabida a fuertes críticas al quehacer periodístico en esta materia. En particular, la representación de las migradas frecuentemente ha sido victimizante y silenciadora, asociando estas mujeres a un discurso tradicional de género. No obstante, desde los primeros años del siglo XXI, surgieron nuevas propuestas de aproximación al hecho migratorio. En este artículo, se analizan los programas divulgativos de no-ficción sobre la experiencia migratoria emitidos por TV3, cadena pública catalana que en el 2005 creó, internamente, una Comisión para la Diversidad.

Palabras clave: género, migraciones internacionales, audiovisuales, Cataluña, no-ficción.

ABSTRACT

The audiovisual representation concerning international migration motivated great discussion in recent years, with strong criticism to the current journalistic practices related to it. As a consequence, there has been created new proposals of productions around migrations. It is the case of the non-fiction programs about migrations made by the public televisions such as TV3. This channel created in 2005 the *Comissió per a la Diversitat*, which is responsible for the policies involving diversity matters. In this article I discuss the representations that this programs articulate around migrated women.

Keywords: gender, international migrations, audiovisuals, Catalonia, non-fiction.

Introducción

Aunque a menudo se da por sentada la influencia de los medios de comunicación en nuestra sociedad actual, hasta el punto que se le denomina frecuentemente como la sociedad de la información (Castells, 1998), en realidad se trata de un fenómeno complejo cuyos indicios dispersos y fragmentarios son algo esquivos a un análisis científico. Este trabajo de investigación se interesa especialmente por las representaciones en su dimensión de naturalización ideológica: en las palabras de Barthes (1953), como habla despolitizada, es decir, como discurso empapado de significado político, pero en que éste es naturalizado.

Entre otras formas de ejercer el poder, los mensajes de los medios influyen en el público a través de una serie de mecanismos: la atracción y dirección de la atención de la opinión pública, la persuasión en materia de creencias y la estructuración de definiciones de la realidad (McQuail, 1983). En este procedimiento, los intereses de determinados grupos son presentados como la normalidad de los hechos, quedando ampliamente justificados y legitimados en tanto que interés general de la población (Chomsky & Ramonet, 2005). Además, al conferir status y legitimidad a determinados grupos, comportamientos y eventos, los medios invisibilizan aquello que no muestran, excluyendo determinadas prácticas y significados del campo semántico social.

Pese a la gran cantidad de representaciones sobre las migraciones internacionales en los medios de comunicación españoles durante los últimos años, la construcción discursiva del “inmigrante” en cuanto varón ha significado la invisibilidad de la migración femenina. Aunque las mujeres representen cerca de la mitad de la migración total e incluso lideren los movimientos migratorios de diversas nacionalidades, las migradas han estado más bien ausentes de las representaciones articuladas por los medios. Además, la escasa presencia femenina suele estar relacionada con su presentación como víctima de la violencia sexista, con la respectiva culpabilización/criminalización de los hombres migrados como (únicos) responsables por el maltrato de las migradas (Carracedo, 2008).

Las representaciones culturales de género han cambiado significativamente en las últimas décadas en España, de modo que varios discursos tradicionales de género ya no son aceptados socialmente respecto a las mujeres españolas y europeas. Sin embargo, tales discursos siguen proyectándose sobre las mujeres migradas extracomunitarias, quienes frecuentemente son representadas en términos de domesticidad, pasividad, maternidad numerosa y obligatoria, inactividad y dependencia económica (Nash, 2006). Además, como demuestra Argote (2007), a través de su estudio sobre las representaciones alrededor de las mujeres migradas en el cine español de principios del siglo XXI, existe una fuerte asociación entre la migración femenina y la criminalidad, la prostitución, el tráfico de drogas y otros estereotipos negativos.

Como apuntan autoras como Gil (2002), estas representaciones pueden asociarse a los beneficios que el mercado extrae de la explotación de esta mano de obra, vinculándose, además, a la manutención de la evasión masculina del trabajo doméstico y de cuidado de los demás, así como la transferencia de este trabajo feminizado de autóctonas a migradas¹ (Parella, 2003; Solé, 1994). Como señala Gil (2002) al analizar el caso de

1. Según Parella (2003) y Solé (1994) la incorporación de las españolas al mercado de trabajo muchas veces se ha tornado posible gracias a la explotación de las extranjeras. No obstante, no es, por supuesto, mi intención culpabilizar a las mujeres españolas, puesto que su situación, aunque más favorable en algunos puntos respecto a otras mujeres, continúa siendo, en algunos aspectos, de subordinación: el trabajo doméstico sigue

las dominicanas en el servicio doméstico en Madrid, su labor se considera *típicamente femenina* y esta naturalización supone una desvalorización añadida respecto al trabajo de las mujeres migradas: "...se considera que para su realización no se requiere ninguna cualificación, sino habilidades que poseen las mujeres por el hecho de que toda mujer es potencialmente una madre y una esposa..." (Gil, 2002: 26). Sin embargo, la variable de género no actúa sola. Gil (2002), explica que se trata de un proceso polifacético, donde interactúan varios otros símbolos de *status* y distinción social:

"...La naturalización de las tareas requeridas para el desempeño de estas actividades se "encarna" no sólo en el hecho de ser mujer, sino también en una suerte de clasificaciones o diferenciaciones que conllevan una serie de valoraciones jerarquizantes y discriminatorias. Diferenciaciones que remiten a construcciones culturales existentes acerca del país de origen, el color de la piel y la lengua o la religión y que se muestran en los significados que se dan a determinados estilos de vida, costumbres, formas de vestir, expresiones corporales, formas de hablar..." (Gil, 2002: 29).

Así, verificamos que el pensamiento patriarcal se articula con la ideología etnocéntrica, conformando un discurso sobre la mujer migrada como atrasada y arcaica en términos de género, cuando, en realidad, es el discurso sobre tales mujeres el que parece sacado del pasado². Tal y como demuestra Rodríguez Breijóo (2009), en el único estudio específico sobre la representación de las migradas en la televisión localizado hasta el momento, la perspectiva andro y eurocéntrica de las migraciones todavía es bastante presente en este medio. Las migradas aparecen menos tiempo en pantalla, pocas veces lo hacen sin compañía masculina y son asociadas más frecuentemente a esferas afectivas que profesionales, etc.

Sin embargo, las críticas a las prácticas periodísticas en materia de migraciones también hicieron eco, provocando un movimiento de creación de unas recomendaciones deontológicas e incluso de un ente como la Mesa para la Diversidad en el Audiovisual. La investigación que motiva este artículo se interesa por la puesta en práctica de estas medidas, especialmente en TV3, cadena que en 2005 creó, internamente, una Comisión para la Diversidad. Así, en este artículo se propone un análisis de los programas divulgativos de no ficción dedicados a las migraciones internacionales producidos por TV3. En particular, el objetivo de este trabajo se centra en el análisis de las representaciones sobre las migradas, observando cuáles son contenidos simbólicos asociados a estas mujeres.

119

Metodología y conceptos clave

Aunque un poco tarde y bastante parcialmente, empieza a existir una conciencia del destacado papel de las migradas tanto en las migraciones internacionales como en la construcción de la ciudadanía multicultural en las sociedades de acogida. Su presencia

siendo una responsabilidad femenina (como demuestran las autoras, la participación masculina es mínima), de la cual tanto los hombres como el Estado siguen evadiéndose (es notoria la deficiencia de los servicios públicos en materia de trabajo reproductivo, como podemos ver por la insuficiente oferta de plazas en guarderías y geriátricos, por ejemplo). Asimismo, aunque no se trate de culpabilizar a las mujeres españolas, debe reconocerse que también ellas se encuentran activamente involucradas en los procesos de explotación laboral y de proyección de los discursos tradicionales de género sobre las mujeres migradas y su explotación como mano de obra barata en el servicio doméstico.

2. De hecho, tal y como demuestra Nash (2006), las similitudes entre el discurso patriarcal y la retórica etnocéntrica son constitutivas de la justificación cultural de las relaciones de poder en la Europa moderna.

en los medios de comunicación, hasta el momento muy minoritaria, saca a la luz una serie de interrogantes. ¿Qué dicen los medios sobre las migradas? ¿Y sobre el lugar que ocupan en la sociedad? Esta investigación se centra especialmente en estas construcciones discursivas en torno a las mujeres migradas, buscando la articulación entre género, migraciones y audiovisuales.

Una de las principales cuestiones conceptuales de este trabajo es la definición de mujeres migradas. Como hacen notar las autoras Sipi y Araya (2005), el uso de la categoría “mujeres inmigrantes” conlleva algunos riesgos, especialmente de reificación, si se emplea un abordaje superficial. Entre otros presupuestos que orientan la perspectiva de este artículo, en términos de género es importante tener en cuenta que no se puede reducir género a mujeres, ni tampoco menospreciar toda la diversidad existente entre ellas. Así pues, se debe tener claro que las “mujeres migradas” no forman un colectivo homogéneo, puesto que también afloran diferencias considerables de clase, nacionalidad, etnicidad, religión, edad, formación y opción sexual, entre otros.

Sin embargo, a la hora de clasificar los programas según el protagonista, me vi obligada a seguir un criterio más bien biológico. A pesar de que yo prefiriera una orientación más hacia el género, habiendo creado en la base de datos categorías GLBT, ha sido imposible utilizar este enfoque. La dificultad está relacionada con el hecho de que no se mencionan estas cuestiones en los programas, ya sea porque las temáticas presentadas no suelen tocar temas de opción sexual o, sencillamente, porque los programas son planteados bajo una óptica heteronormativa. Esta es una hipótesis que gana fuerza especialmente cuando se verifica que las parejas sentimentales claramente presentadas como tal son invariablemente heterosexuales.

120 También el concepto de “inmigrantes” es cuestionado en el ámbito de este artículo, especialmente por tener connotaciones de transitoriedad y desarraigo (Rodrigo Alsina, 2006). Cabe recordar que, desde el comienzo de las migraciones hacia países como Alemania, Inglaterra y Francia, se generó una retórica sobre las migraciones en torno a los *guest workers*. Es decir, desde entonces, el “inmigrante” es discursivamente construido como un hombre solo que haría de temporero y volvería a su país de origen después de haber reunido algún ahorro (Mills-Affif, 2004). Sin embargo, históricamente ha quedado claro que muchos procesos migratorios son definitivos o de muy larga duración, involucrando proyectos familiares y diferentes generaciones. Sin embargo, mientras autoras como Sipi y Araya (2005) usan la palabra “inmigrantes”, prefiero utilizar el término migrada/migrado, puesto que el prefijo “in” habla desde la perspectiva del país de acogida.

Por otra parte, aunque el aspecto formal y jurídico de adscripción de la nacionalidad tenga su peso específico y no pueda ser ignorado, ésta también es considerada en su aspecto relacional de proceso identitario que interactúa con otros marcadores sociales, como género, clase, etnicidad, etc. Además, también se consideran las identidades nacionales en su dimensión performativa, dado que las tradiciones son inventadas (Andersen, 1991), apropiadas y reelaboradas (Gilroy, 1993) según el campo discursivo en el que se mueven los actores sociales.

Respecto a esta temática, queda patente que las representaciones en el ámbito televisivo se encuentran bastante relacionadas con las categorías sociales de la sociedad que genera esos discursos. Aunque en principio se trata de jerarquías bien establecidas, no es del todo exento de problemas el definir quién es de fuera y en qué medida es forastero, como acontece para las definiciones de extranjera y migrada. Tampoco es indiscutible definir quién es de dentro, ya que la sociedad catalana ha sido conformada

a lo largo de procesos históricos donde la contribución demográfica de las diferentes migraciones es incuestionable. Como ya se ha mencionado, la postura más habitual, dentro y fuera de la pequeña pantalla, es la de fundamentarse en el criterio de la Unión Europea de clasificar las personas en “comunitarias” y “extracomunitarias”. Sin embargo, también es frecuente diferenciar las ciudadanas comunitarias entre españolas y extranjeras, así como se suele distinguir entre catalanas y personas de otras partes de España. Además, la práctica de clasificar las personas entre descendientes de catalanes de “toda la vida” y descendientes de españoles o de matrimonios mixtos entre españolas también son corrientes (Clua y Farné, 2011).

De este modo, a pesar de la nacionalidad formal otorgada por el Estado español, la existencia de reivindicaciones de otras lenguas, nacionalidades e idiosincrasias aparte de la española dentro del territorio nacional hace que las categorías sociales sean bastante más complejas que su definición legal. Las categorías sociales con las que se clasifican las personas como migrantes o autóctonas se fue reelaborando a lo largo de los diferentes procesos migratorios. Hablando sólo de migraciones hacia Cataluña, a mediados del siglo XX hubo una importante migración española, especialmente andaluza, la cual representaba el concepto de “inmigrantes” anteriormente. Como se sabe, con la incorporación de España a la Unión Europea y la posterior intensificación de la llegada de personas extracomunitarias a finales del siglo XX y comienzos del XXI, este concepto se redefinió.

Así, a la hora de clasificar el origen de los protagonistas de los programas visualizados, una dificultad es que, a veces, surgen personajes que representan claramente esta situación de complejidad histórica de las fronteras. Por ejemplo, las personas de otras partes de España a veces aparecen como migradas y otros como autóctonas, dependiendo especialmente de si hablan catalán y de cuál es el rol narrativo que ocupan en el audiovisual. En este caso, la clasificación de las personas como migrantes evoca una reivindicación de la memoria histórica, al mismo tiempo que las acerca a las migraciones extracomunitarias. Pero también habla de las categorías sociales que tampoco han dejado de existir completamente en la sociedad catalana, aunque hayan pasado por claras transformaciones.

De una manera general, como mi intención es analizar los discursos emitidos, en un primer momento clasifiqué las personajes según las definiciones propuestas por los propios audiovisuales. Es decir, si una personaje es tipificada como migrado/a, sigo esta clasificación de manera que me permita medir la recurrencia de determinadas representaciones, roles narrativos, etc. Sin embargo, hay unos pocos casos donde no se menciona ni la nacionalidad de las personajes, ni tampoco hay ninguna indicación clara de si se las considera autóctonas, extranjeras o migradas. En estas situaciones, utilicé la auto-identificación de las personajes.

Para averiguar cuáles son las representaciones articuladas alrededor de las migradas en los programas divulgativos sobre las migraciones producidos por TV3, visioné 531 capítulos de los cinco programas de este género emitidos entre 2008 y 2011. A partir de aproximadamente tres visionados de cada audiovisual, combiné métodos cuantitativos y cualitativos para extraer datos de todos y cada uno los capítulos. Posteriormente, procedo a un análisis de contenido de los programas protagonizados por mujeres migradas.

Para facilitar la recogida y el tratamiento de la información, se ha creado una base de datos formada por fichas con apuntes descriptivos y preguntas de investigación de cada episodio. En este proceso se clasifican los programas según categorías temáticas, sexo y origen de los protagonistas. Además, también se contemplan consideraciones

de la población recién llegada. Sin embargo, hay años en que prevalecen las historias de vida y otras temáticas como la lengua, los conflictos internacionales, etc. Así, el programa busca dar a conocer tanto las buenas prácticas como las problemáticas relacionadas a las migraciones.

No Tòpic

No Tòpic es un programa que muestra la vida, las preocupaciones y las opiniones de jóvenes migrados y migradas que hace años que residen en Cataluña. El programa ha sido emitido en 2008 y 2009 y presenta un estilo más juvenil y de proximidad. En cada episodio, hay una parte dedicada a la historia de vida de un o una protagonista, mostrando su entorno, amigos, familia, relaciones. La segunda parte muestra una especie de lluvia de ideas, en la que el grupo de jóvenes opina sobre algunos temas relacionados a las migraciones.



10 cites

10 cites es una serie que muestra, en 13 capítulos, historias de convivencia entre parejas lingüísticas. Este intercambio, una práctica habitual del programa de Voluntariado por la Lengua, pone en contacto a personas que quieren lanzarse a hablar catalán y voluntarios que hablan catalán habitualmente y

123

quieren ayudar a los primeros. Este programa ha sido emitido en los años 2008 y 2009.

Karakia

La propuesta de *Karakia* consiste en una aproximación a la diversidad cultural mediante la gastronomía. Según la web del programa: "... *Karakia* se planteó como un retrato amable, intimista y cercano de diferentes comunidades culturales ...", por lo que este programa trata la comida como un elemento aglutinador universal. Así, mediante



la preparación de los platos típicos nacionales, se enfocan las costumbres y tradiciones de las diferentes culturas.

D'aquí d'allà



Según la propia web del programa:

“... D'aquí d'allà es una iniciativa de la Comisión de la Diversidad de Televisió de Catalunya que tiene como objetivo mostrar la realidad cotidiana de las principales comunidades de inmigrantes que viven en Cataluña y dar a conocer con más profundidad sus culturas y sociedades de procedencia.

Cada mes una comunidad inmigrante y su país de origen han sido el centro de atención en el canal 33 a través de todo tipo de programas: documentales, reportajes, cine, magazines culturales, programas de entrevistas, de debate,...

Se han hecho dos temporadas con estos países protagonistas: Marruecos, Ecuador, China, Colombia, Rumania, Bolivia, Argentina, Pakistán, Perú, Brasil y Senegal-Gambia...”

124

En los años 2008 y 2009 se emitieron cuatro de los cinco programas a ser analizados: *10 cites*, *Karakia*, *No Tòpic* y *Tot un món*. En 2010, los programas *10 cites* y *No Tòpic* dejaron de ser producidos, aunque aparentemente alguno de los episodios ya emitidos se ha repetido puntualmente para tapan algún hueco en la programación. El mismo año, comenzó el programa *D'aquí d'allà*. Así, en el 2010 y el 2011 se analizan los programas *D'aquí d'allà*, *Karakia* y *Tot un món*.

Del año 2008 se visionaron 99 capítulos de los cuatro programas antes mencionados. De este total, 63 forman parte de la muestra analizada, 40 de los cuales protagonizados por mujeres migradas y 23 para ambos sexos. Se observa, entonces, un predominio femenino en la distribución de los programas según el sexo del protagonista. Además, las migradas son las personajes que tienen voz en más ocasiones y también las que llevan el punto de vista más a menudo. Aunque los autóctonos hablan más que los migrados, las cifras respecto al punto de vista son paritarias. En contrapartida, las autóctonas son las personajes más calladas y las que llevan el punto de vista menos veces, de modo que, debido a ello, en el cómputo total los hombres terminan hablando y llevando el punto de vista más a menudo que las mujeres.

Tabla 1. Los programas analizados.

Años	Total de capítulos visionados	Episódios con protagonistas migradas
2008	99	63
2009	92	39
2010	180	101
2011	160	89

De los 92 episodios emitidos durante el año de 2009, sólo 39 tienen a mujeres migradas entre los protagonistas. En este año, se observa que la representación de las migradas es no sólo minoritaria respecto a la presencia en pantalla de sus correspondientes masculinos, sino que también es bastante frecuente que estas mujeres tengan que compartir el protagonismo con hombres tanto migrados como autóctonos. Además, los audiovisuales analizados, tanto migradas como autóctonas hablan en menos ocasiones que sus homólogos masculinos. Esto contribuye a que las mujeres migradas y autóctonas lleven menos frecuencia el punto de vista de los capítulos visionados, lo que contribuye a que la perspectiva de los programas relativos a 2009 pueda ser considerada androcéntrica.

Las características de los años 2010 y 2011 son bastante similares. De 180 episodios emitidos en 2010, 101 poseen protagonistas migradas. Además del considerable aumento de capítulos protagonizados por estas mujeres, se nota un claro descenso en el número de programas con el protagonismo compartido. En 2011 se han visionado 160 capítulos, de los cuales 89 presentan mujeres migradas como protagonistas, observándose una vez más un predominio femenino la distribución de los programas respecto al sexo del protagonista. En estos años, nuevamente son las migradas las personajes que más hablan y más llevan el punto de vista, mientras que el silencio y la ausencia de punto de vista de las autóctonas son todavía más notables. En este periodo llama la atención la disminución de la importancia de los hombres autóctonos y el crecimiento de la participación de los migrados. Así, en 2010 y 2011 estos programas tienen por protagonistas principales las personas migradas de ambos sexos.

Finalmente, cabe decir que en 2008, 2009 y 2010 es la voz en off que efectivamente lleva el punto de vista de los programas en general. Esto quiere decir que, aunque aparentemente las personas migradas tengan voz y se expresen libremente, la perspectiva de los programas es fuertemente orientada por los profesionales y por la cadena que los producen. En este periodo la única excepción es *No Tòpic*, programa que se abstiene de emplear la voz en off. En el 2011 esta tendencia presenta un claro descenso, una vez que *Tot un món*, el programa que presenta más episodios en todos los años estudiados, deja de utilizar este recurso en la presentación de sus personajes.

La presencia de voz en off haciendo de narrador omnisciente suele ser una de las características más comunes y más criticadas tanto del estilo expositivo como del periodístico, tal como son definidos por Nichols (1991). Con la voz en off, también irónicamente conocida como la “voz de Dios”, el narrador simultáneamente expone e interpreta el tema, cubriendo los posibles intersticios de las entrevistas. Así, se conduce al espectador en una determinada recepción del contenido, dejando poco espacio para la ambigüedad y la expresividad.

Sin embargo, también se encuentra bastante representado el uso de la voz en off de las personajes intradiegticas, es decir, hay muchos momentos en que la narración se hace en primera persona por parte de las personajes que vemos en la pantalla. Este recurso surge de la desincronización entre audio y vídeo: así, aparece en momentos en que se ven otras acciones, sean del personaje o no, pero en que la narrativa sigue mediante el discurso fuera de cámara de la persona entrevistada. Este mecanismo se constituye como una alternativa al “busto parlante”, donde tenemos un plano fijo de la persona entrevistada hablando directamente a la cámara.

Así, esta estrategia utilizada por los audiovisuales representa un aporte de movimiento y dinamismo, pero también una forma de romper una perspectiva exclusivamente “ventrílocua” establecida por el narrador extradiegética: es decir, mediante este recurso

accedemos de primera mano los pensamientos y sentimientos de las personas representadas. De esta manera, se nota que los programas intentan llegar a un compromiso entre una mirada “objetiva” y otra más cercana y subjetiva, quizás persiguiendo una visión *con* las personajes.

Por otra parte, para averiguar si las representaciones de las personajes son sexistas, empleé algunos de los indicadores sugeridos por las autoras de “*El ABC del periodismo no sexista*” (Valle, Hiriart y Amado, 1996). Es decir, tomo nota de si las personajes aparecen asociadas a aquellas tareas consideradas típicamente femeninas, como la maternidad, las relaciones de pareja, la cocina y/o las tareas domésticas, las relaciones personales, el entorno doméstico, etc.

En este sentido vemos que, en 2008, las personas migradas, tanto mujeres como hombres, aparecen mucho más asociadas a las relaciones de pareja, la maternidad/paternidad y la cocina y/o tareas domésticas que las personas autóctonas. Mientras que los datos respecto a hombres y mujeres migradas en estos aspectos son bastante paritarias, la diferencia entre personas migradas y mujeres autóctonas ya es algo más marcada, mientras que la diferencia de todas estas personajes con los hombres autóctonos es realmente enorme.

Respecto a las relaciones personales y al vínculo con el entorno doméstico, esta tendencia se repite de manera similar: los datos respecto a hombres y mujeres migradas en estos aspectos son similares, la diferencia entre personas migradas y mujeres autóctonas ya es un tanto más marcada, mientras que la diferencia de todas estas personajes con los hombres autóctonos es acentuada.

126 También en el 2009, las migradas aparecen más asociadas a las relaciones de pareja, la maternidad, las tareas domésticas, las relaciones personales y el entorno doméstico que las demás personajes. A pesar de que los hombres son los personajes que más hablan y llevan el punto de vista, son también los menos asociados a lo que tradicionalmente ha sido considerado femenino por tener un estatus inferior en la sociedad (relaciones personales, tareas domésticas, cuidado de personas dependientes, etc.). Los hombres autóctonos no aparecen relacionados con el entorno doméstico y mucho menos con la realización de tareas domésticas, además, su asociación con la paternidad es más bien escasa.

En el 2010, las mujeres, tanto migradas como autóctonas, aparecen más vinculadas a las relaciones de pareja, a la maternidad/paternidad y en la cocina y/o tareas domésticas que los hombres. Aunque las autóctonas aparecen más asociadas a las relaciones de pareja, las migradas aparecen bastante más asociadas a la maternidad y, aún más, en la cocina y las tareas domésticas. Entre los hombres, los migrados nuevamente aparecen más asociados a estas esferas que los autóctonos, aunque en ambos casos la evasión de las tareas domésticas es muy acusada. Sin embargo, son especialmente los hombres autóctonos quienes casi nunca son representados cocinando y / o limpiando.

En el 2011, las personas migradas, tanto mujeres como hombres, aparecen mucho más asociadas a las relaciones de pareja y la maternidad/paternidad. Este año, son las mujeres autóctonas las que aparecen menos vinculadas a las relaciones de pareja y la maternidad. Además, cabe destacar que tanto las autóctonas como los hombres migrados y autóctonos no aparecen prácticamente relacionados a las tareas domésticas. Así, nuevamente los hombres autóctonos son especialmente poco representados en términos familiares y domésticos, mientras las migradas son siempre las más representadas cocinando y/o limpiando.

Relativamente a la identificación con las relaciones personales y el entorno doméstico, tanto en el 2010 como en el 2011, las personas migradas aparecen más asociadas que las autóctonas. Nuevamente, son las migradas que aparecen más asociadas al entorno doméstico y, aún más fuertemente, a las relaciones personales. Las autóctonas aparecen vinculadas a las relaciones personales más o menos en la misma proporción que los migrados respecto al ambiente doméstico. Por otro lado, estas mujeres prácticamente no aparecen en su entorno doméstico. Los hombres autóctonos no aparecen prácticamente vinculados ni a las relaciones personales ni a su entorno doméstico, aunque son más representados en términos de las relaciones que el entorno doméstico, el cual está más bien ausente en los programas.

Otro indicador considerado como revelador tanto del papel otorgado a las personas migradas como del estatus social de estas es su situación profesional. Respecto al ámbito profesional, en todo el periodo analizado todas las personajes aparecen más bien asociadas al trabajo especializado que al sin cualificación. Sin embargo, son los hombres migrados y las mujeres autóctonas las personajes que dominan esta imagen profesional, estando representadas como tal más frecuentemente que las otras personajes.

Por otra parte, hay elementos que indican que se busca activamente dar una imagen positiva del trabajo de las migradas. Visualmente, un ejemplo claro de valorización del trabajo de las migradas es el plano contra-picado del minuto 01:33' en el capítulo *Escritores colombianos*. Este primer plano (largo), con hojas de árbol y cielo de fondo, aparece en este episodio evocando el proceso creativo de la poetisa. El contra-picado tiene el efecto de agrandar personaje a los ojos del público, el fondo transmite trascendencia, el primer plano proximidad.

Este tipo de planos “favorecedores” también aparece repetidamente en *Chinos de Qingtian*:



127



En este caso se reconoce el papel de experta de la mujer china, reforzado por el plan conjunto con un reconocido académico autóctono. En ambos casos estos planos contra-picados aparecen asociados con personas con un nivel educativo alto. Pero, a pesar de este reconocimiento del trabajo especializado desarrollado por migradas, estas mujeres son las personas que aparecen más asociadas al trabajo sin

cualificación. Al contrario, tanto hombres como mujeres autóctonas son presentadas como personas muy alejadas de este tipo de ocupaciones. Mientras las autóctonas son las menos representadas como trabajadoras en el 2008, los años 2010 y 2011 son los hombres autóctonos quienes casi nunca salen como trabajadores no cualificados.

Todos los indicadores antes mencionados, sean relativos a la esfera pública o a la privada, evocan concepciones de tradición y modernidad. A pesar de que estos conceptos sean bastante interpretativos, parten de un consenso más o menos explícito respecto a

que determinadas prácticas (como el folclore) son consideradas tradicionales, mientras otros (como el uso de la tecnología) son consideradas modernas. De una manera general, todas las personajes son representadas en términos de modernidad, pero las mujeres autóctonas son definitivamente las que predominan en este aspecto. Por el contrario, las personas migradas, especialmente las mujeres, son mucho más relacionadas con la tradición, mientras que los hombres autóctonos casi nunca aparecen representados en estos términos.

Tal y como afirman Shohat y Stam (2002), a menudo el estudio de las representaciones da más pistas sobre quién representa qué sobre las personas representadas. En los audiovisuales estudiados, se observa como esto es particularmente cierto en el caso de las mujeres marroquíes, especialmente respecto al uso del hijab. En *Bajo el velo*, capítulo dedicado exclusivamente a tratar el tema del velo, se entrevista (por separado) a dos mujeres marroquíes, una que no lleva pañuelo y la otra que sí lo usa. En *Historias de vida*, del minuto 12:16' a 12:20' una estudiante pregunta a la participante marroquí "... Y cómo ve ella la visión de hoy, de hoy en día, en este país, de la mujer?...". En el mismo capítulo, otra estudiante indaga: "... Y tú, por ejemplo, estás con un hombre que puede tener dos mujeres más, os complace a todas igual. Tú eso lo crees bien? O sea, realmente te sientes querida por esta persona que está queriendo aparte a dos personas más? ... "(04:08' a 04:20'). Finalmente, en el capítulo *Abrir la mente* (3:04' a 3:12'), otra estudiante cuestiona a la protagonista que opina sobre "... es cierto que las mujeres musulmanas están esclavizadas por el hombre bajo su sumisión? ...".

128



Así, se observa que, al menos entre las jóvenes estudiantes autóctonas, las marroquíes son vistas desde el prisma del uso del *hijab*, de la poligamia y otros rasgos a menudo interpretados como inaceptables para una mujer "moderna". Ya en términos del lenguaje audiovisual utilizado en los programas, la imagen de las migradas musulmanas frecuentemente es utilizada para representar la diversidad. En este sentido, se observan planes que buscan las musulmanas entre el público de fiestas o actos institucionales dirigidos a personas migradas como "ilustración" de la alteridad. Estos planes se encuentran presentes en capítulos como *Ramadán popular* (1:20', 01:31', 02:08'), *Clausuras* (05:11', 05:14', 05:22', 05:32', 05:41') y *Todos somos La Paz* (03:30', 04:31', 04:44', 05:40').



Así, cuando abordamos la relación entre las personajes autóctonas y las migradas, a menudo entramos en el complicado terreno de los juicios emitidos sobre la diversidad. Incluso cuando estos juicios son positivos, esto conlleva sus peligros. En este sentido, se puede observar en diferentes capítulos ejemplos de secuencias similares en que las personas autóctonas, probablemente con buenas intenciones, “hacen una definición” de quién es la persona migrada (en un nivel discursivo). De este modo, el capítulo *Raku* (12:16’ a 12:25’), la mujer japonesa es representada como “el nuevo artista”, mientras el capítulo *Familiaridad* (2:31’ en 02:37’ y 03:47’ a 04:41’), la joven búlgara es descrita como abierta, trabajadora e integrada a la sociedad. Este último capítulo incluso termina con la frase de un hombre autóctono que afirma: “Somos casi familia”.

Este tipo de afirmaciones también se extrapola a enunciados sobre el comportamiento de los colectivos migrados. Así, en *El awalé* (03:28’ a 04:11’) el hombre autóctono teoriza sobre la psicología del juego en “África”, afirmando que allí prefieren los juegos occidentales a causa de su “baja autoestima”. Ya en *Teranga* (02:58’ a 03:20’), la autóctona hace afirmaciones sobre la relación de los senegaleses con las nuevas tecnologías, aunque para decir que son unos usuarios expertos a causa de su “comunicación con la familia” a través de Internet. A pesar de que estas representaciones son fundamentalmente positivas, ponen a las personajes migradas bajo la tutela de las autóctonas, como si necesitaran de su aprobación. Así, las personas autóctonas hacen de especialistas sobre las migraciones y las personas y colectivos que las conforman: sean o no expertas sobre el tema, su condición de autóctonas les confiere gran parte de su autoridad para emitir opiniones.

Conclusiones

129

Los programas divulgativos de no-ficción sobre las migraciones internacionales producidos por TV3 surgen en un contexto en que las representaciones dominantes sobre la migración y las migradas han sido criticados por diferentes actores sociales. Con estos programas, la cadena catalana incorpora algunas de estas reflexiones en su política de representación de este fenómeno y las personas que lo constituyen. En este sentido, la creación de programas como *10 cites*, *D’aquí d’allà*, *Karakia*, *No Tòpic* y *Tot un món* representan *per se* un paso importante en el cambio de dirección de unas representaciones frecuentemente negativas y discriminatorias hacia un tratamiento menos estereotipado.

En estos programas, las migradas aparecen como personajes con voz y se discuten diferentes aspectos del hecho migratorio. Estas personas son presentadas de una manera cercana y las migraciones enfocadas bajo una mirada positiva o, al menos, políticamente correcta. Así, de una manera general, los programas divulgativos de no ficción sobre las migraciones internacionales producidos por TV3 cumplen la propuesta de presentar una visión alternativa a la xenofobia y los discursos más explícitamente discriminatorios respecto a las migraciones.

En este sentido, hay que enfatizar el protagonismo de las migradas en 3 de los 4 años analizados, hecho insólito en la televisión hasta el momento. Además, las migradas frecuentemente llevan o ayudan a llevar el punto de vista de los episodios y también son representadas como profesionales cualificadas. A pesar de estos méritos evidentes, también se debe evitar la autocomplacencia. En este sentido, el predominio de la voz en off como portadora del punto de vista de los programas de 3 de los 4 años analizados indica que, pese a un gran acercamiento a las personas migradas, aún emerge una

perspectiva más bien autóctona de las migraciones internacionales. Sin embargo, el gran descenso en el uso de la voz en off extradiegética en el último año analizado es una tendencia prometedora.

Sin embargo, en los programas analizados se captan ciertos rasgos de una representación androcéntrica. En este sentido, se observa la asociación recurrente de las migradas a aspectos como la maternidad, la relación de pareja heterosexual, la domesticidad, el énfasis en las relaciones personales, etc. Al contrario, a pesar de la injustificable presencia minoritaria de las mujeres autóctonas en estos programas, se ha observado que su representación se encuentra mucho menos marcada en estos términos tradicionales. Hay que remarcar también que las representaciones de los hombres autóctonos siguen siendo las más alejadas de los ámbitos tradicionalmente considerados femeninos.

Así, se observa como los programas divulgativos de no ficción de TV3 reflejan algunas de las contradicciones y ambivalencias de los discursos sobre las migraciones, especialmente en términos de género. En este sentido, el uso de la imagen de las mujeres con *hijab* como índice visual de la diversidad es comprometedor, así como las viejas polémicas en torno al velo, la poligamia, etc. Sin embargo, quizás uno de los rasgos más difíciles de superar en la búsqueda de una representación menos sesgada de las migraciones es la superación del paternalismo. En este sentido, los testimonios bien intencionados de las personas autóctonas a menudo ponen a las personajes migradas bajo su tutela, como si ellas necesitaran “buenas referencias”. Así pues, estos programas encarnan las contradicciones inherentes a la representación “políticamente correcta” de las “minorías”: existe una búsqueda activa y bien estructurada de transmitir una imagen menos sesgada de las migraciones internacionales, pero hay puntos que siguen, de manera más o menos evidente, mereciendo alguna reflexión.

130

Bibliografía

- AAVV, 2002. “Mitjans de comunicació i immigració”. *Quaderns del CAC número 12*. Barcelona: Consell Audiovisual de Catalunya.
- _____. 2005-6. “Televisió i immigració”. *Quaderns del CAC número 23-24*. Barcelona: Consell Audiovisual de Catalunya.
- _____. 2006. *Mujeres migrantes, viajeras incansables*. Bilbao: Harresiak Apurtuz.
- Argote, Rosabel, 2003. “La mujer inmigrante en el cine español del inaugurado siglo XXI”. En: *Feminismo/s: revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante*, número 2.
- Barthes, Roland, 2000. (1980) *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Bastida, Mario Lario, 2006. *Medios de comunicación e inmigración*. Murcia: Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- Carracedo, L., 2008. “Obstáculos y oportunidades para mejorar la cobertura de la inmigración en femenino en los medios”. [En línea] *Mujeres en Red*, vol 32, número 1, enero de 2008. Página web de revista electrónica. <<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1058>> [Consulta, 05 de abril de 2008].
- Castells, Manuel, 1998. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol II: El poder de la identidad. Madrid: Alianza.
- Chomsky, Noam y Ramonet, Ignasi. 2005. (1995) *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*. Barcelona: Icaria.

- Gregorio Gil, Carmen, 2002. "Procesos migratorios y desigualdad de género". En: A. García-Mina y M. J. Carrasco, M.J. (Eds), *Cuestiones de género en el fenómeno de las migraciones*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Lorite García, Nicolás (dir.), 2004. *Tratamiento informativo de la inmigración en España. 2002*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- King, R.; Wood, N., 2001. *Media and Migration: Constructions of mobility and difference*. London: Routledge.
- Nash, Mary, 2006. "Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina". En: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, número 73-74.
- Parella Rubio, Sònia, 2003. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.
- Sipi, Remei y Araya, Maribel, 2005. *Les Dones Migrades: apunts, històries, reflexions, aportacions...* Barcelona: Institut Català de les Dones.
- Shohat, Ella y Stam, Robert, 2002. *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós.
- Solé, Carlota, 1994. *La mujer inmigrante*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Stolke, Verena, 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe". En *Current Anthropology*, vol 36, número 1.
- Thompson, John B., 1998. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Valle, Norma; Hiriart, Berta y Amado, Ana María, 1996. *El ABC del periodismo no sexista*. Santiago de Chile: Fempress/ILET.



El recuerdo y la interpretación

Investigación entre las memorias de la dictadura uruguaya

MEMORY AND INTERPRETATION – RESEARCH ABOUT THE MEMORIES OF URUGUAYAN DICTATORSHIP

Lorenzo D'Orsi

Doctorando Università La Bicocca, Milano.
billbodorsi@hotmail.com

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 20/03/2013

RESUMEN

133

Tomando como punto de partida los materiales recogidos en una etnografía sobre las políticas y poéticas de la memoria de la dictadura cívico-militar uruguaya (1973-1985), el ensayo examina algunos nudos problemáticos relacionados con la práctica de la investigación en campos permeados por la violencia y las memorias traumáticas.¹

Si la violencia plasma en profundidad las subjetividades, se encarna en el cuerpo y se inscribe en las prácticas cotidianas de los individuos, su memoria persigue a las víctimas mucho tiempo después de los sucesos y se configura como una historia al mismo tiempo imposible de pensar y de olvidar. Las experiencias desestructurantes vividas por las víctimas y sus familiares están a menudo envueltas en el silencio y no se articulan en una forma narrativa. El autor muestra cómo la memoria traumática es una práctica social que encuentra mayor posibilidad de expresión por fuera de la narración verbal, a través de formas implícitas y corporales. La indecibilidad que envuelve las narraciones de los testigos se refleja también en las formas de representación y escritura etnográfica y se configura como problema de la intraducibilidad.

La condición de escándalo representada por la violencia hace, además, surgir el problema del posicionamiento ético y epistemológico del investigador. La invitación es a no disolver la investigación etnográfica en la simple adhesión moral o política, sino a captar las dificultades “seductivas” de las narraciones con alto involucramiento emotivo. Estar en el campo surge, entonces, como un espacio negociado, al mismo tiempo intelectual y afectivo, en el cual el vínculo cognoscitivo pasa a través de ambos aspectos.

Palabras clave: memoria de la dictadura, violencia, escritura etnográfica, posicionamiento ético y epistemológico.

1. Trabajo premiado en 2012 con “Una Laurea per Fermare la Tortura” di ACAT-Italia, Azione dei Cristiani per l’Abolizione della Tortura.

ABSTRACT

The essay is based on the materials collected during an ethnographic research on the politics and rhetoric of the memory of the Uruguayan civil-military coup (1973-1985) and takes into account some of the issues that are linked to fieldwork that is characterized by violence and traumatic memory.

If violence deeply moulds subjectivities, it is inscribed in bodies and embedded in the daily practice of people, its memory haunts victims for a long time after the occurrence of events and represents a history that seems, at the same time, unthinkable and unforgivable.

The disruptive experiences lived by victims and their families are marked by silence and often remain unexpressed in a narrative form. The author shows how traumatic memory is a social practice that finds better possibility of expression beyond verbal narratives through embodied and tacit dimensions. The unspeakable that wraps the accounts of witnesses is also mirrored in the features of the ethnographic writing and becomes a problem of untranslatableness. Moreover, the condition of scandal represented by violence brings out the ethic and epistemological placement of the researcher. The suggestion is not to dissolve the ethnographic investigation in mere political and moral adhesion, but to understand the “seductive” difficulties of accounts with high sensitive involvement. The fieldwork, therefore, appears as a negotiated space that is both intellectual and affective, where the cognitive feature permeates through both aspects.

Key words: memory of dictatorship, violence, ethnographic writing, ethic and epistemological placement.

Una etnografía de la violencia, o sea, de la memoria

134

En las siguientes páginas abordaré algunos problemas relacionados con la práctica de la investigación de campo en contextos permeados por la violencia y las memorias traumáticas. Con base en una investigación etnográfica² sobre las políticas y poéticas de la memoria de la dictadura cívico-militar uruguaya (1973-1985), mostraré cómo la irrupción de una fuerza desestructurante como la violencia lleva al investigador a reflexionar no solamente sobre sus propios procedimientos de indagación sino también sobre la práctica de la escritura etnográfica, sobre el posicionamiento ético, sobre su involucramiento emotivo y las implicaciones cognoscitivas que delinear el encuentro etnográfico. La condición de escándalo epistemológico representada por la violencia, de hecho, hace que salten a la vista las contradicciones de la práctica etnográfica e invita a repensar las estrategias con las cuales construimos nuestro saber.

Contar la experiencia de sí

La narración de experiencias desestructurantes como las de los ex presos políticos representa un nudo problemático para quienes las han vivido en primera persona, pero también para quienes las han transformado en un objeto de estudio. Este sentido de indecibilidad está bien captado por las palabras de la ex presa y poetisa uruguaya

2. El artículo se basa en materiales recogidos para la tesis de Título de Especialidad en Disciplinas Etnoantropológicas defendida en el año 2011 en la Universidad La Sapienza (Roma). El trabajo fue dirigido por Alberto Sobrero y Carla María Rita y está inserto en el Acuerdo de colaboración con la Universidad de la República (Montevideo). El trabajo de campo se desarrolló entre febrero y agosto de 2010 y fue el resultado de encuentros con 20 ex presos políticos, divididos por género y pertenencia política, a los cuales se agregan algunos militares y otros varios interlocutores.

Luce Fabbri: “quiero sintetizarlo en una frase, pero para explicarlo busco lenguajes y lenguajes”³ (en Alzugarat 2007: 69). Con el término narrar no entiendo solamente la capacidad de transformar en palabras los eventos, sino un medio privilegiado mediante el cual reconfigurar la propia experiencia. Pensar y decir la tortura implica, por lo tanto, la posibilidad de atravesar el sinsentido, socializar lo vivido, retransformar el mundo en el propio mundo. Como escribe Paul Ricoeur (1983) el tiempo se vuelve tiempo humano en la medida en que se articula en una forma narrativa. La digestión de eventos traumáticos no se agota, sin embargo, en las primeras interpretaciones dadas con los eventos aún recientes y frescos, ya que su sentido se compone y recompone en tiempos largos y a veces interminables. Para gran parte de los ex presos entrevistados, no bastaron treinta años para llegar a encontrar las palabras adecuadas para contar lo ocurrido a sus propios familiares y, en particular, a los hijos. El tema quedó a un lado por un largo tiempo, intocado, no dicho. Este silencio no parece representar la negación del evento ni un rechazo de comunicación, sino la imposibilidad de contar la experiencia de sí mismo. Si, de hecho, para muchos de ellos la narración de lo vivido ha encontrado una forma expresiva, piénsese por ejemplo en la imponente literatura carcelaria (cfr. Alzugarat 2007), hay situaciones (la tortura, las humillaciones, las pequeñas violencias cotidianas) en las cuales el discurso permanece nebuloso, la memoria se hace opaca y se instaura un clima que empuja a la autocensura preventiva.

La disolución de un mundo puede encontrar entonces mayor posibilidad de expresión por fuera de las narraciones explícitas, en una *transmisión radioactiva*, como escribe la psicoanalista Yolanda Gampel (2000), que a través de formas implícitas y expresiones corporales lleva las memorias traumáticas a adensarse en el centro de la relación con las siguientes generaciones. La transmisión del recuerdo a estas últimas no aparece, de hecho, como un simple pasaje de información, sino la adquisición de un *habitus*, de un saber y un sentir incorporado. Y es en estas ocasiones, más que en lo íntimo de la mente de los actores sociales, que se despliega la práctica del recordar y que adquiere sentido una etnografía de la memoria (d'Orsi 2012).

La indagación etnográfica se dirige entonces no solo a la dimensión lingüística sino a los ritos públicos y a los monumentos⁴ que permiten la domesticación simbólica del evento doloroso, a los objetos que conservan fragmentos biográficos, a las expresiones corporales.

Justamente estas últimas pueden asumir un rol central en el proceso de narración y transmisión de la memoria, recurriendo a una condición existencial y revelándose como el campo de construcción del recuerdo. Los gestos mínimos, las miradas, los silencios y el habitar pueden así contar el esfuerzo del narrar más que la palabra: como para ese entrevistado que había transformado su habitación en una pequeña celda, describiendo un modo de vivir el mundo más eficazmente de lo que lo hizo nuestra entrevista. Estas narraciones implícitas han tomado con frecuencia el carácter de la claustrofobia, como el pedido de hacer la entrevista con la ventana abierta en pleno invierno, la imposibilidad de toma un ascensor o la angustia por una puerta que se abre con dificultad. Estos aspectos son formas de expresión y transmisión de lo que Heidegger definía como un *ser-en-el-mundo*, indecible de otra forma. Formas en las

3. En español en el original (N. del T.).

4. Entre los lugares y las ocasiones de conmemoración señalo: el Museo de la Memoria, el Monumento y el Memorial de los Desaparecidos, las manifestaciones contra la Ley de Caducidad, los festejos por los 10 años de CRYSQL, los murales de denuncia, la Semana contra la Impunidad, la Marcha del Silencio y otras pequeñas ocasiones conmemorativas (cfr. Rita, d'Orsi 2011 en este mismo anuario).

cuales el cuerpo se vuelve el signo de una memoria desmembrada pero también un modo culturalmente elaborado de narrar allí donde la simple expresión verbal ha fracasado (Csordas 1999). Es esta la historia de un sindicalista encarcelado durante nueve años, que nunca logró encontrar las palabras para contarles a sus hijos, pero que al final de nuestros encuentros me mostró una filmación de un espectáculo de tango en el Teatro Solís. El último fragmento estaba dedicado a la solitaria condición del preso y era cantado por una joven solista: su hija.

Escribir a los otros

El relato de las víctimas produce una metamorfosis en quien escucha y transcribe sus historias. La naturaleza extrema de este tipo de etnografías, como observa Beneduce, “transforma a quien escucha en alguien que ve: como si él mismo hubiese asistido a esos sucesos” (2008:13). El problema de la indecibilidad que aflige a los testigos se vuelve a proponer entonces, en otra forma, en la práctica de la escritura etnográfica (Suárez-Orozco 1990) y se reconfigura como problema de la intraducibilidad. Las formas representativas de las cuales se sirve la antropología resultan de hecho a menudo insuficientes para devolver la dimensión de escándalo y de desorden del evento traumático (Young 1988). Carolyn Nordstrom (1992) captó con gran agudeza la paradoja de una etnografía que no debe ya “reconstruir” un universo de significados, sino representar su destrucción. Se ha tratado de contrarrestar este sentido de inadecuación de la narración ensayística recurriendo a formas de escritura fragmentadas, lenguajes evocativos más que analíticos y a través del escamoteo de las notas de campo, como si la escritura inmediata fuese más auténtica que la reelaborada más tarde. Se trata, sin embargo, de un recurso a la autoridad del *being there*, para decirlo con Geertz (1988), que además corre el riesgo de pasar de la documentación-denuncia a un efecto voyeurista. Lo macabro, como ya había intuido George Bataille (1961), está de hecho estrechamente conectado con el eros ya que *fascinans* y *tremendum* son dos caras de la misma moneda. Utilizar una escritura demasiado contigua al lenguaje del horror corre entonces el peligro de mimetizarse con lo que Michael Taussig (1984) ha definido como “cultura del terror”. Se trata entonces de buscar formas de escritura antagónicas: contradiscurso y no simple mimesis.

Si desde esta perspectiva los modelos clásicos de la transparencia etnográfica resultan inadecuados, el ideal dialógico de las fórmulas que a títulos variados podemos definir posmodernas también parece inapropiado. De hecho, las personas entrevistadas no son solamente lenguaje y grafismo. Un enfoque que atiende solo la escritura y la palabra, o sea las formas clásicas del lenguaje, corre entonces el riesgo de olvidarse de lo que permanece opaco, sin forma e intraducible. Tener en cuenta esto último en las ciencias humanas, significa corregir la primacía del lenguaje atribuida por el enfoque hermenéutico clásico (Tedlock 1983). Significa, en otras palabras, aceptar una pérdida en el proceso de traducción y ver en la forma lingüística una representación no plenamente exhaustiva. Sin embargo, como escribe Silvana Borutti, podemos pensar lo intraducible “en el sentido kantiano y wittgensteiniano del ‘límite’ (*Grenze*): límite no como barrera que separa de una región incognoscible, sino como fondo que delimita un horizonte de pensabilidad, abriendo desde el interior un espacio de experiencia posible” (1999: 166). En otras palabras, lo indecible nos recuerda que el lenguaje no puede más que ser un lugar limitado del proceso cognoscitivo, pero a la vez, la configuración que vuelve pensable nuestro objeto de investigación. Un problema que

abarca la posibilidad misma del trabajo cognoscitivo de la antropología y representa un desafío epistemológico para la restitución textual: la finitud de nuestro conocer pero, al mismo tiempo, su condición.

Separarse de la solidaridad

Las consideraciones que hasta aquí he delineado invitan a un suplemento de reflexión sobre las implicaciones éticas y epistemológicas de nuestra disciplina. De hecho, las experiencias con memorias traumáticas desafían las habituales estrategias cognoscitivas, determinando una contigüidad y una confusión entre la escucha, el testimonio y la experiencia (Caruth 1997). Hay situaciones de investigación en que la participación, antes instrumento cognoscitivo, se vuelve luego imperativo moral, en lo cual la ética parece prevalecer sobre la epistemología. La investigación antropológica, como escribe Nancy Scheper Hughes (2002), se delinea entonces como una disciplina militante en la cual el testimonio empático y la escritura surgen como actos de solidaridad y lugares de resistencia. Como subrayó Beatriz Manz (1995), ante las víctimas de violencias atroces la antropología no puede evitar elegir de qué parte estar. Si el campo de investigación es, además, un campo de “batalla por la memoria”, no posicionarse resulta no solamente inaceptable sino también difícilmente practicable. Mientras seguía los preparativos para la Marcha del Silencio, por ejemplo, el grupo Madres y Familiares de Desaparecidos me pidió que hablara en la radio sobre el sentido de su manifestación.

El llamado a tomar defensas puede, sin embargo, tener sentido para la antropología en contexto colonial o para quien hoy trabaja con grupos y minorías marginados, como los adictos a la heroína sin techo estudiados por Philippe Bourgois (2009). Situaciones en las cuales hay una clara relación de hegemonía-subalternidad entre informadores y antropólogo, y este último, para decirlo a la manera de Michel Leiris, puede hacerse “advocat designé” (1992: 912) de los pueblos oprimidos. En el caso de la investigación aquí presentada, en cambio, los interlocutores no necesitaban el rol de megáfono de un antropólogo para expresar su visión. ONGs locales (por ejemplo, SERPAJ), asociaciones de víctimas y familiares (como CRY SOL o Madres y Familiares), la elección del Presidente Mujica y la abundante literatura historiográfica (Marchesi 2002, Demasi et al. 2009, entre otros) testimonian en qué medida el problema, expresado en los términos de una denuncia, ya ha sido ampliamente formulado.

Ya no más aunadas por la idea de una etnografía como práctica de denuncia, la participación emotiva y el compromiso moral pueden entonces aparecer bajo una luz conflictiva con la necesaria distancia de la empresa cognoscitiva. El análisis crítico de las fuentes puede provocar una cierta incomodidad dando la impresión de instrumentalizar a sus propios interlocutores. La necesidad de establecer una relación de confianza queda en conflicto de hecho con la consciencia de no poder corresponder totalmente ni ser completamente transparentes. Los diferentes marcos interpretativos entre narrador e investigador muestran casi una suerte de vocación de la antropología por la “traición a los informantes”. Si a los ex presos les interesaba afirmar una verdad fundadora del tiempo presente, para quien suscribe, los cuentos representaban algo para deconstruir para poder ser comprendidos. Trabajar sobre la dimensión de *fiction* de los testimonios puede incluso aparecer como una forma de complicidad revisionista y una legitimación, aunque involuntaria, de las estrategias negacionistas (Suárez-Orozco 2000), cuya única solución parece ser la de una mala epistemología y de un retorno fuera de tiempo máximo al objetivismo modernista.

Sostener el carácter construido del relato oral no significa, sin embargo, refutar el trabajo de la historiografía ni homologar el punto de vista de las víctimas con el de los verdugos. Se trata más bien de no confundir los “hechos” con sus “representaciones”, ya que lo que le interesa al investigador es captar el sentido de lo ocurrido. Un sentido que se esconde en el acto del contar, en el modo en que las cosas se cuentan o se omiten, y también en el error del cuento. Las narraciones de los testigos, más que sobre los sucesos, nos informan sobre el significado simbólico que estos toman. Como escribe Alessandro Portelli, “el interés del testimonio no consiste solo en su correspondencia con los hechos sino también en la separación de estos, porque en este descarte se insinúa la imaginación, el símbolo, el deseo” (2007:13). En otras palabras, no encerrar el trabajo etnográfico dentro de la autoridad del informante (Malighetti 2007) permite captar el cruce entre recuerdo autobiográfico y configuración cultural, entre modelos socialmente elaborados y experiencias personales. A mi entender, por tanto, la antropología puede ofrecer un aporte original para la comprensión de la violencia no reduciendo la investigación etnográfica a la condena o al activismo político, sino continuando con el ejercicio de su propio oficio. No se trata de una invitación al mantenimiento de una actitud de neutralidad, ya que la comprensión no rehuye al juicio moral y el sujeto cognoscente no es ni atemporal ni ahistórico. Creo, sin embargo, que nuestro posicionamiento es, en primer lugar, epistemológico. De hecho, la comunicación etnográfica no es solo cooperativa sino que se desarrolla también por conflictos, digresiones y actos de metacomunicación.

Antonius Robben (2007) en sus trabajos sobre los familiares de los desaparecidos argentinos subrayó, a ese propósito, la importancia de mantener un cierto grado de distancia crítica para impedir el colapso de la empresa científica. El antropólogo holandés habló de una “seducción etnográfica” para señalar la tendencia del informante a hacer abrazar su propio discurso en forma acrítica (Robben 1996). El concepto de seducción, que en antropología fue introducido por George Devereux para describir la relación de contratransferencia en el antropólogo, fue extendido por Robben a un uso consciente para describir el «complex dynamic of conscious moves and unconscious defences that may arise in interviews with victims and perpetrators of violence» (1996: 72). La seducción etnográfica nos ilusiona de haber alcanzado una profunda empatía, desplegando en cambio un manto seductivo que debilita el rigor analítico. Desde el punto de vista del antropólogo holandés, los investigadores a menudo ignoran el despliegue de estas dinámicas de ocultamiento y de remoción. En el caso de mi investigación, el foco de indagación corrió el riesgo de ser reorientado desde una etnografía del recuerdo hacia la solución de los problemas de las personas con las que me reuní, como atestigua el caso de ese entrevistado que me proporcionó la dirección del torturador para poder buscarlo por él. La exposición de su propia vulnerabilidad puede, por tanto, resultar una forma de sutil seducción, en la cual la exhibición del sufrimiento (Robben habla incluso de especulación emotiva) parecerían componer su mecanismo principal. Los cuentos de alto involucramiento emotivo requieren entonces una sólida preparación psicológica para resistir tanto al rechazo como a la seducción. Sin embargo, si la participación emotiva y la comprensión crítica no están destinadas a fundirse completamente unas con las otras, no creo que este contraste sea practicable solamente en términos de una oposición antitética. Como mostraré a continuación, el plan de la comprensión emotiva y el de la cognoscitiva en el caso de las memorias traumáticas no se dan separadamente.

Seducirse y comprenderse

Te ponen de plantón inmóvil, con las rodillas abiertas. Un día, dos, tres, una semana. Inmóvil, ¡siempre inmóvil! Después vienen y te dan una paliza [la entrevistada me hace sentir, primero sobre su cuerpo y luego sobre el mío, los puntos donde era golpeada y por toda la duración del cuento me hace tomar las distintas posiciones de tortura]. De repente vienen y te hacen subir una escalerita caracol y te llevan al lugar donde estaba el submarino, un tacho de agua, orina y excremento. Te ponen una bolsa de nylon en la cabeza, te la atan por aquí [indicando el punto], y te sumergen hasta que estás por asfixiarte... ahí está, así, de esa forma, ¿lo sentís? [tocando el punto sobre mi cuello]. Llega luego un momento en que no sentís más casi dolor, pero ellos se dan cuenta y empiezan a golpearte de nuevo en otras partes [marcándolas sobre mi cuerpo] de otra manera para reavivarte la sensación (Luisina, 21/04/2010).

El fragmento de entrevista reproducido es un extracto de los encuentros con una anciana militante comunista, que durante la represión militar fue torturada por nueve meses y encarcelada por ocho años. Se trataba del primer episodio de violencia que me contaba y la incomodidad sentida era tan fuerte que le pedí que interrumpiera la narración. La entrevistada me había involucrado (incluso físicamente) en su discurso y en su tormento. Me sentía incapaz de plantear preguntas y continuar escuchando por estar envuelto en la que, según Robben, podemos definir como una “incorporación emocional”. Y, sin embargo, más que una forma de seducción, como es propuesto por el antropólogo holandés, parece aquí delinarse ese mecanismo de transmisión radioactiva descrito antes, que a través de formas implícitas y corporales comunica también una indigeribilidad del trauma. La dificultad para seguir el hilo del discurso y las reacciones de cansancio que se verifican en el entrevistador no son, de hecho, solo una suspensión de la razón, una cortina emocional que nubla la vista, sino también una forma de recepción de un trauma al que le cuesta encontrar una forma explícita. La narración de la entrevista aparece entonces como un modo para abrirse a esas partes de la historia que no pueden ser dichas ni pensadas de otra manera, permitiendo así ser recibidas y construidas en una narración compartida, en la cual el cuerpo del investigador se muestra como un posible mapa cognitivo y un lugar de encuentro. No se trata de un atajo irracionalista sino de la necesidad de prestar atención a esos procesos corporales a través de los cuales nos acercamos y conocemos las realidades que estudiamos.

La narración parecería, a primera vista, sumergir la posibilidad de hacer investigación, mostrando la solidaridad como una condición antitética a la empresa cognoscitiva. No obstante eso, la forma dolorosa de compartir el dolor, si no es comprensión científica, es por lo menos su premisa necesaria (Dei 2005). Si es oportuno manejar esos aspectos de la relación etnográfica que Robben identifica como seductores, es al mismo tiempo imposible prescindir de pasar a través de las personas que estudiamos. La narración permite, de hecho, ponerse en contacto con experiencias directas y establecer relaciones empáticas, necesarias (incluso con sus excesos) para poder entrar, tanto en el plano emotivo como en el cognoscitivo, en el espacio de quien cuenta y en el tiempo de la narración. El estar en el campo surge entonces como un espacio tanto intelectual como afectivo, en el cual el vínculo cognoscitivo pasa a través de ambos aspectos.

El sentido de las violencias y de sus memorias no se anida, de hecho, solamente en la transmisión de informaciones objetivas sino también en esos saberes incorporados al frente de los cuales la valorización de una dimensión afectiva es *precondición* de

la cognoscitiva (Cappelletto 2003). Como escribe Francesca Cappelletto a propósito de las tragedias nazifascistas “testigos y no testigos parecen unidos por una memoria emocional que tiene un denominador común: el significado emotivo del evento” (2003: 256). Es este el caso de la hija de uno de los entrevistados, cuyo cuento parece tocarla en primera persona hasta volverse ella misma protagonista de la historia: es la hija la que sugiere los episodios a contar, la que dicta los tiempos de la narración, la que corrige las imprecisiones, la que estalla en lágrimas. Si la disolución del orden cultural se ve contenido en *habitus* emotivos y corporales, con James Clifford podemos entonces repensar el “‘field’ as a habitus rather than as a place, a cluster of *embodied* dispositions and practices” (1997: 69).

El concepto de seducción etnográfica introducido por Robben parece en cambio reproducir el hiato radical razón-emoción que por largo tiempo ha excluido las emociones de la esfera de estudio de las ciencias sociales no considerándolas manufacturas culturales de valor cognitivo. Las emociones son de hecho el producto de características cognitivas y de prácticas culturales y se revelan un instrumento con el cual los individuos se constituyen en cuanto seres sociales y políticos (Abu Lughood, Lutz 1990). En esta perspectiva las emociones nos aparecen, ya no como algo que se contrapone al pensamiento, sino como *embodied thinkings* (Rosaldo 1984) y, circularmente, los pensamientos no como des-encarnados, “como si el decir no fuera también un hacer y el hacer no fuera también otra manera de decir lo que se está haciendo” (Sobrero 2009: 105). Asumir una visión constructivista de la experiencia emocional no representa un retorno a las metodologías diltheyanas del comprender como igualdad empática ni la renuncia a ese trabajo de traducción, o sea de comprensión, de los conceptos “cercaños” a los conceptos “distantes”, del lenguaje privado al público y especializado y de las emociones implícitas a pensamientos explícitos. El trabajo de la comprensión, que comienza en el campo, sigue siendo un trabajo complejo de sutura y construcción. El problema parece más bien tener que ver con el *cómo* se comprende, o sea refinar los instrumentos a través de los cuales desanudar esa intrincada circularidad entre la mente, la emoción y el cuerpo (Lutz 1986).

La relación entre ética y epistemología, conocimiento y participación aparece entonces como un proceso que se construye y reconstruye cada vez en los contextos locales y en las relaciones cara a cara, no sustrayéndose a los *feedbacks* solicitados por los informantes, en relaciones emotivamente involucrantes y en recorridos que proceden en modo inseguro, provisorio e innovador. Como escribía Clifford Geertz, la antropología es un hacer que no puede seguir recorridos ya previstos desde el comienzo. Si hay, por tanto, una peculiaridad del trabajo antropológico, a mí me parece que esta reside en la capacidad de mantener unidos y en continua tensión los tres aspectos de la investigación, de la escritura y del compromiso ético. El etnógrafo no recoge solo historias de vida robándolas. Sus entrevistas no reafirman algo ya dado sino que son una construcción que permite a una vida tomar forma en el acto mismo de su narración. Nos damos cuenta entonces de que, aun con caminos y recorridos distintos, nuestro objetivo vuelve a acercarse al de las personas que estudiamos: reescribir un pasado doloroso en el interior de un horizonte de sentido.

Bibliografía

- Abu Lughood L., Lutz C., 1990, (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press.
- Allier Montaño E., 2010, *Batallas por la memoria*, Montevideo, Trilce.
- Alzugarat A., 2007, *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*, Montevideo, Trilce.
- Bataille G., 1961, *Les larmes d'Eros*, Paris, ed. 10-18.
- Beneduce R., 2004, "Politiche ed etnografie della morte in Africa sub sahariana", *La ricerca folklorica*, n.º 49.
- Beneduce R., 2008, "Introduzione. Etnografie della violenza", en *Annuario Antropologia*, año 8, n.º 9-10.
- Borutti S., 1999, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano, Mondadori.
- Bourgeois P., Schonberg J., 2009, *Righteous dopefiend*, University of California Press, Berkeley.
- Cappelletto F., 2003, "Long-term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, IX, n.º 2.
- Caruth C., 1997, "Traumatic Awakenings" en de Vries H., Webe S., *Violence, Identity and Self-Determination*, Stanford, Stanford University Press, pp. 208-229.
- Clemente P., Dei F., 2005, (eds.) *Poetiche e politiche del ricordo*, Regione Toscana, Carocci.
- Clifford J., 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard, Harvard University Press.
- Csordas T., 1999, "Embodiment and Cultural Phenomenology", en Weiss G., Haber F. H. (eds.) *Perspectives on Embodiment. The Intersection of Nature and Culture*, London, Routledge, pp. 143-162.
- Das V., Kleinman A., (eds.), 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California.
- Dei F., 2005, (ed.), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- Demasi C., et al., 2009, *La dictadura Cívico-Militar*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- d'Orsi L., 2012, *Apocalissi culturali e economie della memoria*, in Sobrero A. M. (eds.), *Il cannocchiale sulle retrovie*, Roma, CISU.
- d'Orsi L., 2012b, "In Uruguay non poteva piovere" *Tempi e racconti della dittatura uruguiana tra il 1973 e il 1985*, (en proceso de publicación).
- Gampel Y., 2000, "Reflections on the Prevalence of the Uncanny in Social Violence", in Robben A. C. G. M., M. Suárez-Orozco M. (eds.) *Cultures under Siege*, cit., pp. 48-69.
- Geertz C., 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- Gillis J.R., 1994, "Memory and Identity: The History of a relationship", en *Id.* (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press.
- Langer L., 1991, *Holocaust testimonies. The ruins of memory*, Yale University Press, New Haven and London.
- Leiris M., 1992, *Journal: 1922-1989*, Editions Gallimard.
- Lutz C., 1986, "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category", *Cultural Anthropology*, n. 1, 3, pp. 287-309.

- Malighetti R., 2007, “Temporalità etnografiche: autorità autorizzazione autore”, en S. Borutti (a cura) *Modelli per le scienze umane. Antropologia, scienze cognitive, sistemi complessi*, Torino, Trauben, pp. 91-106.
- Manz B., 1995, *Reflections on an 'Antropología comprometida': Conversation with Richard Fall* in Nordstrom C., Robben A. C. G. M. (eds.), *Fieldwork under fire*, Berkeley, University of California Press, pp. 261-274.
- Marchesi A., 2002, ‘Guerra ’ o ‘Terrorismo de Estado’? Recuerdos enfrentados sobre el pasado reciente”, en E. Jelin (ed.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas «in-felices»*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 101-147.
- Nordstrom C., 1992, “The backyard front”, en Nordstrom C., Martin J.A., (eds.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, Berkeley, University of California Press, pp. 260-274.
- Perelli C., Rial J., 1986, *De mitos y memorias políticas*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental
- Portelli A., 2007, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Roma, Donzelli.
- Rita C. M., d’Orsi L., 2011, “Luoghi per ricordare: la memoria della tragedia a Montevideo”, *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2010-2011.
- Ricœur P., 1983, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Editions du Seuil.
- Robben A. C. G. M., 1996, “Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogue about Terror and Violence in Argentina”, *Ethos*, vol. 24 n.º 1, pp. 71-106.
- Robben A. C. G. M., Suárez-Orozco M. M., 2000, (eds.) *Cultures Under Siege, Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Robben A. C. G. M., 2007, *Political Violence and Trauma in Argentina*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- 142 Rosaldo M., 1984, “Toward an Anthropology of Self and Feeling”, en R. Shweder, R. Le Vine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.
- Scheper-Hughes N., 2002, “Coming to our senses: anthropology and genocide”, en A. L. Hinton (ed.), *Annihilating difference. The anthropology of genocide*, Berkeley, University of California Press, pp. 348-381.
- Scarry R., 1985, *The Body in pain: the Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford University Press.
- Sobrero A. M., 2009, *Il cristallo e la fiamma*, Roma, Carocci.
- Suárez-Orozco M. M., 1990, “Speaking of the Unspeakable: Toward a Psychosocial Understanding of Responses to Terror”, *Ethos*, vol. 18 n.º 3, pp. 253-283.
- Taussig M., 1984, “Culture of Terror –Space of Death: Roger Casament’s Putumayo Report and the Explanation of Torture”, *Comparative Studies in Society and History*, 26 (3), pp. 467-497.
- Tedlock B., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Viñar M., 1993, *Fracturas de memoria*, Montevideo, Trilce.
- Young, J., 1988, *Writing and re-writing the Holocaust. Narrative and the consequences of interpretation*, Bloomington, Indiana University Press.
- Wieviorka A. 1998, *L’ère du témoin*, Paris, Plon.

3. Avances de investigación

*R. Tani y O. Nadal; L. Matta; G. Albano, L. Castelli, E. Martínez
y M. Rossal; E. Martinez; G. Albano; S. Romero Gorski*





La sutura de los géneros

THE GENDERS' STICHES

Ruben Tani

Prof. Adjunto FHCE, Montevideo. rubentani@hotmail.com

Octavio Nadal

Magíster. FHCE, Montevideo. octavionadal@gmail.com

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 25/03/2013

RESUMEN

145

En este Avance de Investigación se plantea que los textos comparten una “institucionalidad” que los produce, éstos presentan a su vez no tanto diferencias específicas sino de género, aún describiendo la misma “realidad” extra-literaria. Derivado de ello, también se sugiere que hay hipótesis implícitas en los textos que son el punto de partida, donde otros ya escribieron, no hay referencia que comience de “cero” y que cada autor-narrador comparte. Para ello se manejan algunos ejemplos de textos de “ficción” y “no ficción” en los que no obstante sus rasgos “externos” - “internos”, los textos comparten algo no tan obvio que es la institucionalidad en que se producen.

En ese orden, las ciencias sociales, en particular la historia y la antropología, le han venido disputando el campo de la no ficción a la literatura, como si solamente la historia estuviera interesada en el mundo real o el mundo tal cual es.

El deseo de la no-ficción (Historia contemporánea y Literatura contemporánea) de representar la realidad es un problema también de la antropología. La preocupación del realismo es la obsesión de una comunidad (paradigma o formación discursiva) que consideraba los hechos históricos como una materia agotable y finita, perspectiva que ya Lévi-Strauss había criticado en 1962 en *El Pensamiento Salvaje* (369, 370)

Palabras Clave: Ficción, género, texto, verosímil, diferencia.

ABSTRACT

In this Research Preview it is proposed that the texts share an “institutionality” that produces them, these present at the same time not so much specific differences but gender ones, even when describing the same extra-literary “reality”. Derivative from it, it is also suggested that there are implicit hypothesis in the texts that are the starting point, where other have already written, there is no reference that starts from “zero” and that each author-narrator shares.

For that some examples of “fiction” and “non fiction” texts are taken into account in which nevertheless their “external”- “internal” features, the texts share something not so obvious which is the institutionality in which they are produced.

In that matter, social sciences, specially history and anthropology, have been disputing to literature the field of the non fiction, as if only history was interested in the real world or the world as we know it.

The desire of the non fiction (Contemporary History and Contemporary Literature) of representing the reality is a problem of the anthropology aswell. The concern of the realism is the obsession of a community (paradigm or discursive formation) that considered the historical facts as a finite and ending subject, a prespective which Levi-Strauss had criticized in 1962 in “Wild Thinking” (369,370)

Key words: Fiction, Gender, text, plausible, difference.

1. La verosimilitud de género

La Poética de Aristóteles (384-322 a. C.), es un esbozo de tratado, en el cual, el Director del Liceo, se propone clasificar géneros discursivos, sus especies y su función social, es decir el conocimiento de los argumentos, entendiendo por argumento la “composición de las acciones” que realizan los “caracteres” o cualidad de los personajes y por supuesto, el “pensamiento” expresado en las frases, mediante las cuales los personajes manifiestan su juicio. Saber decir, este juicio o pensamiento, es lo que corresponde saber decir, lo que está implicado y adaptado a la acción. Aristóteles discrepa con Protágoras, autor que considera que Homero, comete un error cuando ordena ¡Canta, oh Diosa! Invocación que pasa de la cultura oral de Fierro a la cultura escrita de José Hernández. Aristóteles lo considera un error de interpretación, dada su estima por la obra de Homero, con sus notables aciertos, en cuanto a los argumentos y la acción de los caracteres, y por tan alto concepto, juzga que este poeta sabía cuáles eran las fórmulas retóricas del narrador cuando se dirige, por ejemplo, a las Musas.

En la visión integral de Aristóteles cuentan la obra y su recepción: la elocución o los versos, la composición musical, y el espectáculo o arte del escenógrafo y el conocimiento del público (1447-1450a). Pero, considera que lo más importante de una obra, es el “entramado de las acciones”. La tragedia no imita hombres, imita acciones, pues los personajes no actúan para imitar a los caracteres, se deben adaptar a la acción de ellos. En este entramado de acciones o argumento se destacan: el nudo, la peripecia, el reconocimiento o anagnórisis, y el desenlace. El entramado de las acciones tiene que ver con la verosimilitud de género y la necesidad de la sucesión de los acontecimientos, proceso en el cual se manifiesta el paso de la desgracia a la felicidad. Los hechos que suceden según el argumento deben obedecer a la necesidad y lo verosímil, no sólo, suceder debido al azar. El desenlace se deriva del argumento y del nudo, lo verosímil es que un personaje, haga o diga tales cosas y que, tal hecho suceda a otro. En cuanto a la verosimilitud, el Anteo de Agatón presenta hechos y personajes inventados, pero, no por ello regocija menos al público. No es necesario atenerse a temas tradicionales, de todos modos, no es necesario que el público conozca todas las historias de la tradición. Los conceptos de Aristóteles, se refieren a la verosimilitud basada en la coherencia de los argumentos y, no en la imitación o la “copia” de elementos extra-artísticos, como se supuso que pensaba Platón.

En Mimesis de 1950, Erich Auerbach considera que, el concepto de mimesis y de verosimilitud, no significa copia, sino representación e interpretación de lo real. Aris-

tóteles analiza las diferencias de Género y su discípulo Teofrasto, los llamados estilos que, luego en Roma se conocen, como estilo gravis del drama (alto), mediocris (medio) y el humilis o cómico-grotesco (bajo). Esta clasificación, se trastorna con la retórica cristiana, pues, comunica una historia sublime, mediante sermones y devocionarios, redactados en un estilo humilde. Ejemplos: los escritos teológicos, místicos y sermones de San Bernardo de Clairvaux (1090-1153) y, la Introducción a la vida devota de San Francisco de Sales (1567-1622), obra que trata de las virtudes de la vida cristiana, dirigida a un público en general. Cuando las instituciones históricas cambian, junto con los cambios culturales, económicos y políticos, también las formas de comunicación se adaptan a estos cambios. Mas que de ruptura, deberíamos hablar de mutación de los géneros, debida a una forma diferente de interpretar su complejidad.

Veremos esto con ejemplos. Refiriéndose al viaje de nuestro Larrañaga, Juan Introini lo compara con el viaje que realizara Horacio en la comitiva de Mecenas con rumbo a Brindisi, cuyo fin era evitar una guerra civil entre Octavio y Antonio. Ni Horacio y Larrañaga se detienen a informarnos sobre las negociaciones en curso. El género relato, o crónica de viajes, se remonta al mundo antiguo:

Género misceláneo y multifacético, la sátira de Horacio da cabida al humor, a la ironía ligera y admite diversos temas: confesiones autobiográficas, definiciones sobre el canon poético del momento, escenas cotidianas, crítica del lujo y los excesos gastronómicos. También incluye otros géneros como la comedia, la fábula, y aún el relato de viajes (Introini, 2012:22).

También menciona Introini (2012), comparando las Observaciones sobre Agricultura de Pérez Castellano, la cuestión del carácter genérico y modélico de las Geórgicas de Virgilio, pues si bien, parece un tratado sobre cuestiones agrícolas, el poeta está atento a los efectos estéticos de la obra. Poema didáctico que se inspira en varias fuentes (Arato y Varrón) y que además, de un tratado práctico sobre la agricultura, se trata de “un canto a la naturaleza”, según el tópico del *beatus ille*. (16). Del mismo modo, Pérez Castellano reconoce modelos de escritura: Horacio, Cicerón, Fray Luis de León y Cervantes, y por lo tanto, según el profesor Introini:

Puede resultar sorprendente que Pérez Castellano escriba en un estilo que muchas veces recuerda al de un clásico de nuestra lengua, cuando ahora existe una separación tan tajante entre el lenguaje de los tratados técnicos y científicos de cualquier disciplina y el lenguaje ejercido con una intencionalidad estética. (14).

El carácter genérico y social de los discursos, según los describe Aristóteles, admite matices y diferencias entre el arte del orador, del poeta y del historiador. Aparte del grado de verosimilitud que le adjudicamos a cada uno de ellos, comparten algo específico: “hay que preferir lo imposible verosímil, a lo posible increíble”. Respecto al género, es preferible un suceso convincente aunque imposible, que un hecho posible, pero no convincente. En este sentido no viene al caso, preguntar si Polifemo, Zeus o el Centauro Quirón existen. Lo que importa es la coherencia de la narración integrada en el argumento.

Aunque no está demasiado desarrollada, su comparación de los géneros discursivos, continúa en el capítulo XXIII de la Poética, cuando comenta que la poesía narrativa se refiere al desarrollo de una sola acción, en tanto que el relato histórico, puede desarrollar más de una acción, pues, la sucesión de los hechos acontecidos en dos batallas no responde, necesariamente, a un único o mismo fin. Pero, en realidad, si para Aristóteles, los caracteres de un drama, realizan acciones obedeciendo al entramado del argumento, entonces, la poesía narrativa y el relato histórico no son tan diferentes, porque podrían

narrar más de una acción. Quizá, Aristóteles se refiera a una diferencia en el tipo de argumento y en el tipo de imitación, y no, al número de acciones que narra cada tipo de discurso. Si tenemos en cuenta, los sabios consejos de la Retórica, el argumento debe ser coherente, cuando expone o narra el orden de ciertos argumentos o sucesos.

La epopeya realista. En relación a este tema el erudito Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), discute dos teorías, hoy, un poco olvidadas: Gastón Paris y Pío Rajna opinaban que, el poema heroico nace contemporáneo a los sucesos que canta “impregnado en los intereses político-sociales” del momento y luego, se propaga mediante la creatividad de varias generaciones. La otra hipótesis, la de Philippe Auguste Becker y la de Joseph Bédier, supone que “los poemas épicos se escriben dos, tres o más siglos después del suceso, basándose en crónicas o monumentos arqueológicos. Menéndez Pidal trata de argumentar que el Poema del Cid, siglo XI, es una obra épica tardía, en tanto, la Chanson de Roland, es una “epopeya primitiva” basada en crónicas. La épica tardía se asemeja a una historia novelada, sin embargo, en ella se encuentran referencias a instituciones y personajes del momento. Pidal dice que el profesor de Argel Lévi-Provençal le comunica datos de la crónica del valenciano Ben Alcama, coetáneo del Cid, que le permiten corroborar que el juglar de Medinaceli es verídico, aunque no haga de la “fidelidad histórica” y geográfica del Poema un mérito artístico. Pues,

“la creación poética en el poema reside justamente en lo que no es la realidad, reside en la interpretación ejercida sobre la oscura y contradictoria apariencia de los hechos, en la selección de valores, en la simplificación y ordenación de los revueltos acontecimientos de la vida, en la superposición de ficciones personales o legendarias que realzan y dan sentido profundo a los acontecimientos verdaderos, en la emotividad lírica con que el poeta siente la suerte del desterrado, en la orientación original de la fantasía que repudia las rutinas de escuela, manejando los conceptos épicos de la venganza y de las relaciones de vasallaje de modo más ideal...” (Pidal, 1947, 157).

Las dos tesis mencionadas por Menéndez Pidal, ya pensadas por los hermanos Schlegel y los Grimm, en realidad no se oponen, la tradición oral y su transcripción, forman parte del proceso que hizo que, Hesíodo y, quizá, Pisístrato fijaran la Memoria de la tradición oral.

2. Relatos de viajes

La única diferencia notable que podemos discernir entre ellos, es la referencia poética a hechos de leyenda o del pasado y, la referencia que realiza el orador o el historiador a hechos extra-literarios. Pero, ¿podemos afirmar que una obra literaria, no se refiere a hechos extra literarios? Veamos un ejemplo. Se trata de la clasificación genérica de los Naufragios, relación administrativa y burocrática de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. En la Introducción, el editor Juan Francisco Maura, agrega el carácter de testimonio histórico y de “creación literaria”, de dicha Relación de lo acontecido en su peripecia en la Florida, dirigida a la administración de Carlos V:

Lo cual yo escribí con tanta certinidad, que aunque en ella se lean algunas cosas muy nuevas, y para algunos muy difíciles de creer, pueden sin duda creerlas: y creer por muy cierto, que antes soy en todo más corto que largo: y bastará para esto haberlo ofrecido a Vuestra Majestad por tal. (76).

En el Proemio de su relación, Alvar Núñez anticipa la “recepción” de lo “imposible verosímil” que narra en su escrito, en el cual, elementos extraliterarios son referidos; un

texto cuyo valor se manifiesta en la descripción de las diferentes culturas indígenas del suroeste de EEUU y del norte de Méjico. Entre la baja Edad Media y el Renacimiento, los relatos de las expediciones de los navegantes, aparte de obras como *Os Luisiadas* de Camoes, era un género literario popular que se distribuía en folletos de cordel. Para la imaginación de aquellos lectores, los relatos de estos viajes a lugares tan exóticos, tenían un significado diferente al que le podemos dar nosotros en la Era Global, leyendo imágenes en Google Earth. En la actualidad y en nuestra cultura burocrática, ningún funcionario administrativo kafkiano presentaría una relación o informe de su actuación con el estilo heroico de Álvar Núñez.

Este tema de discusión actual, se debe a que pretendemos, con nuestros criterios actuales, clasificar textos producidos en otras condiciones de producción y recepción. En la Relación de Álvar Núñez, resulta difícil, separar la historia de la fábula, porque obedece a los mismos criterios de verosimilitud de género de las Relaciones que Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, dirigían a un archilector como Carlos V. Estos son diferentes a los criterios de género, empleados en la *La Araucana*, epopeya de Alonso de Ercilla y Zúñiga y, a los criterios del tratado de la Historia general de las cosas de la Nueva España, del franciscano Bernardino de Sahagún, en cuyo Prólogo y en libro VI, destaca la Retórica y la Filosofía moral de los aztecas. Este estudio enciclopédico y “etnográfico” cumple, con los requisitos de estudio descriptivo, asesorado por los ancianos en la corrección del manuscrito, redactado originalmente en lengua nahuatl y traducido luego al castellano. Compara la sabiduría de los “bárbaros” aztecas con los “nobles” pueblos griegos y latinos. Sin embargo, un lector actual, hallará ciertas peculiaridades institucionales y políticas; en el capítulo I del Libro VI, el sabio fraile se dirige a Carlos V, y le ruega que se apiade de “esta pobre gente”.

Otro ejemplo, y hablando de pobre gente, Marisa Moyano se esfuerza con tesón en demostrar que *Una excursión a los indios Ranqueles* de 1870 es una memoria autobiográfica. En esta obra de Lucio Victorio Mansilla (1831-1913), militar, político y dandy argentino; el autor-narrador mezcla, “realidad extraliteraria” con literatura. Estamos ante una obra literaria que emplea el punto de vista del narrador y el discurso directo. Opina que el “negro del acordeón” no es Tirteo y, abundan muchas citas en inglés e italiano. Anotamos citas de Manzoni, Shakespeare, Comte y de Emerson.

En el capítulo XXXI de la Segunda Parte, nos presenta un “diálogo entre la civilización y la barbarie” y una “lección de filosofía práctica”; en un diálogo consigo mismo, el narrador se burla de su doble, el erudito a la violeta, un fatuo que estudia en los libros y no sabría cómo hacer un fuelle. Adecuando el criterio de su “realismo”, a la peripecia folklórica que narra, compara el lecho de cueros de potro mal estaqueados, en el que había dormido tan cómodamente, “como en elástica cama a la Balzac”. Para ilustrar la complejidad textual y retórica, el narrador relaciona el retrato de Miguelito y establece un paralelismo entre la estética de su obra escrita y la historia oral de Miguelito:

Toda narración sencilla, natural, sin artificio ni afectación, halla ecos simpáticos en el corazón, como expresión estética del Ideal dentro de la naturaleza: Miguelito me había cautivado. Era como una aparición novelesca en el cuadro romántico de mi peregrinación; de la azarosa cruzada que yo había emprendido (150).

Termina esta distinción genérica, consciente de la mezcla de su estilo gravis con el estilo humilis de Miguelito; filosofando sobre la capacidad limitada del ser humano. (Parte I, capítulo XXVIII). En este caso, lo que se da en llamar, en forma errónea “ficción”, en realidad, es conocimiento del Canon Retórico; el autor sabe a que género

obedece su obra y cuáles son sus egregios modelos literarios, Homero, Cervantes, Balzac, etc. Este marco narrativo, permite que el autor-narrador, introduzca observaciones “etnográficas”, por ejemplo, cuando su oratoria clásica describe la “oratoria” de los Ranqueles. El autor le pide a Mora que le explique en qué consiste el arte de hacer “una razón” y acota que, “a su modo me hizo un curso de retórica completa”; analizando las circunstancias y los “tres modos y formas de conversar”: la conversación familiar, la conversación cuando parlamentan y la conversación en una junta, caracterizadas, respectivamente, por la familiaridad, las reglas complejas y la institucionalidad formal. (Parte I, capítulo, XXI). De otro modo, José Hernández, periodista, poeta y soldado (1834-1886), en el *Martín Fierro* de 1872, narra una peripecia en forma magistral, como lo reconoce J. L. Borges, realizando una etnografía imaginaria del gaucho nómada, una odisea en un mar de tierra pampeana. ¿Odisea literaria o etnografía posmoderna? Tanto, en una obra literaria, novela o “azarosa cruzada”, se presentan las vicisitudes de personajes extra literarios dramatizados y en parte imaginarios. Hallamos ejemplos en la *Iliada* y el *Quijote*.

Sobre “realidad” y “ficción”, además, y como ejemplo didáctico, incluimos a continuación dos textos que utilizando las mismas estrategias retóricas, pertenecen sin embargo, a diferentes géneros. Se trata, en el primer caso, de un fragmento de *Narraciones Santa Teresa de Rocha* de Miguel Víctor Martínez (publicado por Barreiro y Ramos en 1937), un admirador de Horacio Arredondo historiador muy vinculado a las actividades de naturalista y anticuario que promovieran -antes que él- intelectuales como José Arechavaleta; autor del segundo fragmento que se incluye en esta selección. Éste último es una Memoria, documento de Estado que incluía la relación de una exploración realizada al Departamento de Rocha con el fin de recolectar materiales indígenas que representarían al Uruguay en la Exposición Histórico – Americana de Madrid de 1892.

150

“Santa Teresa de Rocha. Narraciones”

I El camino

Las copiosas lluvias que desde mayo caen sin tregua sobre las tierras del este, han convertido el camino que ata a la villa de Castillos, en Rocha, con el pueblo de Santa Victoria del Palmar, en el Brasil, en un ancho y largo lodazal, sobre cuya superficie se mueve el barro como si desde abajo hirviera, se abren los manantiales, se acercan y se juntan los ojos de agua, se despeñan las cascadas desde la punta de los albardones, y las arenas son como ventosas invisibles que inmovilizan y tiran para lo profundo a las ruedas de las carretas, hasta el eje.

El camino arranca en la calle Internacional de Castillos, después de una cuesta larga, en cuya pendiente acribillada de huellas profundas, resoplan vanamente los automóviles, empujados por la desesperada velocidad primera; y las cadenas, lejos de morder, resbalan con las ruedas, patinan de un extremo al otro, hasta que al final el motor, vencida la dirección, deja de vibrar en un ahogo de muerte.

A poca distancia de la antigua chacra de Alfredo Vigliola, avanza la ancha faja hacia la vuelta del Palmar, entre zanjones cubiertos de agua, entre huellas dilatadas por los pozos, donde han peludeado las carretas cargadas de madera dura, de mercadería de almacén o de acanaladas tejas brasileras [...]

Ahora, el camino se empina un poco sobre una cuchilla, a cuya derecha tienden a subir al azul las plantaciones del Parque de Santa Teresa, y se perfila el pentágono

del Fuerte, mientras que a la izquierda, la laguna Negra se quiebra en la punta del Potrerillo, y aparecen los tres espejos de la laguna Blanca, la Verde y la del Bicho, entre los esteros. (pp. 3 a 7).

II Fausto Plada

Quien no haya logrado penetrar el secreto mortal de esta ruta, no acertaría a reprimir su espanto frente al lodo que se estremece como movido por una fuerza bestial, y concretaría de súbito sus ambiciones de viajero a esta villa de Castillos, fundada en 1866 y metida en un pozo, como tantos otros pueblos nuestros, cuyos primeros pobladores eligieron sin tino los bajos en vez de las cuchillas para levantar el núcleo de sus viviendas de quincha y terrón [...]

En Santa Victoria, Fausto ganó los primeros reis en trabajos brazales; formó hogar; vinieron los hijos[...]

Al cabo de seis años el mayoral compró la línea. Tenía veinte y cuatro caballos, y mudaba posta en campos de don Zenón Píriz, [...]

Rocha ha sido pródiga en esta estirpe de mayorales dominadores de caminos.

Hace treinta y cinco años, las diligencias manejadas por Octavio Cola, Manuel Mazzul, Avelino Barrios [...] salían de la capital rochense con destino a la estación La Sierra, a la sazón punto terminal del ferrocarril [...]

Salían de Rocha a las dos de la madrugada. Llevaban doce personas adentro, tres en el pescante, y el mayoral y un peón en la tabla. En la baca se cargaba hasta cuatrocientos kilos de equipaje [...] Arrastradas por ocho caballos [...] llegaban las diligencias, en tiempo ordinario en veinte y cuatro horas a San Carlos; empleaban otro día en arribar a Pan de Azúcar, y medio día más en cruzar el camino de la Sierra. Pero durante el invierno [...] las diligencias demoraban hasta once días en llegar al término de la jornada, porque no daba paso el cauce de los arroyos Sauce, Garzón, José Ignacio, San Carlos y Pan de Azúcar. (pp. 9 a 20)

151

Miguel Víctor Martínez
Barreiro & Ramos. Montevideo (1937)

Viaje a San Luis

COMISIÓN URUGUAYA DE LA EXPOSICIÓN HISTÓRICO -AMERICANA DE MADRID

Excursión a los túmulos del Río San Luis,
Departamento de Rocha; verificada por el profesor
José Arechavaleta en el mes de Diciembre de 1891. –

Motivo de esta excursión.

En una de las sesiones celebradas por la Comisión Uruguaya, nombrada por el Superior Gobierno para reunir, ordenar y clasificar los objetos étnicos con los cuales debe concurrir la República a la Exposición Histórico -Americana que se prepara en Madrid para conmemorar el cuarto centenario del descubrimiento de América, el vocal D. José H. Figueira hizo la siguiente comunicación: En la época—dijo—que desempeñaba el

cargo de Inspector de Instrucción Primaria, en el Departamento de Rocha, tuve ocasión de hacer un viaje á las inmediaciones de la Laguna Merín, en la región cruzada por el Río San Luis, para visitar la escuela que existe en aquel retirado y solitario paraje. Aficionado a coleccionar objetos étnicos de las tribus indígenas que vivían en esta República antes del descubrimiento, aproveché la ocasión para explorar unos montículos de tierra, de que me habían hablado algunos vecinos de aquella localidad. Apenas llegado, vi, en efecto, que existían diseminadas en la llanura poblada de palmas, una infinidad de pequeñas eminencias de tierra, cuya posición, forma y aspecto despertaron mi curiosidad. Hice practicar excavaciones, que me parecieron más interesantes, en las que encontré huesos humanos, cuyo estado revelaba una edad remota, muchas piedras, rascadores, boleadoras, un asta de Guazuvirá y algunos fragmentos de alfarería. [...] (pp. 67 a 68)

El 4 de Diciembre, á las 7 y 45 de la mañana, la Comisión exploradora emprendía viaje en dirección a Nico Pérez. El trayecto que teníamos que recorrer era de 220 kilómetros, en nueve horas de tiempo, según el itinerario que teníamos a la vista. Siendo el andar medio de los ferrocarriles de 75 kilómetros por hora, el nuestro deja a este respecto mucho que desear. El viajero apurado se lamentará de ello, pero nosotros más bien nos alegramos, prometiéndonos aprovechar las numerosas y largas paradas de las estaciones para recoger plantas, insectos, etc., satisfaciendo así mi antigua afición. A pesar del movimiento y de los sacudimientos del tren, desde la ventanilla reconocí muchas especies y distinguí otras que me parecían nuevas, haciendo nacer en mí la esperanza de poder recogerlas en la parada próxima. Los terrenos cultivados se conocen fácilmente por la presencia de la manzanilla cimarrona que los invade rápidamente, perjudicando seriamente al cultivador. [...] (pp. 68 a 69)

152

A las 5 de la mañana del día 7 de Diciembre seguíamos viaje, llenos de buen humor y entusiasmo, debido al aspecto de la naturaleza tan bello, que alejó los tristes pensamientos y abrió horizontes risueños. [...] Con un buen asado, que compramos del otro lado del paso, al trote cansado de nuestros infelices caballos llegamos, por fin, al Cebollatí a la una de la tarde, con un apetito nacido al despertar. (pág. 74)

En marcha para San Luis. — Travesía del Rincón Bravo. — Breves observaciones sobre la vegetación de Rincón Bravo. — San Luis.

Muy de mañana estábamos en marcha en la diligencia que para el efecto contratamos, cuyo mayoral era D. Atanasio Olivera, de unos treinta años de edad, de estatura más bien alta, musculoso, fuerte, trabajador y siempre contento. De cuarteador tenía un morenito de 10 á 11 años, travieso. Para los pasos difíciles iba otro, ocupado en este tiempo en arrear la tropilla de caballos.

[...]

Mientras que á cada uno de nosotros nos sugería ideas y reflexiones a su modo, al mayoral lo hacía cantar, silbar al negrito, pareciendo con su boina roja y sus interminables culebros a un churrinche volando de rama en rama. Así íbamos al galope de los caballos hacia el Rincón Bravo, sobre el cual nos hacían mil pinturas á cual más tétrica. (pp. 85 a 86)

“El Uruguay en la Exposición Histórico Americana de Madrid”

Memoria

Montevideo, Dornaleche y Reyes. 1892.

La “diferencia” entre los textos no es semántica sino de género y de propósitos, en ese sentido aunque haya recursos descriptivos y tópicos parecidos la distinción sería que en uno dice: “Narraciones” y en otro: “Memoria”.

La división es institucional, los verosímiles en cada caso están dados desde una institucionalidad de lectura. Como se adelanta al comienzo, ninguna de las dos historias es “original” si bien las hipótesis que presentan en cada relato son adecuadas al género al que pertenecen, sin que ello afecte su valor como informe y documento.

La diferencia de género se da entre textos de una misma clase, las Narraciones de Miguel V. Martínez se pueden clasificar como memorias de un territorio y sus gentes, una prosopografía interesada en la descripción de un territorio exótico para los lectores de Montevideo. En tanto, la diferencia que se puede observar entre las Narraciones de Miguel V. Martínez (1937) y la Memoria: El Uruguay en la Exposición Histórico Americana de Madrid (1892) no es de género, o de orden semántico, la diferencia es básicamente institucional. Ciertamente es que, como hemos tratado de ejemplificar, tanto el texto literario (Narraciones) como el texto científico (Memoria) emplean los mismos recursos retóricos. El lector conoce los tipos de textos, y comprenderá los propósitos, a quienes van dirigidos y cómo leerlos. También es cierto, como lo hemos expuesto al principio de nuestro trabajo, en aquella época la diferencia era menor o notable como lo fue más tarde, cuando la división del trabajo intelectual y textual marcó divisiones casi ontológicas entre ambos tipos de textos.

Lo paradójico es que, según las elucubraciones recientes de los antropólogos y los historiadores, el texto de viaje a San Luis sería posmoderno antes de tiempo, pues cumple con el ideal científico-literario de escritura que ellos procuran. Por ejemplo, cuando el texto dice: “abrió horizontes risueños” emplea un recurso retórico que se llama personificación. Sin embargo, el propósito del autor no era hacer literatura.

153

Bibliografía

- Arechavaleta, J., 1892. “Viaje a San Luis”. En: *El Uruguay en la Exposición Histórico Americana de Madrid. Memoria*. 65–120. Dornaleche y Reyes. Montevideo.
- Aristóteles, 2002. *Poética*, Madrid, Ágora.
- Auerbach, E. Mimesis, 1996. *La representación de la realidad en la literatura occidental*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Fr. Bernardino de Sahagún, 1944. *Ritos y costumbres aztecas*. Colección Cisneros. Madrid.
- Lévi-Strauss, C., 1964. *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Mansilla, Lucio V., 1984. *Una excursión a los indios Ranqueles*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela.
- Martínez, M., 1937. *Santa Teresa de rocha. Narraciones*. Barreiro y Ramos S.A. Montevideo.
- Menéndez Pidal, R., 1947. *Castilla, la tradición y el idioma*. Austral, Buenos Aires.
- Moyano, M. “Una excursión a los indios Ranqueles. Realidad-ficción y pactos de lectura”, en: *Cronía*, vol. 4, N° 3, Argentina, UNRC, 2001-2002.
- Núñez, Álvarez (Cabeza de Vaca), 1989 [1542]. *Nafragios*. Cátedra, Madrid.
- Introini, J., V. Herrera y A. Moreira, 2012. *Las liras y nuevos vates*. Literatura uruguaya y tradición clásica, FHCE, Montevideo.



Creencias, transición demográfica y cambios en el mundo del trabajo rural¹

BELIEFS, DEMOGRAPHIC TRANSITIONS AND CHANGES IN THE WORLD OF THE RURAL WORK

Leticia Matta

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
UDELAR, Montevideo. leticia.matta@gmail.com

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 25/03/2013

155

RESUMEN

Una creencia corriente acerca de la causa primordial en la pérdida de habitantes en los pueblos rurales es que esta declinación se debe a la pérdida de empleos y a los cambios en el trabajo rural. Nuestro trabajo de campo ha corroborado la contundente presencia tanto de la falta de trabajo como del despoblamiento, sin embargo, la determinación de una relación unívoca entre ambas variables puede conducir a conclusiones erróneas.

A medida que desarrollamos el trabajo etnográfico surgen las complejidades de la transición demográfica a nivel local. Asimismo, el cambiante mundo del trabajo rural merece un análisis más profundo, apuntado a las evidencias de su relación con los cambios poblacionales, la movilidad, las migraciones, las diferentes etapas del ciclo vital y su dimensión transversal.

Las creencias, arraigadas en relaciones duales eventualmente ambiguas y fragmentarias, están profundamente instaladas en el ideario colectivo y ésta investigación está explorando los límites entre ellas y la realidad concreta vivida por los habitantes de Pueblo Colón, a través de sus manifestaciones etnográficas. Se procurará contribuir a una comprensión más profunda de los pobladores rurales para allanar el camino a la mejora en su calidad de vida.

Palabras clave: etnografía, creencias, trabajo rural, despoblamiento.

1. Proyecto “Trabajo y trabajadores de Pueblo Colón. Etnografía”. evaluado e incluido en la Incubadora de Proyectos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Todos los testimonios incluidos en este avance de investigación corresponden a dicho proyecto, salvo que se indique específicamente lo contrario.

ABSTRACT

A current belief about the essential factor for inhabitants loss at little rural towns is that depopulation would be due to the loss of jobs and the changes in the world of work. Our field work has acknowledged the strong occurrence of both: jobs losses and rural population decline. The determination of an univocal relationship between both variables may lead to wrong conclusions.

As this ethnographic research develops, the complexities of demographic transition at local level arise. The changing world of work deserve a deeper analysis, pointed to the evidences about its relationship with population changes, mobility, migration, different stages of the vital cycle and their crosswise dimension.

The beliefs rooted in dual relations, eventually ambiguous and fragmentary, are deeply installed in the collective's beliefs and this research is exploring the limits of those beliefs and the reality actually lived by the Pueblo Colón inhabitants by means of their ethnographic expressions. We are intending to produce a deeper comprehension of the rural population to pave the way to the improvement of their's quality of life.

Key words: ethnography, beliefs; rural work, depopulation (population decline).

Despoblamiento y transición demográfica en un pequeño pueblo del interior



Existe una creencia bien arraigada, tanto a nivel de las ciencias sociales como del conocimiento común, que refiere como problema determinante del despoblamiento de las pequeñas localidades rurales, a la falta de trabajo y que apunta a ésta como causa fundamental y aún exclusiva de la pérdida de habitantes y del envejecimiento de los remanentes. Si bien la investigación que estamos desarrollando corrobora, la contundente presencia de ambos hechos, (A) falta de trabajo y cambios en el mundo laboral y (B) despoblamiento, la determinación de una relación causal unívoca entre ambas variables podría conducir a errores a la hora de proponer soluciones prácticas.

Uno de los errores o falacias lógicas al determinar causas y efectos, es el de suponer, sin prueba o investigación suficiente, que cuando dos hechos se producen en forma más o menos simultánea uno es causa del otro ².

Los cambios demográficos en el Uruguay contemporáneo están bien sintetizados en estudios

2. *Cum hoc, ergo propter hoc*. De este modo si se registra desocupación (A) y despoblamiento (B) se podría establecer que A es causa de B, lo cual podría ser una conclusión prematura puesto que existen por lo menos otras cuatro posibilidades: que B sea la causa de A; que exista un tercer factor desconocido que es la causa tanto de A como de B; que la relación sea tan compleja que ambos hechos, A y B, sean pura coincidencia y, finalmente, que B sea la causa de A y, al mismo tiempo, que A sea causa de B (relación sinérgica donde la interacción entre los fenómenos genera los efectos observados).

específicos como el de Barreto (2011)³ quien se refiere a la trayectoria histórica y la conformación poblacional original y compleja de los múltiples pueblos o caseríos de la campaña. “Hoy estas poblaciones se encuentran muy disminuidas demográficamente, sus efectivos jóvenes emigran hacia centros poblados más importantes, y solo queda en ello una población muy reducida, conformada sobre todo por ancianos. Sin embargo, se desconoce como actuaron en el pasado los procesos micro evolutivos sobre estas poblaciones, las cuales condicionan su presente y su futuro” (Barreto 2011:36).

La población contemporánea de Pueblo Colón, ubicado en el noreste del departamento de Lavalleja, sufrió en la segunda mitad de su existencia como núcleo urbano - periodo que coincide con las pasadas cinco décadas - una notable disminución de la población, con una predominancia neta de mujeres, especialmente de edades medias y altas. Se registra escaso crecimiento vegetativo, marcada envejecimiento e índices que no alcanzan para la renovación poblacional. Los saldos migratorios son negativos y las tasas netas de emigración elevadas, sobre todo como producto de la atracción ejercida por el crecimiento urbanístico de Maldonado y sus alrededores y el “deslizamiento poblacional” sobre el eje de la ruta 8 (hacia el sur: Mariscal, Minas, Montevideo y hacia el norte: José Pedro Varela).

La mortalidad es baja y ocurre principalmente en edades avanzadas, pero las tasas de natalidad y fecundidad se han reducido a más de la mitad respecto a las poblaciones originales. Un alto porcentaje de la prole de cada generación, se pierde por emigración, predominantemente al alcanzar edades reproductivas y aún antes por razones de acceso a la enseñanza secundaria. También se produce un incremento de la consanguinidad con respecto a población histórica, pues hay escasa contribución de pobladores foráneos.

A medida que avanza la investigación aparecen clara y concretamente las complejidades de la transición demográfica y la etnografía pone en cuestión las creencias simplistas acerca de las causas y efectos de estos fenómenos sobre la población. Los cambios demográficos deben comprenderse en un conjunto amplio y variado de pautas socio-culturales (Cavalli-Sforza 1999: 271) y no en una dinámica simplista de relación directa entre “cantidad de puestos de trabajo - aumento de la población”.

Toda la población mundial, aunque en distintas etapas y a ritmos diferentes, estaría adhiriendo a pautas culturales y demográficas que provocan un conjunto de cambios contemplados en el modelo de transición demográfica (Livi-Bacci, Massimo, 1990: 119-143) (Harris 1988: 339-361). Se pasa de un régimen de alta natalidad y alta mortalidad a una fase de baja mortalidad y bajísima natalidad, en la medida en que transcurren procesos de industrialización y urbanización. Si bien se trata de fenómenos muy generales no es difícil percibir su incidencia en términos bien concretos aún a nivel de localidades pequeñas.

Los fenómenos propios de las últimas fases de la transición demográfica, tal como los advierten Stein y Rowe (2003:497 – 502), también se perciben aquí: las mujeres tienen la tercera parte de los hijos que en los orígenes del pueblo, la expectativa de vida ha aumentado grandemente, el papel de las mujeres y de los jóvenes ha sufrido cambios sustanciales, la familia ha dejado de ser la unidad productiva básica, la producción y el consumo de bienes y servicios se ha multiplicado en relación con el de la antigua sociedad agropecuaria y la división del trabajo es mucho más compleja, la educación se ha extendido y el analfabetismo se ha reducido a un mínimo (de hecho

3. La tesis doctoral de Barreto aborda con un enfoque propio de la biodemografía el análisis de una población rural Uruguay, con lo que da a conocer el proceso poblacional de la antigua reducción indígena, Villa Soriano, desde su fundación hasta la actualidad.

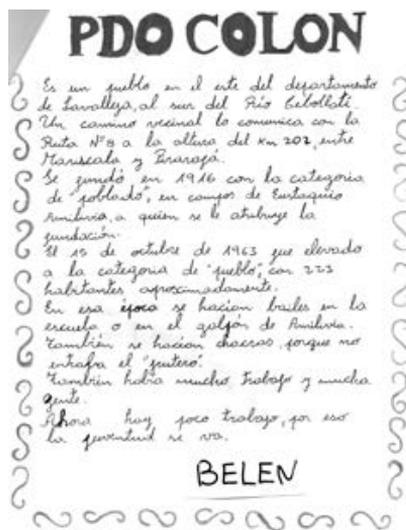
no hemos encontrado analfabetos entre los pobladores ancianos). Pueblo Colón es una localidad más que centenaria pero en el lapso de su existencia como núcleo poblado la velocidad de los viajes y la de las comunicaciones en general se ha incrementado en forma exponencial.

En nuestro país, tomado en su conjunto, el censo de 1963 ya muestra una natalidad en descenso paulatino (pero aún alta si la comparamos con los datos actuales) y un gran retroceso en la mortalidad. El Uruguay de hace medio siglo comenzaba a alcanzar condiciones que permitían que un número mayor de individuos llegase a su edad reproductiva, a causa de mejoras en las condiciones económicas, sanitarias, en la calidad de vida y el consiguiente aumento de sobrevivencia para las cohortes.

Los datos actuales de nuestro país (Pellegrino et al. 2008:11-43; Varela et al. 2008: 35-68), indican que nos encontramos en la etapa más avanzada de transición demográfica caracterizada por una primera fase (censo de 1908) de alta natalidad – alta mortalidad, una segunda fase (censo 1963) de natalidad aún alta y descenso paulatino de la mortalidad, una tercera fase donde comienza un descenso paulatino de la natalidad y continua el marcado descenso de mortalidad (ya en el censo 1963) y una cuarta fase (censo 2004) de muy baja natalidad y muy baja mortalidad. Los datos de natalidad muy baja (censo 2011) insinúan un descenso mayor a futuro y una elevada esperanza de vida, que dejará al país a nivel de los guarismos demográficos de Europa occidental y de los Estados Unidos⁴.

Es preciso establecer que nos encontramos ante una tendencia de gran complejidad que afecta no solamente a las pequeñas localidades, a la población rural o al departamento de Lavalleja⁵ sino al país en su conjunto como parte de un fenómeno que tiene dimensiones universales aunque con ritmos, escalas y características culturales peculiares.

158



Pocho – actualmente jubilado, 75 años – “Ah ... sii... mucha gente... mucha gente... si habria mucha gente... en esos bailes en la escuela ahí era una cosa de locos... un infierno era... pero ahora no hay nadie... quedan algunos los más viejos y algunos pocos gurises... pa mejor habia familias aquí conozco 15 o 16 hijos, una allí... otra acá atrás mio... otra allí... bueno en fin... otra allí tenia once... ahí donde esta esa casa de Saturno... ahí era una cancha de pelota del finado Felipe Ramos y había como once gurises eran todos hijos del viejo... Había mucho gurí... pero si no hay gente... ahora nomás por eso mismo porque no hay gurises cada vez somos menos... cada vez hay menos gente”.

4. Tasas anuales de crecimiento de la población uruguaya en porcentajes (Fuente: INE – Censos 1963, 1975, 1985, 1996, 2004-Fase I y 2011): 1963/1975 = 0,62; 1975/1985 = 0,56; 1985/1996 = 0,64; 1996/2004= 0,32; 2004/2011 = 0,19

5. La población del departamento de Lavalleja disminuyó un 0,49 % su en el periodo intercensal 2004/2011. De los 18 núcleos poblados censados en el departamento, 11 tienen menos de 200 habitantes (Pueblo Colón 180). Asimismo, la pobreza se concentra, significativamente, en los pequeños pueblos del interior. Fuente INE, Censo 2011.

“Había mucho trabajo y mucha gente”

Testimonio escrito por Belén, escolar de sexto año de la Escuela N°14, en Pueblo Colón, setiembre de 2011.

Los pequeños pueblos, más aún los ubicados en las zonas de ganadería extensiva, mantienen a duras penas cierta infraestructura pero se vienen despoblando desde hace más de cincuenta años. Sus pobladores no acceden a la mayoría de los bienes y servicios de los centros urbanos mayores. A su vez, los cambios en el mundo del trabajo parecen tener relación con la variación de las condiciones de empleo, la falta de homogeneidad y el predominio de la informalidad que aparecen como determinantes de la vulnerabilidad de los trabajadores rurales y sus familias, de sus todavía elevados índices de pobreza, a pesar de su fuerte identidad comunitaria y la gama de recursos de estos pobladores para enfrentar los desafíos en materia de salud, educación, vivienda, cultura y recreación.

El trabajo es un valor que permanece a pesar de sus transformaciones. Es un derecho y no solo un deber social. Su valor consiste en que por el dominio y transformación de la naturaleza, el trabajo es una actividad creadora de bienes y servicios sin los cuales no podría asegurarse la vida ni la reproducción de la especie. Facilita la inserción social y permite, por medio de los ingresos salariales, o del seguro o subsidio a los desocupados, las obtenciones de recursos para sobrevivir autónomamente sin depender de la beneficencia o del esfuerzo de otros (Neffa 2003).

Por lo tanto, los cambios en el mundo del trabajo y su instalación como causal en el discurso hegemónico merecen un análisis más detenido, las causas y consecuencias de los fenómenos poblacionales y vitales, la inserción laboral a lo largo de las diferentes etapas del ciclo vital y su transversalidad.

Nuestro tema es la cultura, no la economía ni las finanzas; sin embargo parece evidente que vastas esferas del mundo cultural – los sistemas de signos, las costumbres, las formas estéticas, la velocidad, el tiempo, los objetos que deseamos y aun la materia misma de nuestros anhelos y de nuestros pensamientos- están fuertemente influidos por la dinámica que adquieren los procesos económicos a escala mundial, vehiculizados por los mercados que responden a su vez a acuerdos políticos financieros de orden supranacional, a la articulación de grandes bloques comerciales, a la imposición de signos universales que todos entienden y de sistemas de comunicación instantáneos que llevan al mundo entero al interior de los hogares, proporcionando modalidades de consumo que todo lo atraviesan y desafían la diversidad de lenguajes. (Margulis, Urresti 1999).

A pesar de que los grupos buscan un equilibrio general en su producción y dispositivos efectivos que organizan esas relaciones de trabajo y capital, el aumento de la pobreza extrema y de la marginalidad, muchas veces, se desarrolla en forma paralela al incremento de la productividad de alimentos y a los avances técnicos en salud y servicios, cuando no existe una política social definida para evitarlo (Trincheró 1988). En todo caso, “la mano invisible del mercado” no determina una evolución que asegure automáticamente la socialización de las mejoras.

El acceso diferencial a los recursos adquiere un significado especial cuando se considera desde el punto de vista del proceso productivo, que implica a personas concretas situadas en diferentes relaciones con respecto a los medios de producción. Esta perspectiva crea un modelo que destaca la producción como el proceso fundamental que genera estructuras de la sociedad (Narotzky 2004: 51) pero el trabajo de campo



que venimos realizando está confirmando la pertinencia de las directivas políticas de atención a las situaciones de vulnerabilidad, con enfoques de género, étnico-raciales, de diversidad sexual, discapacidades y segmentaciones territoriales, como forma de promover el desarrollo humano, el ejercicio de la ciudadanía, la integración social, la redistribución y la equidad.

En efecto, dos comprobaciones que se destacan en las primeras etapas de la investigación corroboran lo anterior: por una parte, los testimonios de los ancianos jubilados residentes en el pueblo confirman el impacto benéfico del Plan de Atención Nacional a la

Emergencia Social (PANES 2007), reconocen que para sortear la penuria extrema en que vivían fueron fundamentales las ayudas previstas en el mismo: las canastas de alimentos efectivamente “les salvaron la vida”. Por otra parte, es notorio que la jornada regular de mayor actividad económica, socialización y movimiento en Pueblo Colón se produce, sistemáticamente, con la llegada mensual de los pagadores del Banco de Previsión Social (transacciones, pago de cuentas, intercambio, reuniones y encuentros, comidas colectivas, pequeñas compras, surtidos, renovación de bienes, visitas, etc.).

160 Los cambios en el mundo del trabajo rural

Barrán y Nahum (1993) en *Historia social de las revoluciones de 1897 y 1904*, desarrollan un amplio panorama del Uruguay rural. Sostienen que fue la vida política la que permitió la manifestación de la crisis en la sociedad rural, una crisis que había estado latente desde que el alambramiento de los campos, en el último tercio del siglo XIX, modificó profunda e irreversiblemente la organización del trabajo y arrojó a miles de familias a la desocupación y la indigencia.

Los métodos de trabajo y el régimen de explotación que se daba en las estancias produjeron un proletariado muy peculiar que no encaja en definiciones rígidas. La ganadería extensiva siempre aisló a los peones y el alambramiento y las mejoras técnicas precarizó el trabajo, generó desocupación y desarraigo. Los paisanos ya no encontraban trabajo y pasaron a engrosar los cordones de miseria de ciudades y pueblos o a agruparse en rancheríos o “pueblos de ratas”. Nunca alcanzaron a ser una clase “para sí”, consciente de sus intereses y capaz de concebir una oposición frontal a los terratenientes. “Algunos llegaron a balbucear “aire libre y carne gorda” pero esa misma frase estaba revelando la incapacidad del paisano para elevarse por encima de sus necesidades vitales – impotencia impuesta por el sistema económico – y avizorar, y combatir, las causas reales de su marginalización” (...) La ganadería extensiva, en ningún lugar del mundo, ha producido un proletariado consciente” (Barrán y Nahum: 9).

En las estancias, los peones estaban aislados, en grandes espacios, de modo que la concentración mínima, salvo en cortos periodos zafrales, evitaba que el estanciero se encontrara con su antagonista social en su propio establecimiento. Por su parte los desocupados reunidos en rancheríos, enfrentaban la miseria, la ignorancia y la falta

de inserción en el aparato productivo que les impedía desarrollar consciencia de su situación. Este desclasamiento los ponía en situación de dedicarse a estrategias de supervivencia degradadas, ya sea en forma marginal (abigeato, contrabando, prostitución, bandolerismo, etc.) o en la represión (policías, soldados, etc.). Pero, en todo caso, incapaces de unirse bajo un programa común para enfrentar a la clase que los explotaba y los arrojaba a la indigencia.

Otro pasaje revelador respecto a las características del fenómeno advierte: “en otras naciones, el desarrollo acompasado de la industria urbana y las modificaciones agrícolas o pecuarias, permitieron que hombres desplazados de un sector hallaran fácil acomodo en el otro. Aquí eso no aconteció, consecuencia evidente de nuestro “desarrollo hacia afuera”, de nuestra dependencia” (Barrán y Nahum: 8).

Más de medio siglo después del último levantamiento saravista, Pi y Wettstein (1955) en una extraordinaria obra de juventud dieron cuenta de las condiciones de aquellos rancheríos que seguían siendo tan miserables como los “pueblos de ratas” del siglo XIX. “Es preciso por lo tanto hacer algo y hacerlo pronto, se impone en nombre de los miles de compatriotas que habitan en pueblos de ratas. Y ya que se participa del instinto de la acción, nosotros que tanto gustamos de discutir y de planear, mostremos una vez capaces de ir a la acción y realizar algo, no sea cosa que tengamos, más adelante, que arrepentimos de nosotros mismos, de nuestra apatía, o de nuestra inconsciencia” (Pi y Wettstein:182).

En 1969, las condiciones del trabajo rural, aquel pasado simultáneamente ocultado e idealizado en la creencia común, tampoco había cambiado. Así lo señalan Wettstein y Rudolf (1969:59) al incluir el testimonio de don Marcelino, un paisano de Sacachispas, en el departamento de Paysandú: *“Acá en estos ran-
chitos se vive completamente mal,
uno tiene frío y tiene que taparse
con bolsas y hay que poner trapos
en los agujeros no ve qu'es una in-
justicia eso y pa' mejor yo no puedo*



trabajar. Tengo 67 años y enfermo. Usted que ya sabe, a ver si hace mover la pensión que tristeza le da a uno el estar solo y no tener nada, yo antes con 50 o 60 pesos me daba. Ahora dos galletas valen 5 pesos y 18 cuesta un paquete de tabaco. Yo quisiera verlo, decirle a Gestido qu'estoy rabioso por comer una presa de puchero. Yo voy completamente triste porque estamos arriba'el invierno y se solo tomar mate amargo a lado del fuego nomás”.

Por otra parte, el trabajo es mucho más que la forma de ganarse el “pan con el sudor de la frente”. La construcción del sentido en el trabajo debido al reconocimiento por parte de los demás gratifica al individuo, confirma sus expectativas en cuanto a su realización y da como resultado la edificación de la identidad en el campo social. Lo vivido en el trabajo produce reconocimiento, así como, cuando el acceso al reconocimiento está marcado por la estigmatización, se produce sufrimiento. El individuo necesita la aceptación de un colectivo, su comunidad y el grupo de pares. El trabajo es la herramienta fundamental para este proceso. Naturalmente que el primer objetivo del

trabajador no es ser reconocido personalmente sino por su oficio, por su saber hacer, y que se reconozca todas las dificultades que tiene para llevarlo a cabo plenamente. (Dessors et al. 1998). En esta relación esencial somos lo que hacemos.

Pocho – actualmente jubilado, edad 75 años – *“Alambrador si ... era papá de profesión pero papá se ponía a hacer una cocina de fierro y la hacía... se ponía a hacer un banco lo hacía ... una puerta la hacía... se ponía a hacer un ropero... papá hacía de todo un poco... (yo trabajé) veintitrés años en la intendencia y estuve en una estancia ahí antes de entrar a la intendencia... estuve unos años... y andaba alambrando con papá... Paso de la Laguna, Treinta y tres todo eso... ahí nosotros pasamos 14 años el Puente Olimar... a alambrar a el Paso de la Laguna... en el Olimar Grande a Treinta y Tres ... estábamos hasta un mes sin venir... muy lejos... ahora aquí en la vuelta cada 15 días ... veinte... se venía.. A veces más seguido si había que venir a buscar galleta o algún tabaco... algún mandado ¡ta! ... veníamos pero demás...no, no, dejábamos estar cosa de no estar todos los días en el camino...Tengo 5 hijos... tres varones y dos mujeres... aquella puerta allí es hijo mío... el más chico de los varones aquel es oficial de albañil... tengo otro en la Intendencia que está en Maldonado hace 17 años... el otro es finalista de albañil está en Maldonado también... tengo tres y las gurisas... una está allí, enfrente a casa, casada con el sepulturero y la otra ahí abajo vive... estee... está trabajando allá en la Mariscal... fue a hacer una suplencia y está ahí”.*

162 Cuando hablamos de trabajo no estamos frente a actos espontáneos o de naturaleza biológica sino a gestos que funcionan como un lenguaje, un código subordinado a una construcción social, histórica y cultural. Al estar tan alejados de conductas innatas, los cambios de los modelos operativos corren el riesgo de afectar mecanismos sutiles que los sujetos han construido. (Dessors et al 1998).

Estas son las razones por las cuales los trabajadores se resisten a las transformaciones de sus modos operativos dando buenas razones para apegarse a sus tradiciones, piedra fundamental de la comunicación, comprensión y cooperación del los equipos de trabajo. Las nuevas técnicas, los nuevos trabajos, hacen que el individuo corra el riesgo de no ser reconocido por los otros como uno de los suyos. Al derogar viejos procedimientos se debe romper la cohesión del colectivo hasta instalar costosamente la nueva técnica.



Mendizábal – actualmente jubilado 85 años – *“Ah! era un sacrificio eso.... ¡¡Dios nos libre!!.... y después me puse a tropear... en una estancia ahí en lo de Nascimento... me hablaron para tropear para ser capataz de tropa y fui... estuve 20 años...20 años...asi que si me habré mojado y habré pasado frío”.*

Los trabajadores son los más competentes para reflexionar sobre las razones y motivos para actuar y el sentido de sus conductas individuales en el trabajo. Tradición

y cambio del mundo del trabajo deben pasar por la discusión colectiva como método participativo de las políticas sociales de Estado⁶, siendo los propios actores, en este caso los trabajadores rurales, quienes tienen más posibilidades de generar nuevas normas y valores. Aunque la afirmación de Barrán y Nahum (1993) en el sentido que la ganadería extensiva no genera un proletariado consciente, existe un reconocimiento acerca de la importancia de la ley de ocho horas en el trabajo rural y de la forma en que eran crudamente explotados cuando la misma no existía. Sin embargo esto no implica un grado de sindicalización así sea mínimo⁷.

Desde tiempos históricos la población rural ha sido muy vulnerada en sus derechos pero tanto los actores como la sociedad en general han adherido a un discurso hegemónico que refiere a un tiempo pasado sumamente idealizado: ‘antes había mucho trabajo’ suele confundirse con ‘antes las cosas daban mucho trabajo’, por ejemplo el lavado de ropa a cargo de las mujeres.

María – encargada de un comedor, 65 años – *“Mi padre tropeaba y mi madre nos cuidaba a nosotros... era de las casas nomás... Ah! Teníamos quinta si... una quinta preciosa tenía... si y lavar y eso... lavábamos para afuera... para gente así de afuera y... íbamos al arroyo allá... Los Laureles... a lavar... llevábamos en bolsas las ropas... después las echábamos al latón y las íbamos lavando las traíamos a las casas para tenderlas y que se secan ... si... si y nos agachábamos al lado del agua ahí nomás a lavar y para las estancias si... para las estancias... cerquita nomás las estancias ... la gente la traía a las casas... La lavábamos, la planchábamos y todo y había que planchar con almidón y todo ... alguna ropa siiii... a mí casi siempre me tocaba esa parte de planchar ... a mí me gustaba lavar y planchar pero cocinar no... Ni coser tampoco”.*

163

En el medio rural, el terminar la escuela era el rito de paso a la vida adulta e implicaba, muchas veces, separarse de la familia. A los doce años los “hombrecitos” salían a ganarse el pan con el sudor de la frente y las “mujercitas” ocupaban su lugar en el trabajo doméstico.

La interacción de los individuos nos brinda la dimensión intersubjetiva, la dimensión social de la experiencia y hace que la memoria se torne clave. La representación del pasado es construida como un conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas y por diversos otros. Según parece siempre habrá un intento de presentar una narrativa del pasado hegemónica, legítima, una historia oficial, pero los procesos de memoria nunca son acabados, siempre están abiertos y la memoria es selectiva y se ajusta a nuestras creencias

“La vida doble es la vida en dos partes, el trabajo y la familia, que forman los dos polos de nuestra vida individual y de la vida social. Son inseparables. El ejercicio del trabajo profesional, en el ámbito de la agricultura o del artesanado, es un tipo de caso ejemplar de articulación entre familia y empleo”. (Barrere-Maurisson 1994, p. 134) El trabajo profesional se ejerce en el marco de la familia, de allí la expresión “trabajo familiar”. En las familias de agricultores o de artesanos y, por extensión, en las familias

6. Ley N° 18.441 de 24/12/2008. Jornada Laboral y Régimen de Descansos en el Sector Rural. Asequible en: <http://www.impo.com.uy/trabajorural>

7. Rosemberg, Joel y Ricardo Leiva (2011) El campo después de la ley de ocho horas (entrevista a los directores del video “Los olvidados de la tierra”); emitida en el programa “No toquen nada” por Océano FM, el 10 de abril de 2011 a las 16 y 23. Asequible en: http://www.180.com.uy/articulo/18208_El-campo-despues-de-la-ley-de-ocho-horas.

rurales hay coexistencia y superposición de vínculos familiares y de vínculos con el conjunto del trabajo, el doméstico y el profesional.

Las transformaciones sufridas en las familias, no solamente como resultado de los fenómenos demográficos que hemos señalado antes, y las sucedidas en el mundo del trabajo, se producen en una doble dimensión, de individualización y de recomposición. La individualización tiene lugar en el vínculo del trabajo profesional (las mujeres jóvenes han entrado en el mercado del trabajo) y en el vínculo con la familia (debido a los divorcios, pero es también el caso de las familias mono parentales, frecuentes en el medio rural, y de la vida solitaria). Uno de estos aspectos permite llegar al otro, en particular la inserción de algunas mujeres que les posibilita llevar una vida autónoma.

El segundo fenómeno tiene que ver con la recomposición familiar sobre bases diferentes y con modalidades distintas. Las unidades familiares asocian bajo nuevas formas, procesos de alianza y /o de procreación, a la vez que combinan - en formas novedosas en relación con el pasado reciente - el reparto del trabajo profesional y del trabajo doméstico (por ejemplo, todo se reparte entre ambos cónyuges, o bien uno asume el trabajo doméstico y el otro el trabajo profesional⁸, o bien uno se encarga de todo).

Estas formas de división del trabajo operan diferencialmente según los casos, a la vez, entre los sexos y en el nivel del trabajo, entre los ámbitos profesionales y domésticos. Dicha división incide en la vida familiar y en las modalidades de inserción laboral para hombres y mujeres. Sin embargo, en algunos casos, la división del trabajo no es necesaria como cuando, por ejemplo, una misma persona puede asumir el trabajo profesional y el trabajo doméstico.



El análisis de las formas y organización de la vida familiar podría ser un aporte clave para la mejor comprensión de la incidencia concreta de los fenómenos demográficos así como de las interacciones que generan los cambios en el trabajo rural y las nuevas dinámicas sociotécnicas que operan sobre las pequeñas comunidades como Pueblo Colón.

En la foto anexa puede verse un ejemplo elocuente y muy concreto. Los escolares del anexo de la Escuela N°14 (ubicado en la estancia Rincón del Valle, próxima a Pueblo Colón) están perfectamente familiarizados con un moderno bimotor que los propietarios del establecimiento emplean como el más corriente medio de comunicación.

8. Utilizamos el término "trabajo profesional" en el sentido de trabajo externo generador de ingresos. En Pueblo Colón, en la actualidad, los trabajos de servicios (centro comunitario, policlínica, etc.) y las actividades comerciales, son dirigidas en la mayoría de los casos por mujeres.

Bibliografía

- Barran José y Nahum Benjamín, 1993. *Historia social de las revoluciones de 1897 y 1904*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Barrere-Maurisson, Marie-Agnès, 1999. *La división familiar del trabajo*. Buenos Aires: Lumen.
- Barreto Mesano, Isabel, 2011. *Estudio biodemográfico de la población de Villa Soriano*. Montevideo: Udelar- CSIC.
- Cavalli- Sforza, Luca y Francesco, 1999. *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*. Barcelona: Crítica.
- Dessors, Dominique y Guiho-Bally, Marie-Pierre (compiladoras), 1998. *Organización del trabajo y salud*. Buenos Aires: Lumen.
- Harris, Marvin, 1988. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Livi-Bacci, Massimo, 1990. *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ed. Ariel.
- Margulis Mario, Urresti Marcelo y otros, 1999. *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- Narotzky, Susana, 2004. *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.
- Neffa, Julio C., 2003. *El trabajo Humano. Contribuciones al estudio de un valor que permanece*. Buenos Aires: Lumen Humanitas.
- Pi Hugarte, Renzo y Wettstein, Germán, 1955. *Rasgos actuales de un rancharío uruguayo. El rancharío de Cañas del Tacuarembó en el panorama general de nuestros rancharíos*. Montevideo: Biblioteca de publicaciones oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad,
- Pellegrino, A., Cabella, W., Paredes, M., Pollero, R. y Varela, C., 2008. “De una transición a otra: la dinámica demográfica del Uruguay en el siglo XX”. En: Nahum, B. “*El Uruguay del siglo XX. La sociedad*”: 11-43, Montevideo: Banda Oriental- FCS,
- Rosemberg, Joel y Leiva, Ricardo, 2011. “El campo después de la ley de ocho horas” (entrevista a los directores del video “Los olvidados de la tierra”); Montevideo: Programa “No toquen nada” por Océano FM, el 10 de abril de 2011 a las 16 y 23. Asequible en: http://www.180.com.uy/articulo/18208_El-campo-despues-de-la-ley-de-ocho-horas.
- Stein, Philip L. y Rowe, Bruce M., 2003. *Physical Anthropology*. Nueva York: Mc Graw Hill.
- Trincherro, Victor Hugo, 1998. *Antropología económica. Ficciones y producciones del hombre económico*. Buenos Aires: Eudeba.
- Varela, C. Pollero, R. y Fostik, A., 2008. “La fecundidad: evolución y diferenciales en el comportamiento reproductivo”. En: Varela Petito, C. *Demografía de una sociedad en transición. La población uruguaya a inicios del siglo XXI*: 35-68, Montevideo: Trilce.
- Wettstein, Germán y Rudolf, Juan, 1969. *La sociedad rural*. Montevideo: Ed. Nuestra Tierra (Nº16).



Consumo problemático de pasta base de cocaína

Una aproximación a sus efectos y prácticas

PROBLEMATIC CONSUMPTION OF COCAINE PASTE.
AN APPROACH TO ITS EFFECTS AND PRACTICES.

*Giancarlo Albano, Luisina Castelli,
Emmanuel Martínez*

Equipo de Investigación, FHCE, Montevideo,
en Convenio con OUD

Marcelo Rossal

Coordinador. mrossal@fhuce.edu.uy

167

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 25/03/2013

RESUMEN

El avance de investigación que presentamos es producto de la realización de un estudio en convenio con la OUD (Observatorio Uruguayo de Drogas). En dicho estudio realizamos un acercamiento etnográfico a un universo de 320 consumidores habituales de pasta base de cocaína como asimismo se realizaron 40 entrevistas formales. De dicho estudio se desprenden datos que vendrían a problematizar afirmaciones instaladas en los discursos dominantes. Se intenta mostrar a continuación, someramente, estas problematizaciones.

Palabras clave: Drogas ilícitas, pasta base de cocaína, trayectorias de consumo.

ABSTRACT

This advancement of research is the result of a study in agreement with the OUD (Uruguayan Observatory of Drugs). In this study, we conducted an ethnographic approach to a universe of 320 regular users of cocaine base, and also 40 formal interviews were conducted. This study presents data that would come to problematize assertions installed in dominant discourses. It then attempts to show these problematizations briefly.

Keywords: illicit drugs, cocaine base, trajectories of consumption.

Introducción

La aproximación etnográfica de la que presentamos su avance fue enfocada en las trayectorias de consumo de usuarios de pasta base de cocaína (PBC, sea fumada en pipa o en bazoco) e implicó la realización de 40 entrevistas así como tres meses -septiembre, octubre y noviembre- de observaciones en el Club de Pesca Belvedere. En el contexto de estas observaciones se sostuvieron diálogos de “sala de espera” con personas o grupos de personas que aguardaban ser encuestadas¹; en base a estos diálogos se seleccionaron los 40 entrevistados, cuidando que esta selección contemplara la heterogeneidad étnica, socioeconómica y de capital cultural de la totalidad de los encuestados.

El proceso de investigación etnográfico resultó en un espacio de aprendizaje para los investigadores acerca de la cotidianidad, las moralidades, el vínculo con las facetas represivas y protectoras del Estado, el mundo del trabajo precario y la vida obrera, el trabajo formal e informal, incluso el delictivo de estos usuarios de PBC; en ese marco se hizo posible comprender no sólo modos, frecuencias y dinámicas sobre sus prácticas de consumo sino también aspectos relacionados a las distintas circunstancias sociales en que se desarrollan las trayectorias como usuarios de PBC, los significados que les atribuyen a estas prácticas, las estrategias de obtención de las distintas drogas, la sexualidad y las relaciones de género, las relaciones familiares y los vínculos institucionales que han tenido a lo largo de dichas trayectorias.

En una primera instancia nuestro equipo ha podido constatar tres aspectos que debemos considerar sobre la realidad de estos sujetos:

- Se trata de una población heterogénea
- Sus prácticas de consumo son también heterogéneas
- En un sentido, no se trata de una población “oculta” sino sujetos que han tenido trayectorias atravesadas por vínculos con distintas instituciones del Estado.

De todos modos, las líneas que se presentan en este avance deben considerarse provisionalmente ya que no se ha podido analizar la totalidad de las entrevistas y ponerlas en relación con el conjunto de observaciones.

Inicio del consumo

Tal vez el inicio al consumo sea lo que es más homogéneo entre los consumidores: para diversas sustancias se señala, consistentemente con los estudios previos (Romero, 1999; 2001; Folgar, 2006), a la adolescencia como el momento de los primeros consumos, si bien pueden darse algunas excepciones. De todos modos, se advierte que es diferente la trayectoria del sujeto según la edad que tenía en sus primeros consumos; se puede diferenciar un primer momento en algunos casos anterior a los 12 años, otro en que se inicia el consumo entre los 12 y 15 y otro posterior a los 16. Excepcionalmente algunos sujetos se inician en el consumo en torno a los 25 años e incluso más.

1. Las 40 entrevistas se seleccionaron de una muestra de 320 encuestas realizadas por Equipos Mori en base a la metodología RDS (Respondent – driven sampling), muestra dirigida por los entrevistados. El local elegido está en la zona del Paso Molino. En todo momento se trabajó en coordinación con el grupo de Equipos Mori. Las entrevistas, las observaciones y la redacción de este avance fue una realización colectiva de los cuatro investigadores (Giancarlo Albano, Luisina Castelli, Emmanuel Martínez y Marcelo Rossal), en tanto que la coordinación del estudio corresponde a Marcelo Rossal en colaboración con Héctor Suárez y Jessica Ramírez del OUD. Se agradece muy especialmente a todos los involucrados en la investigación.

El momento inaugural de la trayectoria de consumo ocurre por lo general en circunstancias de reunión con amigos y fuera del ámbito familiar, aunque éste aparece a edades más tempranas cuando el contexto social de los sujetos es de mayor precariedad, donde muchas veces el consumo es una práctica frecuente en el entorno barrial e incluso en la propia familia, y donde no existe una moralidad extendida que lo sancione. Sin embargo en su desarrollo las trayectorias tienden a diversificarse dependiendo del capital social y económico de los sujetos y sus familias; aunque se trate incluso de las mismas sustancias, los *habitus* (Bourdieu, 1997) se configuran de maneras distintas para los distintos sectores sociales.

Otra característica que tiende a cierta homogeneidad entre los sujetos de estudio es que la mayoría se inició en el consumo de drogas con la marihuana y el alcohol, conociendo más adelante otras sustancias como la cocaína o la PBC -dependiendo esto último de la generación a que se haga referencia-. No obstante hay casos en que el consumo se inicia con la PBC sin haber tenido experiencias con otras sustancias. Frecuentemente se señaló también al alcohol como la droga “que siempre está” o como “la que te lleva a todo lo demás”, mientras la marihuana es utilizada con mayor frecuencia cuando se intenta “achicar” o para “bajar” luego de un consumo fuerte de cocaína y/o PBC².

Si bien se aspira a que los datos generados por la encuesta aporten información estadística al respecto, a partir de nuestras entrevistas se puede vislumbrar trayectorias distintas iniciadas en un momento distinto del desarrollo del sujeto. Asimismo se puede apreciar que el inicio del consumo en estos distintos momentos estaría asociado a determinadas circunstancias económicas y sociales, al contexto familiar, barrial, educativo.

Algunos fragmentos de entrevistas ilustran los inicios del consumo en diferentes momentos de la adolescencia e incluso durante la juventud:

(Javier, 37 años)

L- Bueno, Javier ¿te acordás cuáles fueron las primeras drogas que empezaste a probar?

J- *Sí me acuerdo, tenía... ocho años, mirá lo que te cuento, ocho años y... me daban mis hermanos mayores marihuana y yo iba a la escuela, entonces pasaba durmiendo en la escuela o vomitaba o me dormía... me pasaban cosas*

L- Por fumar marihuana

J- *¡Claro!, yo tenía ocho años, iba a primer año de clase, entonces un día llamaron a mi padre, que era muy conocido mi padre, el Moneda, aparece mi padre y yo de ahí me enfermo en la escuela y me lleva al hospital y resulta que por ese consumo yo estuve internado casi dos años...*

(Darío, 27 años)

D- *A los 12 eh... ta, iba para el brazo, porque ta, a los 9 ya consumía por la nariz. Y a los 12, como andaba con gente más grande, mucho mayor que yo, eh, ellos andaban con esa y ta, los veía como viajaban y yo tomaba por la nariz y decía, “pa, pero yo no viajo así”. Y allá le encajé, hasta los 14. Dos años estuve pinchándome, y he llegado a pincharme hasta en el talón para que mi vieja no se percate de que...*

2. De todos modos, muchas veces se consume PBC junto con alcohol y, generalmente en otros contextos, cigarrillos de marihuana con PBC (bazoco) o tabaco con PBC (tabazoco).

porque si le das mucho al brazo te queda el cayo. Entonces te pinchás abajo, en el talón. Y ta, no te ve nadie en el talón, porque en el talón no te... no te miran, ¿viste?

G- *A ver, ¿pero vos arrancaste a los 9 años?*

D- *A los 9 años arranqué consumiendo merca*

[Lara, 40 años]

L- *Yo empecé tarde a fumar marihuana, empecé a fumar a eso de los veinticuatro, veinticinco años por... estuve muy protegida en realidad porque empecé a militar en la Juventud Comunista a los ((doce años)) entonces revolución con droga no va bien... entonces estuve protegida hasta eso de los veinticinco y por un conflicto familiar... creo que me debilité, no sé si socialmente o psicológicamente, no sé, no recuerdo bien... sé que empecé a fumar marihuana, y me gustaba mucho fumar marihuana*

En relación al inicio al consumo de PBC se señala a la primera década del siglo XXI como momento de su aparición (Folgar, 2006; Garibotto et al, 2006), seguido de la rápida adicción a la misma por parte de muchos usuarios de otras drogas, suplantándolas, con mayor o menor celeridad, así como a otras formas de consumo de derivados de la hoja de coca; minoritariamente, también se iniciaron al consumo de PBC personas que no consumían otras drogas.

(Pablo, 40 años)

P- *Eso fueron... se va dando en la calle, viste que hay un grupito por acá, formamos grandes grupos, ese tiempo fue por el 2001, perdón, 2002 que me vine de allá, 2003, ee... 2005... y ya después ya paré, ahí cuando ya estaba re latoso de verdad, me había puesto latero, latero firme, lo único que quería era pasta base y para bajar algún psicofármaco o marihuana y ahí fue medio complejo en el sentido de... de que ya había perdido el rumbo, definitivamente había perdido el rumbo, ya no me interesaba, cuando me dan otro tiro más ahí me pegan*

170

Familia, amistades, sistema educativo

Ya desde los primeros accesos al consumo de sustancias la familia, las amistades y el sistema educativo (o instituciones de protección a la infancia) están presentes de distintas formas, pero también en el despliegue del consumo y el acceso posterior a la PBC, la familia y las amistades y, ya no, el sistema educativo, aparecen relacionados. A medida que el consumo de vuelve un hábito cotidiano cambian aceleradamente los vínculos con la familia y el grupo de amigos³, y cuando hay trabajo, éste acaba perdiéndose finalmente y aparecen vínculos esporádicos con el mundo del trabajo informal y/o las actividades ilícitas, la familia, las amistades y las instituciones de protección social o sanitaria. Asimismo, las relaciones de contención -afectivas e institucionales- se ven dificultadas por la movilidad en la que los sujetos desarrollan en sus estrategias de supervivencia, pasando de uno a otro barrio.

3. Similares circunstancias detectó Romero (1999; 2001) para el caso de consumidores de cocaína inyectada. El uso de cocaína inyectada actualmente es muy marginal y ha sido sustituido progresivamente, por la cocaína cocinada primero y la pasta base de cocaína después. Como en otras partes, las cocaínas fumables sustituyeron a las inyectables. Bourgois (2004) describe, para el caso norteamericano, estos procesos de sustitución de drogas.

Generalmente son las mujeres las que mantienen durante mayor tiempo la residencia o las visitas frecuentes con su familia de origen, siendo éste mediado fundamentalmente por el cuidado de sus hijos. No sucede de igual modo con los varones quienes llegan a vivir en situación de calle más rápidamente. En gran medida son las familias -las abuelas principalmente⁴- las que se encargan del cuidado de los hijos de los y las consumidoras, pero son estas últimas las que visitan a su familia con mayor frecuencia manteniendo incluso una semi-residencia. Esto les permite mantener relativamente ciertos cuidados, en la higiene y la alimentación por ejemplo, pero también los vínculos afectivos, mientras los varones viéndose interpelados por la *moralidad del proveedor* (Fraiman y Rossal, 2009), al referirse a la familia hablan de “su mujer y sus hijos”, no tanto de su familia de origen, y a aquella se acercan cuando obtienen algún dinero; pero en ello es fundamental el factor edad y su relación con la clase⁵.

Veamos el caso de una pareja que desarrollaron prácticamente juntos su trayectoria de consumo:

(Alicia, 33 años)

A- *El bebé... el bebé tuvo la suerte que pobrecito es... era el único nieto, el único sobrino, el único todo, el primero de todo, entonces no le faltaba nada, gracias a Dios, alquilábamos a dos cuadras de la casa de mamá, entonces yo iba y venía, lo llevaba, lo dejaba, me quedaba consumiendo con él... nunca quise... .. siempre me sentí como muy culpable [con el bebé, por el consumo]*

L- ¿Y ahí tu familia ya sabía o se habían dado cuenta que ustedes habían empezado a consumir pasta base o no?

A- *No, fue después cuando ya terminamos en... fue a lo último, que ya quedamos en la calle y bueno...*

L- ¿Hace cuánto entonces que ustedes fuman pasta base más o menos?

A- *Aah... .. dos años*

L- Dos años, de los cuales más o menos uno hace que están en la calle

A- *Sí, uno que estamos en la calle*

Las relaciones de amistad son un punto delicado. Todos entienden que en el mundo del consumo no hay amigos sino “conocidos”. La figura del amigo aparece asociada a la vida anterior al momento de iniciarse en el consumo de las “drogas duras”, princi-

4. Para el caso de las mujeres podríamos hablar de una moralidad del cuidado, una suerte de homología inversa de la moralidad de provisión, básicamente masculina, aunque en la práctica sean muchas veces las mujeres tanto las que cuidan como las que proveen. Desde otro lugar teórico, Benhabib (1992) desarrolla un recorrido sobre las concepciones feministas acerca del cuidado y la discusión de una ética del cuidado en relación a los criterios universalistas de la ética (Ver también Fascioli, 2010:43). Evidentemente, tomamos una concepción de moralidad que responde a un momento histórico y cultural particular, aunque éste trascienda largamente las fronteras nacionales y de nuestra historia reciente y hunda sus raíces en las formas que ha asumido la dominación masculina en las sociedades mediterráneas (Bourdieu, 2003). De todos modos, estas moralidades están en tensión y su relación con las prácticas es compleja, generándose acelerados cambios en el momento actual, algunos de estos cambios en la concepción moral de las mujeres usuarias de PBC se visualizarán con mayor detalle en el informe final de presente investigación.

5. Aquí deberíamos relacionar la edad de inicio al consumo (inicio de un tipo de práctica juvenil) y las diferencias, difícilmente perceptibles a la distancia, entre no terminar la escuela, hacer uno o dos años de liceo y haber llegado a cumplir el ciclo básico. Estas diferencias de alcance del sistema educativo configuran diferencias fundamentales en las trayectorias de los sujetos más vulnerables y se relacionarían a las prácticas de cuidado y moralidades de las familias de origen. (Fraiman y Rossal, 2011).

palmente la pasta base. El consumo de marihuana sí aparece asociada al compartir, al pasar tiempo con amigos, pero con el consumo de PBC sucedería lo opuesto: predominaría la desconfianza, el desinterés por el otro y la alianza oportunista cuando se está en busca de los recursos para comprar luego la sustancia. La manera en que se dan las relaciones con otros sujetos, también consumidores, tiene que ver con la percepción de los riesgos, como más adelante se muestra. Sin embargo, no dejan de haber formas de solidaridad, generalmente en todo aquello que excede a la PBC; especialmente cuando algún usuario quiere dejar de consumir.

De tal forma, es de destacar que los sujetos hacen referencia a que estando en situación de consumo permanente -todos o casi todos los días- su red social está conformada fundamentalmente por consumidores, primando en esta dinámica una necesidad de cercanía con los proveedores y de la sustancia y los barrios en cuyos contextos el consumo está ampliamente extendido.

Varios de estos aspectos aparecen ilustrados en la siguiente observación con una muchacha:

Katherine iba expresando cosas sobre su vida y se reprochaba a si misma los errores, *“arruiné todo, estoy atrapada en esta mierda”* repitió varias veces, tapándose la cara o echándose rendida hacia atrás en la silla. El dinero que obtiene día a día es teniendo relaciones sexuales; *“en esta semana creo que fue cuando más sexo tuve con desconocidos”* dijo, *“¿sabés lo que es ir a pararte ahí para hacer una moneda?, porque si dijeras que es para comida para mis hijos, para un pan, pero no estoy trabajando para mis hijos, no estoy haciendo nada por ellos ¡me prostituyo por un chasqui!”* expresa casi gritando y dirigiéndome la mirada. Sostengo su mirada pero no tengo palabras para contestarle, y sigue diciendo *“lo que hago no es trabajar, eso es una mentira, es la rosquita en la cabeza que me hago yo, pero si sé que no es así. Hace un año que salí de la cárcel y no he hecho nada, no se qué hacer, a los lugares donde he ido a tratarme me he escapado siempre”*.

172 Pero ello no obsta a que se tenga conciencia del riesgo y la necesidad de cuidado, tanto propia como de otros, incluso aleccionando a otros más jóvenes con su discurso y con el cuerpo, con su cuerpo “arruinado”, como narra Hugo (25 años):

H- *La otra vuelta estaban en el liceo fumando, había unos pibes fumando un faso y voy y me acerco y les pido una pitada, allá en un liceo por Pocitos, me acerco así y me preguntan qué fumaba, me entraron a cuestionar los pibes ¿viste?, unos pibitos eran, del liceo ahí, corte mi edad cuando yo empecé y ahí le entré... los miré así, bien de hermano corte... y les entré a hablar, les digo mirá ¿viste cómo estoy yo así?, bien seco así bien pum, arruinado, ando fisurado, vivo en la calle, duermo en la calle, no tengo familia, no tengo nada, perdí todo, no tengo una gata, ¿sabés hace cuánto no tengo una mujer?... ¿sabés por qué ganas todo esto?, esto es lo que te trae hacer así con una pipa y darle fuego así, después que le diste el fuego, fuiste, le digo, así que cuando vos tengas una pipa adelante tuyo y la tengas ahí; les hablaba viste, le digo ¡no la toqués, pasá!, le digo, si decís pasá sos un súper héroe... me miraban así como diciendo, porque claro, gurises muy bien vestidos, de Nike todo... sus novias y esas cosas, le decía ¿viste todo lo que tenés ahora, viste tu familia, tu cuarto, tu cama, tus pum?, bueno en unos meses no lo vas a tener más le digo, el día que vos levantés esa pipa y la toques... lo perdés todo*

(Francisco, 29 años)

L- ¿Vos ahí estabas solo con tu abuela viviendo?

F- *No, vivía con mi abuela y dos tías mías... ta, falleció mi abuela y mis tías no se querían hacer responsables de mi, veían que yo me andaba drogando, robando y dijeron que no que me llevara y que se hiciera cargo de mi, me fui para Piedras Blancas, eso fue lo peor que me pudo pasar porque... estaba acostumbrado acá a un barrio relativamente tranquilo, que había ladrones como en todos lados pero... no era cosa, me fui pa Piedras Blancas zona roja... imaginate, a mi que no me gustaba ya me empecé a meter caño, todo, ya era un peligro*

(César, 28)

E- Sí, y a tu vieja, tus hermanos los ves ahora o?

C- *Sí pero también hay una cierta distancia, hasta ahí nomás*

E- Hasta ahí nomás

C- *Mis hermanos no me quieren ni ver. Hay uno de ellos que está todo bien, el que me sigue a mí, tiene 22 años, toma merca y todo, está medio perdido también*

E- ¿Está medio perdido también?

C- *Sí sí, toma merca. Es el único que más o menos me defiende ahí, el mayor no me quiere ni ver, no me puede ni ver, y después el otro, el otro más chico, me ve y tá, se esconde, piensa que le voy a robar, tiene 14, 16 años, ese estudia, tiene una pensión él porque nació con un problema, es sordomudo, y tiene implante, puede escuchar y hablar todo lo más bien, y le dieron una pensión a los 5 años. Y también, le he robado un montón de cosas, ropas, championes, camperas, y ya me ve y como que tiene miedo, un miedo bárbaro así, no que le vaya a hacer algo, sino a que le robe de vuelta*

173

Dinámicas de consumo. El pegue⁶

Existen distintos momentos en sus trayectorias en que el pegue se experimenta de modos distintos, ya se trate del consumo de marihuana, cocaína o PBC que son las tres sustancias utilizadas con mayor frecuencia además del alcohol, aunque al hablar del pegue por lo general se hace referencia a aquellas y no a ésta última. El pegue en el momento de los primeros consumos se presenta de un modo revelador, según contaron los sujetos, si bien en ciertas ocasiones consideran que “no pegó”, no sintieron los efectos o incluso que no les gustó la primera vez, no obstante lo cual continuaron haciéndolo. A medida que el consumo de nuevas sustancias se convierte en un hábito más frecuente e incluso cotidiano la percepción del pegue no es igual, necesitándose mayores dosis para lograr los mismos efectos que al comienzo, aspecto que resulta especialmente notorio en relación a la PBC. Pero incluso el significado que se le atribuye a la sustancia va cambiando.

Veámoslo en sus propios relatos:

(Francisco, 29 años)

F- *Ya a raíz de la cocaína fue que conocí la pasta base, porque qué pasa, había una boca, una boca equis ahí en Garzón que venía merca y ta y un día fui a comprar y me dice no merca no tengo, lo que tengo es esto... y ta, y le pregunté cómo era, me explicó ahí y ahí empecé, y me gustó mucho más*

6. Efecto, deseado o no, del consumo de una sustancia psicoactiva en jerga rioplatense.

L- ¿Es mejor la pasta base te parece?

F- *Si es buena ¿no?, porque... si te la cortan claro que no, lo que tiene la merca cocinada a la pasta base es que... vos al cocinar la merca lo que hacés es que le sacás el corte, queda pura ¿sacás?, al cocinarla le sacás todo lo que es el corte, entonces queda pura por eso la fumás, la pasta ya viene así vamos a decir preparada, también tiene un par de basuras más, dicen que le meten veneno para ratas y no se cuántas...*

L- Pero en cuanto al pegue la pasta base... ¿te hizo sentir algo diferente que la cocinada?

F- *No, el gusto de repente, pero en sí era lo mismo*

(Hugo, 25 años)

L- Y entonces probás pasta base ¿y cómo fue probar base base?, no cocinada

H- *Claro cuando la probé yo me... ¡ésta es mi droga dije yo! ¡la concha de la lora!*

L- ¿Sí?

H- *A lo primero decía eso, la droga más rica*

L- ¿Y por qué te gustó?

H- *Porque me pegaba, porque me dejaba duro... los sentidos y estaba eléctrico y... y veía que con eso sí, tenía ganas de seguir fumando*

Consumo actual, frecuencia, circunstancias de la vida personal

Los sujetos del estudio se encuentran en situaciones diversas en relación a su consumo actual, aunque son excepción los usuarios de PBC que reivindican el consumo de la PBC. Como vimos, en la mayor parte de los casos se exalta el “pegue”, pero no sus efectos psicológicos y sociales.

En cuanto a las pautas de cuidado, más allá del conocimiento que se tenga de las mismas o de lo eficaces que estas sean, se ejercerán o no en función de distintas circunstancias marcadas por una cotidianeidad precaria, en riesgo y con un discurso cargado de afectividad. Si “me reencuentro con mi familia”; “por mis hijos”; “por mi madre”. A veces tener un trabajo no es visto como algo que provee para cubrir necesidades materiales sino afectivas; aunque este dualismo entre lo material y lo afectivo es una falsa oposición bastante fácil de desmontar.

Obtener recursos para el consumo es una necesidad cotidiana y cada día es diferente al anterior, lo que permanece es el deseo de consumir PBC en tensión con la necesidad de achicar el consumo o, incluso, “cambiar de vida”. También hay formas de consumo de PBC menos riesgosas, con un “pegue” distinto y una vida menos precaria, como en el caso del bazoco.

El riesgo es afectivo y material. Sufrir violencias y el riesgo de seguirlas sufriendo, la cárcel, la “boca”, cometer delitos, vivir en la calle, recibir tiros, puñaladas y violencias domésticas. Todos nuestros entrevistados han pasado por alguna(s) de estas violencias.

De igual forma, los dispositivos de rehabilitación son materiales y afectivos: las “canicas”⁷ que se recetan y consumen, el hecho de alimentarse bien y dormir en una buena cama (inequívocamente materiales) se aúnan al trabajo psicológico o religioso de dialogar con un experto (sea un “ex-adicto”, un profesional o un agente religioso) y compartir la vida con sujetos a los que el propio dispositivo convierte en iguales y

7. Bolas. Medicamentos en forma de pastillas.

con los que se realizan trabajos, lecturas de la Biblia o grupos de discusión. De todas formas, no todos los sujetos son capturados lo suficiente por estos dispositivos y “salen” de ellos de distintas formas, con diferentes visiones e “incorporaciones” *-habitus* y *embodiment* (Csordas, 1990) producto de su paso por estos verdaderos experimentos sociales, no siempre “totales”⁸.

[Darío, 27 años]

G- ¿Se consigue ahí, al toque?

D- *Si no la tenés te la dan, y si no te la dan la vas a ir a manguear. Y como cuando tenés la plata de repente vas y se la dejás, ta, le decís “No tengo bo”, “Tomá, va pahí”, entendés. Entonces, yo que sé, es algo que... por eso te digo, es como un plato de comida, más cuando fumás, y más cuando estás ahí, que ya te conocen todos y saben que fumás. Entonces ta, de repente te ven que vas caminando mirando pa'l piso, con una chance de encontrarte algo ¿entendés? [...]*

Expectativas de futuro

De un modo u otro, casi todos nuestros entrevistados plantean la necesidad o el deseo de “rehabilitarse”, “dejar de consumir”, “achicar el consumo”, etc. Sin embargo, en las distintas trayectorias aparecen, por caso, intentos de abandonar el consumo, dispositivos de rehabilitación de distintos tipos, momentos de privación de libertad; viajes a otros lugares; en muchos de estos casos también se narra el abandono de todo consumo de estimulantes o su sustitución por fármacos legales u otras drogas; luego de estos momentos de abandono del consumo de PBC, éste reaparece, signado generalmente por un quiebre emocional: un problema familiar, la pérdida de una pareja, etc.

175

[Claudio, 37 años]

C- *Naa, perspectivas para mi es que tengo que dejarla, entendés, que tiene que ocurrir algo, no sé, conseguirme una familia, conseguirme una nueva mujer, conseguirme un hijo, tratar de sacarme documentos, sacarme una documentación... Que tengo que dejar, eso es mi perspectiva, y que lo quiero, no te miento, ¿entendés? De aquí al futuro, porque contando mi vida, mi día a día, contando mis años, yo sé que tengo 37 años, se me termina, estoy llegando a la vejez y... está difícil. [...]* Ta, quiero volver a la tierra, al mundo, vamos a decir así, no quiero mutar más, quiero tener algo. No se si va a ser en este año o en el otro, si seguiré o no seguiré, pero mi manera de pensar, en mi mente, quiero tener algo, me entendés, ese es mi futuro: volver de vuelta a ser una persona normal. Quiero hacerlo.

Conclusiones preliminares

En el avance se presentan algunas conclusiones muy preliminares que deberán seguirse evaluando a la medida que avanza el proceso de análisis del material recogido en el terreno.

8. Se alude a Goffman (1970) y su conocida noción de institución total. Los usuarios de PBC que contactamos han pasado por distintas experiencias de rehabilitación, incluso por instituciones penales: instituciones más o menos totales, pero siempre campos sociales (en el sentido de Bourdieu), más o menos “aparatazados”, esto es, *locus* sociales que procuran hallarse al margen de la historia.

De todas formas pueden delinearse algunos avances bastante firmes: (i) El inicio al consumo de sustancias más o menos temprano (entre antes de 12 años y más de 16) es un fuerte marcador de vulnerabilidad de la familia de origen, las prácticas de cuidado y las moralidades en relación a la niñez, la adolescencia y la educación formal; (ii) el inicio del consumo de la PBC, consistentemente con lo visto en otros estudios (Garibotto et al, 2006) se inicia en el 2002, sin embargo, dicho inicio fue precedido por el uso de “merca cocinada”, promocionada por algunas bocas de venta desde finales de los años 90; (iii) El consumo de PBC vino a sustituir otros consumos muy problemáticos, como es el caso de la cocaína inyectable que hoy subsiste como una práctica muy peculiar y marginal; (iv) los consumidores son heterogéneos, como lo son las clases populares uruguayas: unos tienen su origen en barrios obreros, otros provienen de las clases medias bajas, otros pasaron su niñez en un asentamiento o en estrategias de calle; (v) los procesos de rehabilitación siempre tienen contramarchas propias a la precariedad signada en las trayectorias de estos sujetos, como contraparte positiva, entre las expectativas de futuro se enuncia generalmente la voluntad de dejar de consumir y cambiar de vida.

Bibliografía

176

- Bourdieu, P., 1997. *Razones prácticas*. Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P., 2003. *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- Bourgois, Ph., 2004. “Crack-cocaína y economía política del sufrimiento social en Norteamérica”. *Humanitas*, 5, 95-103.
- Benhabib, S., 1992. “Una revisión sobre el debate de las mujeres y la teoría moral”, en: *Isogoría*, 6.
- Csordas, T.J., 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, en: *Ethos*, 18/1.
- Fascioli, A., 2010. “Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan”, en: *Actio*, 12.
- Folgar, L., 2006. “De lata y lateros: usuarios de PBC y sus mundos de sentido”, en: Romero, Sonia (Ed.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2006*, Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Fraiman, R. y Rossal, M., 2009. *Si tocás pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo*, AECID/PNUD/MI, Montevideo.
- _____. 2011. *De calles, tranca y botones. Una etnografía sobre pobreza, violencia y solidaridad urbana*. BID/MI, Montevideo.
- Garibotto, G. et al, 2006. “Mercado de Pasta Base de Cocaína en Uruguay. Complejidad y prospectiva”. En: <http://www.tni.org/sites/www.tni.org/archives/docs/200702282203566165.pdf>
- Goffman, I., 1970. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Romero, S., 1999. “Perfil sociocultural y Motivaciones para el Consumo de Drogas”, en: *Observatorio Uruguayo de Drogas*. Junta Nacional de Drogas, Programa FAS-Salud/OPP/BID. Uruguay.
- _____. 2001. “Constataciones antropológicas en población de usuarios de drogas inyectables”, en: *IDES, Sida y drogas. Investigación y dilemas en la construcción de la agenda pública*, IDES, Programa Nacional de SIDA, MSP, Montevideo.



Ser joven en un Hogar de amparo: trayectorias estigmatizadas y continuos de violencia

**BEING YOUNG IN A SHELTER HOME:
STIGMATIZED PATHS IN A CONTINUUM OF VIOLENCE**

Emmanuel Martínez

Estudiante avanzado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, opción Antropología Social, FHCE.
ejm79ejm@hotmail.com

177

Entrega: 29/12/12 – Aprobado: 25/03/13

RESUMEN

A partir del trabajo etnográfico realizado en un hogar de amparo de adolescentes perteneciente a INAU en una ciudad del interior del país¹, para el Taller II de Especialización en Antropología Social de la Licenciatura en Antropología (FHCE-UdelaR), se plantea aquí un acercamiento a las trayectorias institucionales de algunos de los jóvenes allí albergados. Las dinámicas propias de las políticas públicas aplicadas y de las instituciones que las llevan adelante, son un elemento central en la construcción (y reproducción) de trayectorias de *sujetos de Estado*, marcadas por la superposición de varias asociaciones en torno a la imagen de *joven* y que presentan un claro continuo de violencia dentro y fuera de este Hogar de amparo.

Palabras clave: hogar de amparo, juventudes, continuos de violencia.

ABSTRACT

From ethnographic fieldwork done in a shelter care center for adolescents, which belongs to INAU, in a city of the country, this poses an approach to the institutional trajectories of some of the youth housed there. The dynamics of public policies implemented and the institutions

1. Los nombres de jóvenes y funcionarios, así como lugares identificables, han sido modificados o suprimidos para preservar el anonimato, condición bajo la cual se habilitó por parte de la institución este trabajo.

that carry on, are central to the construction (and reproduction) of subjects of state trajectories, marked by the superposition of several partnerships around the image of young presenting a clear continuum of violence inside and outside the shelter care center.

Keys Words: shelter care center, youth, continuum of violence

Observaciones generales

Durante el trabajo de campo, observé la rutina propia de la institución y la interacción de los jóvenes entre sí y con los funcionarios y autoridades, así como también las actividades de los internos fuera de la institución. Busqué conocer las redes de relaciones sociales que poseen dentro y fuera del Hogar, y el papel que cumplen las mismas frente a las salidas y los egresos. Realicé entrevistas etnográficas con internos y funcionarios, entendidas éstas como entrevistas reflexivas, sin preguntas estandarizadas pero sí con una serie de temas sobre los que abundar (Hammersley y Atkinson, 1994:128).

Con esta metodología no se persigue corroborar o falsear hipótesis formuladas de antemano, sino que se busca que el trabajo de campo vaya en paralelo a la teoría, de manera que la experiencia etnográfica formule nuevos problemas, y estos problemas a su vez conduzcan a la búsqueda de nuevas informaciones (Both, 1976:34). Esto lleva a realizar un “ida-e-volta” entre la práctica etnográfica y la teoría, ya que ésta “vai levar a ver mais e mais longe” (Winkin, 1998:135).

Un tercer elemento que debe acompañar a la observación de campo y a la teoría, es el análisis de orden más estructural, en este caso relacionado, a nivel más amplio, con el desarrollo de políticas sociales por parte de los Estados nacionales en general y de Uruguay en particular; para luego entrar más específicamente en las instituciones en donde estas políticas se ejecutan y en los hogares de atención 24 horas. Tal como lo hace Wacquant, se puede expresar que la etnografía permite que “la observación de campo, el análisis estructural y la construcción teórica puedan avanzar de acuerdo y se refuercen mutuamente” (Wacquant, 2007:22).

En este trabajo se buscó el cruce de estos tres niveles: la observación realizada en el campo, los aspectos teóricos manejados y el análisis institucional efectuado a través del relevamiento documental y la observación de condicionantes macroestructurales.

El amparo en Uruguay

Existe una red de hogares en todo el país con el fin de atender y tutelar a los niños y adolescentes desamparados, algunos de ellos completamente estatales, y otros en convenio con diferentes organizaciones sociales. Este tipo de hogares se diferencia de aquellos para menores infractores, ya que en ellos se interna a los jóvenes por desamparo y no por actos delictivos (aunque bajo determinadas circunstancias puede haber excepciones a esto).

Los casos donde el Estado debe ejercer la tutela sobre un niño o joven están estipulados en el Código de la Niñez y Adolescencia del Uruguay, Ley N° 17.823 (principalmente en los Artículos N° 22, 68, 77 y los comprendidos en el Capítulo XI, del 117 al 124). De allí se puede desprender que el término “desamparado” no refiere únicamente a los niños y jóvenes que carecen de sus padres o responsables por algún motivo, sino también cuando estos últimos son considerados incapaces para ejercer la tutela de sus hijos y se considera que los jóvenes se encuentran “en riesgo”. Por lo

que se puede apreciar a través de algunos documentos, parece ser que, por lo menos desde hace unos cuantos años, las causales de ingreso que a priori se vincularían con un desamparo en su sentido más estricto (“fallecimiento de los padres”, “enfermedad de los padres” y “expósitos”) representan en conjunto cifras poco significativas frente a ítems tales como “núcleo familiar en riesgo”, “factores de orden económico”, “malos tratos”, etc. (INAME y UNICEF, 1995). Todos los jóvenes del Hogar Mixto, más allá de las particularidades de cada caso, entrarían dentro del segundo grupo de causales de ingreso.

Las políticas llevadas adelante por el Estado a lo largo de la historia reflejan una preocupación por la solución de los “desvíos” que se observaran en la sociedad, atendiéndose a través de los mismos organismos (y por ende relacionando) a la “infancia peligrosa” y a la “infancia en peligro”. Desde principios del siglo pasado el enfoque sobre el problema de la minoridad vinculó la delincuencia con el abandono, “la infancia peligrosa y la infancia en peligro”; se produce así la “consagración jurídica de la indiscriminación entre el niño abandonado y el niño infractor” (Leopold, 2002:45). Esto se ve reflejado en los diferentes discursos sobre el tema en la época; Morás afirma:

“Las referencias al abandono y una sutil o inmediata referencia a la situación de delincuencia, es un aspecto insistentemente manejado por distintos actores de la época. Del análisis de medios de comunicación, actores sociales y políticos, y aún instituciones de gobierno y decretos es posible encontrar una asimilación de ambos conceptos.” (Morás, 1992:42)

Si bien los nuevos paradigmas establecidos por la Convención de los Derechos del Niño (1989) y recogidas a nivel nacional en el Código de la Niñez y Adolescencia del Uruguay (2004), buscan eliminar el concepto de “menor” y sus implicancias, la judicialización de todos los procesos y su atención a través de los mismos mecanismos, en muchas ocasiones atenta contra la desvinculación entre “delincuencia” y “amparo”. En este caso en particular, las trayectorias concretas de los jóvenes numerosas veces confunde ambas dimensiones, de tal forma que algunos internos han pasado por numerosas instancias de “amparo” y “medidas” alternadas a lo largo del tiempo.

En cuanto al concepto de juventud, el INAU parte de categorizaciones meramente etarias. Así, el adolescente será aquél comprendido dentro de las edades de 13 a 18 años. En cambio, puede resultar más útil pensarla en términos de *moratoria*, “un espacio de posibilidades abierto a ciertos sectores sociales”; esta noción de moratoria incluye aspectos relativos a las desigualdades sociales (Margulis y Urresti, 2008:15). La moratoria normatizada por parte del Estado que decreta el egreso obligatorio a la mayoría (los dieciocho años) establece una diferencia notoria con la moratoria social que se da, por lo menos, en algunos sectores de la sociedad, donde ésta se extiende mucho más en el tiempo.

Características del Hogar de adolescentes

Este Hogar se encuentra ubicado dentro de la ciudad, a escasas cuadras del Centro. Debido a la constante baja del número de albergados en esta modalidad (como consecuencia de la política institucional perseguida por INAU de buscar alternativas a la internación) y a dificultades concretas en uno de ellos, hace ya varios años que se unificaron los hogares de varones y niñas en un único centro mixto. Al momento de la observación etnográfica, la población rondaba los diez jóvenes, pero los intentos

de inserción a sus familias por parte de los técnicos (intentos materializados a través de las “licencias”) y los diferentes recorridos por otras instituciones (internaciones psiquiátricas, por consumo de sustancias psicoactivas o por infracciones) hace que el número de jóvenes varíe continuamente. Aún cuando no se encuentren en el Hogar, por ejemplo estando de “licencia” en casa de familiares, estos jóvenes son responsabilidad de INAU hasta que se efectivice el egreso. Este egreso se puede producir ya sea por cumplir la mayoría de edad o por traspaso de la potestad (vía judicial), hacia algún adulto del entorno familiar que se haga cargo o hacia una “*familia amiga y solidaria*” mediante el programa de “Acogimiento Familiar” de INAU.

Dentro del personal institucional, encontramos en el centro un director, educadores (unos diez) dos maestras y auxiliares de servicio (limpiadora y cocinera). Se suman otros funcionarios departamentales de INAU no exclusivos del Hogar: una trabajadora social, una psicóloga, un médico pediatra, una psiquiatra infantil y una enfermera.

La casa donde funciona el Hogar, una construcción algo antigua, posee tres cuartos, baño para jóvenes y otro para los funcionarios, cocina, despensa, un gran comedor, un living o sala de esparcimiento, y a la entrada un salón para las clases de apoyo, una recepción y una oficina.

Dando hacia el comedor e incluida en la misma construcción, se encuentra “la reja”: un par de habitaciones con baño, con rejas en puertas y ventanas. Como en el departamento no existe un centro de contención², este espacio de “*tránsito*” está pensado para el alojamiento de infractores de forma provisoria, mientras esperan por un lugar para ir, en general a alguno de los hogares de la Colonia Berro. En ocasiones, frente a adolescentes muy jóvenes o primerizos (“muy tiernos para ir a la Berro” diría algún educador) o que ya hubiesen estado en el Hogar, se realizan las gestiones para que no sean trasladados y cumplan las medidas en “la reja”.

180

La fusión de los dos hogares y el cambio de paradigma

El actual Hogar mixto es el resultado de la fusión en el año 2004, del viejo Hogar de Varones con el Hogar Femenino. Esta historia resulta ajena por completo a los jóvenes que actualmente viven en el Hogar, pero se presenta a menudo en los relatos de algunos funcionarios, en especial de aquellos que cuentan con más años de trabajo.

El Hogar de Varones “R” se ubicaba en las afueras de la ciudad, en un gran predio donde los internos realizaban diferentes tareas de chacra y granja. Funcionó durante más de cuarenta años, y si bien inicialmente fue un Hogar de Amparo, en sus últimos años de funcionamiento, albergó también menores infractores.

El Hogar Femenino se localizaba en las instalaciones en que actualmente funciona el Hogar Mixto. Las tareas que realizaban las jóvenes se vinculaban más a actividades preparatorias para la vida en el hogar, aprendiendo “el oficio de ama de casa”: costura, cocina, etc. Claramente se pueden percibir los roles que se otorgaban a través de las tareas asignadas de acuerdo a lo esperado según el sexo.

En estos albergues el trabajo de los jóvenes se plantea como un elemento central en su rehabilitación: la formación industrial (*oficio* en los varones y *labores* en las niñas) es lo que corresponde a la infancia pobre, ya sea a través de propuestas educativas específicas en los hogares de amparo, o desde la Escuela Industrial para el resto de los

2. Hacia la finalización del trabajo de campo se comenzaron las obras para un centro regional de estas características.

jóvenes, en la construcción de una masa de trabajo a la vez “disciplinada, correcta y decente” (Leopold, 2002:78).

Resulta interesante observar el proceso que lleva a la unificación de los Hogares de la ciudad y sus consecuencias a través de dos perspectivas diferentes: por un lado la vivencia de los funcionarios que vivieron estos cambios, y por otro la repercusión pública que a través de diferentes hechos concretos se ve reflejada en la prensa.

De acuerdo a lo expresado por funcionarios y autoridades departamentales, la unificación se produce tras un proceso de deterioro de las condiciones del Hogar de Varones. El ingreso de menores infractores a un Hogar concebido para el amparo (y con instalaciones diseñadas a tal fin) es visualizado por estos actores como causa determinante. Se observa además como la realidad institucional nacional del INAME repercute específicamente en la cotidianeidad del Hogar “R”.

Lo interesante de observar aquí de estas dinámicas institucionales, es que este departamento, al igual que Maldonado, carecía asimismo de un centro con instalaciones adecuadas para atender a menores infractores, lo que no impidió que igualmente fueran derivados.

Un medio de prensa, el 22 de agosto de 2006, publicó una entrevista al Jefe Departamental de ese momento quien, refiriéndose al cierre del Hogar “R”, expresaba:

*Hogar del Inau en (Ciudad) cerró por ser “inhabitable”: Cerró el Hogar de Varones del Instituto de Niños y Adolescentes del Uruguay (INAU) de (Ciudad) porque “la situación era insostenible”, dijo el jefe departamental del Instituto L**. “Debemos reconocer que el local estaba inhabitable y el funcionamiento estaba vulnerando derechos más que protegiéndolos”, confesó (...) Tras el cierre, algunos varones que estaban en situación de desamparo, fueron internados en el Hogar de Mujeres. L** señaló que los infractores son derivados a la Colonia Berro: cuatro o cinco casos desde mayo, cuando ella asumió la Jefatura.*

181

Los viejos funcionarios parecen añorar e idealizar los tiempos en que los Hogares funcionaban separados y el modelo tutelar se imponía:

Allá (por el Hogar de Varones “R”) sí podíamos trabajar: teníamos todo, chacra bien hecha, teníamos para arar, hasta chiquero y faenábamos nosotros también, gallinas. Y era para nosotros y también para otros lados o se vendía, plata para los gurises. Pero trabajábamos todo el día todos, y los muchachos estaban en el Hogar todo el tiempo, desde que ingresaban hasta cumplir la mayoría, y podías hacer un proceso con ellos, inculcarles lo que es el trabajo. Es lo que peleo ahora, que no vengan ya grandes, o por medidas, te distorsionan todo el grupo y se te va de las manos. Si no entran ya del Hogar infantil y podés trabajar el egreso con ellos todo ese tiempo, es muy difícil.” Alfredo, director y ex funcionario del Hogar de Varones.

A su vez, al recordar el Hogar Femenino, Irma (educadora) dice:

Mirá lo que es esto (expresa mientras recorremos la sala y uno de los cuartos) horrible, todo cayéndose, descascarado, sin nada... Cuando era el Hogar femenino lo teníamos precioso, todo pintado de colores, ahí teníamos plantas y flores, unas macetas, acá había cuadros, un espejo, unos muebles divinos, roperos para ellas (va señalando las paredes rayadas y de revoques caídos, los muebles destrozados, las ventanas descascaradas con algunos vidrios rotos) todo arreglado y pintado. Y no lo hacíamos las funcionarias solas, las propias gurisas se preocupaban de que estuviera todo lindo. Salían de acá sabiendo todo, hacer todo en la casa, no como ahora que no saben una mierda y pasan todo el día sin hacer nada, sí, haciendo cagadas. Todo eso cambió

cuando vinieron los del Hogar de varones, que eran terribles, había hasta homicidas ahí, nunca volvió a ser lo mismo acá.

Cada uno de los relatos, a su manera, deja entrever las dificultades e inseguridades que genera el cambio de un paradigma *tutelar*, en el cual los Hogares funcionaban con un mayor disciplinamiento, hacia otro de *protección integral*. La visión de los nuevos educadores y los técnicos, quienes tienen mayor nivel educativo y pertenecen a otra generación y formación³, se contraponen a la visión de los funcionarios con mayor antigüedad; reniegan del paradigma disciplinar y depositan culpas en aquellos funcionarios que se resisten a los cambios.

Pablo

Pablo ingresó al Hogar un par de meses antes de que finalizara mi trabajo de campo allí. Tenía 16 años y previo a su ingreso convivía con sus hermanos, el padrastro y la esposa de éste en una zona rural del departamento. En ese momento en el Hogar solo residían tres adolescentes más: Julio, Valentina y Karina. Veamos el caso de Pablo, quien estaba desvinculado del sistema educativo formal, pero asistía a un centro juvenil conveniado.

Desde nuestras primeras conversaciones compartió aspectos importantes de su vida y los motivos que lo llevaron al Hogar. Una tarde estaban con Julio rompiendo terrones con la azada en un cantero recién arado. Se rieron cuando me vieron y me consiguieron una azada para que me pusiera a trabajar. Al rato, Julio se va, estaba oscureciendo. Cuando nos quedamos solos, Pablo comienza con unas bravuconadas, como para impresionarme y mostrarse peligroso, violento, pero su mismo relato lo va enojando más y más. Cuando termina de hablar está casi fuera de sí. Todo empezó porque pasó un gato en el fondo del terreno, y él le tiró una piedra con tal precisión que le pegó. Yo le elogí la puntería:

Pablo: Ah, si tengo que pegar pego sí, y no sólo con una piedra, con lo que sea. Yo siempre me hago respetar, si me tengo que pelear con cualquiera no me importa y agarro un palo igual, o un fierro y se lo parto en la cabeza al que sea [...]. No dejé que se hiciera el vivo mi padrastro no se va a hacer éste. Es que yo estoy acá por eso, por mi padrastro.

Emmanuel: Ah, sí?, que pasó?

P: Nada, me pegaba y me pegaba, siempre lo mismo. Yo una noche aburrido agarré un cuchillo que tenía de las cacerías, viste esos que tienen serrucho arriba? y me fui bien despacio hasta el cuarto donde estaba durmiendo y se lo puse en la garganta y se lo apreté bien fuerte para que se despertara, abrió unos ojos...Le dije mirame, mirame hijo de puta, la próxima vez que me pegues te mato, te agarro dormido y te corto con este mismo cuchillo. Por eso me mandaron para acá, porque me denunció por intento de homicidio. El no tiene nada que ver conmigo, yo quedé con él hace años cuando murió mi madre. Mi madre murió de sida, el sida se lo pegó este hijo de puta porque no le dijo que tenía. Viste que de sida hay dos cosas, podés estar enfermo o...

E: Ser portador

3. Los nuevos ingresos se realizan mediante concursos: los que entraron al Hogar un tiempo antes del trabajo de campo, tenían diferentes cursos, secundario completo y estudios terciario (la carrera de trabajo social casi completa en un par de casos). Los funcionarios con mayor antigüedad ingresaron directamente; Nora por ejemplo ingresó como limpiadora y luego pasó a ser educadora, para terminar más tarde en la cocina.

P: Ahí va, portador, eso, este es portador y no le hace nada, pero contagió a mi madre y se murió. Cuando le dijo hacía un montón que estaba contagiada ya. Ahora tiene otra, no sé estará enferma también

E: Donde vivías con ellos?

P: Ahora estábamos en (localidad rural), él está con eso de las canteras viste.

P: Con la mujer de ahora tiene dos hijos más, la más chica es bien chica, dos años tiene. A ellos sí los trata bien y les da todo. Esa chiquita me había sacado una toalla una vez, y yo le dije dámela dámela un montón de veces y no me la daba, hasta que se la tuve que sacar empujándola un poco, no le pegué ni nada, la empujé para sacársela y ahí me vio mi padrastro que me pegó, me encajó con los zapatos con puntera de fierro acá en el costado y en la boca. Acá en el costado, fue bien acá (se levanta y me muestra), me dolió meses y meses, no se me iba más, yo estoy seguro que me quebró una costilla ahí

E: No fuiste al médico?

P: No no, no quise ir, la mujer de él me decía que fuera, que fuera pero yo no quería ir. Ella es bien, me trató bien siempre el hijo de puta es él, a él no lo quiero ver más porque cuando lo vea lo voy a matar. Ahí fue lo del cuchillo y que él me denunció.”

Estaba trabajando a un ritmo frenético y le daba a la azada con todo, como dándole una golpiza también a la tierra; saltaban los terrones para todos lados. Sin que nos diéramos cuenta, el cantero estaba casi pronto. Me siguió contando de cuando vivió un tiempo con su padre, que es militar, jubilado. Por parte de padre tiene trece hermanos, algunos con más de 30 años y otros chicos. Tuvo problema con algunos de ellos porque lo maltrataban, lo querían para hacer mandados y él se peleó con ellos y se fue. El padre no hace esfuerzo ninguno para que viva con él, pero a Pablo no parece molestarle mucho y habla bien de él. Le fascina todo lo que tenga que ver con los “milicos” (andaba con una remera verde y un pantalón que se robó de la cuerda de un soldado).

Un tiempo después de esta charla se dan una sucesión de hechos que lo llevan a que lo trasladen a otros hogares e incluso a una clínica de atención psiquiátrica. Recién regresado al hogar agrede a un joven y termina apuñalando a Julio quien se interpuso entre ambos, lo que provoca nuevos traslados.

La manera en que Pablo construye su relato deja bien en claro de qué manera esta violencia se manifiesta como un continuo (Bourgois, s/d:1) que impregna todas las relaciones allí referidas.

Es necesario detenerse no solamente en estos aspectos que refieren a la violencia interpersonal, sino también en otras dimensiones y las relaciones que se producen entre estas dimensiones. Una mirada superficial al discurso de Pablo llevaría a creer en una violencia sin sentido, descontextualizada, casi de maldad innata, mientras su historia vincular, también descontextualizada, conduce a la victimización de sí mismo parándolo en un lugar de extrema vulnerabilidad, desamparo y desprotección.

Reflexiones finales

Pensar un trabajo de carácter etnográfico en una institución, con claras delimitaciones tanto en lo temporal como en lo espacial, puede llevar a invisibilizar las trayectorias y los diferentes dispositivos que trascienden los muros del Hogar. Pero, desde los primeros acercamientos se puede observar como esta supuesta unidad se disgrega en multitud de trayectos. También las violencias y las estigmatizaciones son múltiples, legan, surgen y atraviesan el Hogar y sus actores.

Si bien es posible, tal como lo relatan los funcionarios con más antigüedad, que en el pasado el Hogar fuera un sitio de larga permanencia y que nucleaba la mayoría de las actividades de los jóvenes, distintas situaciones llevan a que actualmente estos adolescentes recorran una multitud de instituciones. En muchos casos han estado internados por amparo y también por medidas de privación de libertad; además es habitual el traslado a Hogares en otros departamentos ante situaciones conflictivas, así como las estadías en instituciones de atención psiquiátrica, centros de rehabilitación de adicciones, etc. Todo esto a través de la intervención constante de lo judicial y las fuerzas policiales, donde el juez y la policía son figuras presentes en los relatos. Sumado a esto, el otorgamiento de “licencias” para estar con la familia, muchas veces ante situaciones de crisis que el Hogar no logra sostener, llevan a que sea dinámico el flujo de ingresos y egresos a lo largo del tiempo.

Es preciso pensar entonces al Hogar de amparo desde dos perspectivas. Por un lado desde su propia historia, sus problemas y las soluciones que se han encontrado a lo largo del tiempo. Por otra parte, la continuidad con todas estas instituciones: el Inau, la parte conveniada o “tercerizada” del Estado luego de la dimisión neoliberal (Fraiman y Rossal, 2008:127) y también con su “mano derecha”, los mecanismos más específicamente represivos y de control, en sintonía con lo que Wacquant observa para los países desarrollados y llama “la irrupción de un Estado penal hipertrofiado” (Wacquant, 2010:16;80). La conjunción de todo esto genera una violencia propiamente “estatal” y refuerza la asociación juventud-pobreza-delincuencia. En tanto este Hogar de amparo, cuyo fin es ser garante de los derechos vulnerados de estos jóvenes, es, asimismo, a causa de su propia constitución e inserción, parte activa de los procesos de estigmatización y exclusión que pesa sobre ellos y que los produce como sujetos, sujetos vinculados a los discursos sobre inseguridad, violencia y pobreza.

Las trayectorias de los adolescentes institucionalizados en el Hogar dan cuenta de cómo los dispositivos estatales se incorporan, son parte constitutiva de las trayectorias y los cuerpos. De cómo dichos dispositivos son “prácticos y corporales, a la vez que morales” (Fraiman y Rossal, 2011:267). Dispositivos estatales que delimitan una trayectoria modélica -que “no es desviada, sino muy derecha, precisa y reproductiva (Fraiman y Rossal, 2011:256)- que podría esquematizarse, desde la niñez cuando

“son atendidos por *hogares* del INAU, ‘amparados’ por ‘problemas familiares’; luego viven en la calle, siendo asistidos por algún *proyecto Calle*, etapa en la que se suelen relacionar cotidianamente con la Policía; luego de los trece años tienen su primer contacto con la Justicia y es algún Centro del INAU para adolescentes infractores el que los ‘atiende’; cuando salen de estos centros vuelven a la calle y, finalmente, cuando han cumplido dieciocho años, los esperan la Justicia Penal y la cárcel.” (Fraiman y Rossal, 2011:267)

La conducta de los jóvenes hacia los “nuevos” puede verse como la continuación con una violencia institucional que no sólo naturaliza tales comportamientos (tanto de internos como de funcionarios) hacia los recién llegados, sino que de alguna manera los instaura y los moviliza a través de las trayectorias de los jóvenes en sus diferentes institucionalizaciones (ya sean de amparo o medidas, psiquiátricos etc). La manera de actuar de Valentina puede verse como la recreación de lo que ella misma sufrió en su internación en un Hogar transitorio en Montevideo donde estuvo algunos meses, experiencia muy significativa y violenta para ella que me contara en otra ocasión. No se trata meramente del “aprendizaje” de “códigos” carcelarios (o peor, de una “cultura delictiva”), sino de cómo éstos son subsidiarios “del Estado como un ordenador sim-

bólico mayor, en su faceta más perversa, como es la que (re)produce en sus cárceles” (Fraiman y Rossal, 2011:86).

Esta violencia “institucional” se relaciona asimismo con diferentes formas de violencia. Se toma aquí la conceptualización de la violencia “como algo que opera a lo largo de un continuo” (Bourgois, 2009:29). Algunos de estos procesos de violencia son muy visibles, como las violencias cotidianas y delictivas –tanto como para pensar en una *pornografía de la violencia* y sus riesgos (Bourgois, 2010:45), con su complemento en la *pornografía penal* (Wacquant, 2010:14)- mientras que otros procesos operan de formas que conducen a su invisibilización, tales como la violencia estructural y la simbólica.

La violencia estructural “*se refiere a la organización económica-política de la sociedad que impone condiciones de dolor físico y/o emocional, desde altos índices de morbosidad hasta condiciones de trabajo abusivo y precarias*” (Ferrandiz y Feixa, 2004:162). Es notorio el efecto de la desregulación del mercado laboral y la consiguiente inestabilidad que esto conlleva a los sectores más vulnerables de la sociedad (Bourgois, 2010:137; Wacquant, 2010:33). La supuesta invisibilidad de esta forma de violencia se materializa a través de distintos padecimientos y su aceptación. Bourdieu afirma:

“la violencia estructural que ejercen los mercados financieros, en forma de despidos, precariedad laboral, etc., tiene su contrapartida, más pronto o más tarde, en forma de suicidios, delincuencia, crímenes, droga, alcoholismo y pequeñas o grandes violencias cotidianas.” (Bourdieu en Ferrandiz y Feixa, 2004:163)

La violencia simbólica “es la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad” (Bourdieu, 2005:240). Son las “humillaciones internalizadas y las legitimaciones de desigualdad y jerarquía, partiendo del sexismo y racismo hasta las expresiones internas del poder de clases” (Ferrandiz y Feixa, 2004:162).

En cambio, la violencia cotidiana “incluye las prácticas y expresiones diarias de violencia en un nivel microinteraccional: entre individuos (interpersonal), doméstico y delincuente” (Ferrandiz y Feixa, 2004:163).

Estas dimensiones de las violencias se hallan estrechamente interrelacionadas; dice Bourgois:

“El continuo en el que se encuentran está impregnado de poder y eso hace que se traslapen horizontalmente, reproduciéndose no sólo a sí mismas sino también a las estructuras políticas de desigualdad que las fomentan y las impulsan.” (Bourgois, 2009:29)

Por ejemplo, la internalización y aceptación de las desigualdades de género y de los diferentes roles impuestos, pura violencia simbólica, en su actualización o recreación en situaciones concretas produce la visibilidad de diferentes violencias cotidianas: en el discurso de Pablo, una masculinidad que reclama el respeto del otro y que busca a través del uso de la agresión física; Gimena queda atrapada entre el estigma heredado de “peligrosidad moral” o la apelación a un estereotipo de “mujer responsable”. Por otra parte, la violencia estructural puede llevar a la informalidad y a la realización de tareas altamente estigmatizadas, como es el caso de la madre de Gimena. Asimismo, las limitaciones impuestas al organismo desde lo presupuestario, llevan a condiciones no deseadas como por ejemplo la falta de hogares adecuados, sobrepoblación y una continua sensación de escasez, que repercute en la cotidianidad de los diferentes sujetos.

Bibliografía

- Both, Elizabeth, 1976. *Familia e rede social*. Río de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bourgois, Philippe, 2009. “Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas”. En: *Guatemala: Violencias desbordadas*, J. Lopez García, S. Bastos y M. Camus (eds.). Córdoba, España: Servicio de publicaciones de Universidad de Córdoba.
- _____. 2010 *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Código de la Niñez y Adolescencia del Uruguay, Ley N° 17.823, 2004. Montevideo: Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay.
- Ferrandiz, Francisco y Feixa, Carles, 2004. “Una mirada antropológica sobre las violencias”. En: *Alteridades*, vol 14, número 027, México: UAM.
- Fraiman, Ricardo y Rossal, Marcelo, 2008. El retorno del Estado. Políticas sociales y comunidad(es) imaginada(s) en Montevideo. En: Sonia Romero (comp.), *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay 2008-2009*, Montevideo: Ediciones Nordan – Comunidad.
- _____. 2009. *Si tocás pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo*. Montevideo: MI / PNUD / AECID.
- _____. 2011. *De calles, tranca y botones. Una etnografía sobre violencia, solidaridad y pobreza urbana*. Montevideo: MI / BID
- 186 García, Socorro, 1999. Análisis de los cambios en las políticas públicas de infancia. Disponible Online <http://www.inau.gub.uy/autoridades/historia.htm>. Consultado 2 de agosto de 2009.
- Goffman, Erving, 1970 [1961]. *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- _____. 2006 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul, 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- INAME, UNICEF, 1995. Documento de trabajo N° 3: Sistematización de datos obtenidos en materia de Egreso. Montevideo: Documento interno, CENFORES, INAU.
- INAU, *Página Institucional*. Disponible online en: <http://www.inau.gub.uy>. Consultado 15 de julio 2009.
- Leopold Costáble, Sandra, 2002. *Tratos y destratos: Políticas públicas de atención a la infancia en el Uruguay (1934-1973)*. Montevideo: Publicación Universidad Federal de Río de Janeiro en convenio con Universidad de la República.
- Margulis, Mario y Urresti, Marcelo, 2008. “La juventud es más que una palabra”. En: M. Margulis (Ed.), *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.
- Morás, Luis Eduardo, 1992. *Los hijos del Estado*. Montevideo: SERPAJ.
- Wacquant, Loïc, 2007. *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferia y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- _____. 2010. *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Winkin, Yves, 1998. *A nova comunicação. Da teoria ao trabalho de campo*. Campinas: Papyrus Editora.



Un *psiconauta* en la pasta base Representaciones alternativas en torno a la drogadicción y a la recuperación de adicciones¹

A *PSYCHONAUT* IN THE COCAINE BASE. ALTERNATIVE REPRESENTATIONS
ABOUT DRUG-ADDICTION AND ADDICTION RECOVERY

Giancarlo Albano

Estudiante avanzado de la Licenciatura en Ciencias
Antropológicas (FHUCE-UDELAR) giancaat@gmail.com

187

Enviado: 29/12/12 – Aprobado: 25/03/12

RESUMEN

En no menos de una docena de ocasiones entre marzo y noviembre de 2010, estuve acompañando a Alexis, de 42 años, en sus incursiones al *cante* para adquirir pasta base de cocaína (PBC). Allí encontraba a un *transa* que estaba siempre en el mismo lugar. Eventualmente también pasábamos tiempo en alguno de los *achiques*, casi siempre en un cuarto donde varios se juntan regularmente a consumir. La mayoría de las veces Alexis se fumaba allí una o dos pipas antes de irse. El bagaje cultural del entrevistado, su compleja historia de vida, sus vínculos con “el *cante*” y su aparentemente amplio conocimiento de la farmacología de los psicotrópicos dotarían, *a priori*, de un fértil campo de indagación.

Palabras clave: drogadicción – recuperación de adicciones – representaciones alternativas.

ABSTRACT

In no less than a dozen times between March and November of the year 2010, I accompanied Alexis in his ventures into the *cante* to purchase cocaine base (PBC). Eventually we even spent some time in some of the *achiques*, usually in a room where several meet regularly to consume. Most of the time Alexis smoked one or two pipes before leaving. The cultural background of the respondent, his complex life history, his links to “*el cante*” and his seemingly extensive knowledge of the pharmacology of psychotropics would endow, *a priori*, of a fertile field of inquiry.

Key words: drug-addiction – addiction recovery – alternative representations.

Una trayectoria particular

Conocí a Alexis en una *Caminata* del Camino Guaraní en la Quebrada de los Cuervos, departamento de Treinta y Tres, en febrero de 2010. Recuerdo que me acerqué a él motivado por el discurso que estaba desarrollando frente a otros compañeros. Hablaba con gran conocimiento de plantas sagradas indígenas pero sin demostrar una devoción religiosa o mística, sino más bien desde una disertación técnica o científica. Manifestaba su respeto por Albert Hoffman, el descubridor del LSD, y por otros investigadores “psiconautas” desconocidos para mí en ese momento como Johnatan Ott o Cristian Rasch, de quien yo casualmente había estado ojeando unas páginas de su libro *Las Plantas de Venus* un par de días antes.

Desde el primer momento percibí que tenía bien incorporado su discurso, es decir, que no simplemente estaba repitiendo algo de palabra sino que transmitía su mensaje desde algún lugar bien interiorizado en su persona. Más adelante me enteré que estaba en Treinta y Tres como último recurso: pocos días antes había sido rescatado “del cante” por algunos amigos, y enviado a la Quebrada para cambiar de ambiente y desintoxicarse no sólo de las sustancias sino también de los vínculos de su cotidianidad.

Luego de intercambiar algunas palabras, se mostró siempre dispuesto a contar su experiencia, interesado en compartir su conocimiento y abriendo las puertas a la investigación. De hecho, al enterarse de que era estudiante de Antropología, me señaló y dijo: “Contigo tenemos cosas para conversar”. Su enfoque fue casi siempre positivo a la vez que normativo, es decir, presentando datos concretos y palpables de la realidad, pero fuertemente concentrado en lo que debería ser, en los pasos que se deberían dar para sacar a miles de personas de las adicciones y la pobreza.

En concreto, sostenía que mediante plantas psicoactivas había logrado curar a jóvenes de su dependencia a drogas sintéticas como la cocaína o la PBC, transformándolos de consumidores crónicos a consumidores ocasionales de drogas “blandas” como la marihuana y otras sustancias naturales de distinto tipo, que llamaba *enteógenos*:

Se me ha preguntado sobre los enteógenos o las plantas utilizadas por los indígenas, las drogas naturales como la ayahuasca, el peyote, San Pedro y otras, y realmente ayudan para desintoxicación; esa droga [la ayahuasca] tiene dos drogas naturales que las tenemos adentro del cuerpo, que es la DMT [dimetiltriptamina, un alcaloide alucinógeno presente en numerosas plantas y otros seres vivos, incluido el ser humano] y IMAO [un depresor del Sistema Nervioso Central. La sinergia de estas dos sustancias produce estados alterados de conciencia]; y la que realmente creo que sí puede desintoxicar y parar la ingesta, es la ibogaína [un alcaloide que proviene de la raíz de una planta originaria de África Central].

Alexis vivió su juventud a fines de la década de los 80 y formó parte de la movida cultural de la época en un contexto de experimentación con drogas de diversas clases. No llegó a culminar el liceo, pero cuenta con cierto capital cultural cultivado en múltiples viajes por el mundo como marinero. Vivió en EEUU durante años, donde se familiarizó con pueblos Lakota del Estado de Minnessotta y participó en ceremonias y rituales indígenas, los cuales recuerda con gran respeto. Desde el 2008 ha vuelto a Uruguay. Si bien se trata de una persona en su cuarta década de vida, sigue siendo como un joven: vive con su madre, no trabaja y se droga. Esta situación le lleva a pedir casi diariamente para sostener el consumo, aunque recalca que no roba ni nunca ha robado para satisfacer su vicio.

A la vuelta a Montevideo, cada vez que iba por su casa, me pedía algunos pesos e íbamos “al cante”, en una especie de don y contra-don implícito por el cual yo podía acceder a sus recorridas habituales a cambio de algo de dinero para comprar la droga. Muchas veces, mi llegada era para él como un alivio, porque le aseguraba al menos una tarde de consumo. Luego de algunos meses, esta situación me comenzó a parecer insostenible. Sentía que mi presencia sólo contribuía a aumentar su deterioro, ya que no había manera de evitar el circuito de recorrida-consumo.

Pero, ¿cómo un “psiconauta” de estas características termina tan atrapado en los círculos de la pasta base? Sin duda que la disponibilidad de la sustancia en el entorno cotidiano tenía algo que ver. Por otro lado, su recaída en el consumo de PBC se la atribuía a la separación de sus hijos, un “dolor emocional y físico” que sólo se iba cuando fumaba:

Cuanto más relajado me siento y fumo, más se me despierta el emocional, más sufro porque no estoy con mis hijos [hace un silencio]. Más me duele estar separado de mis hijos, más me duele la vida...

La que más sufre por esta situación, sin embargo, es su madre. En decenas de ocasiones lo vi pedirle plata, y ella, rezongando, luego de algunas discusiones, le terminaba dando algunos pesos. También le traía tabaco y hojillas, y él me decía “es una santa, mi madre”. En la casa, algunas veces se encerraba en el baño y fumaba PBC, largando el humo por un pequeño extractor. Otro de los lugares para fumar era en la ventana de su cuarto, un decimocuarto piso donde se veía el Cerro de Montevideo y gran parte de la ciudad.

Descripción de un *achique* de PBC en Montevideo

El cante está a pocas cuadras de su casa. Consiste en una serie de precarias viviendas a orillas del arroyo Miguelete. Se ingresa por un pequeño pasaje, siempre obstaculizado por troncos o alguna gran piedra, lo que impide la entrada de cualquier vehículo. La superficie de asentamientos irregulares en la zona se ha visto reducida por algunos planes de realojo. En esa parte el cantegril solía extenderse por algunas cuadras a ambos lados del arroyo. Ahora, el espacio que frecuentamos parece un pequeño resquicio de marginalidad insertado en un típico barrio de clase media.

A la entrada del asentamiento hay una casita de material que es a la vez el almacén de primera necesidad del vecindario, donde una pizarra escrita con tiza blanca consigna los productos en oferta. Algunas veces, al ingresar, cruzábamos niños que jugaban; otras veces nos quedábamos a conversar en el pasaje, sentados en algún tronco, con adictos del lugar y algún visitante conocido.

En general mi presencia no suscitaba especial atención, me tomaban como un consumidor más que recién estaba empezando. Alexis me presentaba como su hermano, y me saludaban estrechando la mano con respeto. Algunos mostraban interés cuando les contaba que provenía del interior, y más de uno afirmó tener parientes en diversos lugares lejos de Montevideo.

En ocasiones lo acompañaba unos cincuenta metros al fondo del pasaje, donde termina el asentamiento. Allí siempre hay algún hombre maduro que trafica la sustancia. Generalmente procede extrayendo un frasquito de algún caño o un escondite entre las chapas. La dosis allí salía 50 pesos, y no siempre era de la mejor calidad. Entre los consumidores a veces alguien preguntaba “¿como está la pasta?” “¿Hoy? Hoy no, no

está muy buena...”. Alexis me explicó que la mejor, la que tiene el efecto más potente y duradero, es la que tiene un color tirando a amarillo claro.

El lugar más tranquilo para fumar era la habitación de Jorge. Al costado del pasaje, atravesando un desagüe roto que forma una pequeña zanja, se ingresa por la parte del fondo a un diminuto recinto con una cama, un banco de madera, un sillón de tres plazas y una mesa de comedor. No existe una puerta, sí me consta reparar en una cortina que pretendía mantener una frágil privacidad. Adentro todo está muy apretado, no se puede andar sin pecharse con el otro. Hay que elegir un lugar y quedarse quieto ahí. La estructura de la vivienda y todo lo que contiene parece muy endeble. Las primeras veces me recomendaron no apoyarme en las paredes o en los troncos verticales que soportan el techo, porque la estructura podía colapsar. Cuando está muy oscuro encienden una lánguida bombilla incandescente. En la pared de chapa y cartón cuelga una bandera blanca, azul y roja. Afuera hay mucha mugre, cosas tiradas. Reina el abandono.

Jorge es un veterano de barba y pelo largo y canoso. Habla con mucha parsimonia y en un tono bajo. Tiene tatuajes en los brazos y siempre toma vino en una botella de plástico. Jorge estuvo preso, y en su momento tenía gran destreza para la pintura artística. Algunas veces, al llegar a su habitación, una mujer de 50 años, con un short muy corto, se encontraba recostada sobre la cama. Cuando había pasta, fumaba y me miraba con curiosos ojos grandes.

Las pipas más comunes son simplemente inhaladores para broncoespasmo. La preparación para la fumada es un proceso que requiere concentración del armador, y si hay poca, recibe todas las miradas. El *chasqui* es un pedacito de bolsa de nailon blanco que contiene la sustancia. Su tamaño es similar a una semilla de naranja, quemada con calor en la punta para evitar que el polvo se derrame. Antes de abrirlo, se apreta con la cola de un encendedor o una moneda para reducir los grumos grandes. Luego se incorpora ceniza de cigarrillo en el fondo de la pipa, que hace de colchón sobre el que se incorpora la PBC. Un *chasqui* rinde, casi siempre, dos pipas.

Algunas veces se arman colectas para ir a buscar pasta. Yo procuraba ingresar al cante con algunas monedas sueltas, cédula de identidad, sin plata y sin celular. Nunca tuve enfrentar una situación desagradable. Por allí siempre había gente diferente. Pasaban muchachos de varias edades y con diversos grados de deterioro, para “achicar” un rato entre sus largas caminatas “requechando” en la basura. Si bien no registré la referencia a ellos como tal, pueden entrar dentro de la categoría que Fraimann y Rossal (2009:117) consignan como *lateros*: “los *lateros* más desamparados y deteriorados suelen alimentarse de lo que recogen en los contenedores o reciben de una panadería, mendigan dinero a los transeúntes y cuidan o han cuidado coches [...] La vida de estos muchachos está marcada por una condición cuasi nómada, con algunas referencias que los relacionan con un origen familiar y barrial al cual se adscriben”. En nuevas aproximaciones al campo, se ha podido comprobar que esta categoría ha caído en desuso. Hoy en día se habla, más bien, de *pasteros* o *pastosos*.

En alguna ocasión fuimos a la habitación de el Guara. Tiene las mismas características que la de Jorge, pero es aún más pequeña. En las paredes hay fotos de mujeres, de Bob Marley, y algunos dibujos de su autoría. El Guara tiene ciertos problemas motores. Parece ser un tema de modulación, que le impide expresarse oralmente de manera normal. No llega a tartamudear, sino que habla con un sonido gutural que muchas veces me cuesta entender lo que dice. Los otros están acostumbrados y al parecer no encuentran dificultad en comprender, ya que le siguen el diálogo de manera habitual.

En los ratos que pasaba en el cante me sentía siempre más bien un espectador. Los otros no hablaban mucho, o se comunicaban entre ellos, y yo me limitaba a hacer alguna pregunta esporádica. En general no se dirigían directamente a mi al menos que yo iniciara una conversación. Les parecía bien que no fumara. Estaban conscientes de que “la pasta es una mierda” y que “te arruina”.

Desde mi moralidad de clase media, me encontré interpelado por lo que Bourgois (2010:68) denomina “la ética contradictoria de la calle, que juzga cualquier contacto con las drogas como un acto del demonio pese a que casi todos en la calle inhalan, fuman, venden o se inyectan”. En efecto, me sorprendió encontrarme que no estimulaban el consumo, sino que simplemente se encontraban perdidos en sus círculos viciosos, sabiéndose atrapados y valorando positivamente al que se mantiene por fuera de la adicción.

Me decían que Alexis iba todos los días, a veces hasta altas horas de la noche. En general era él quien monopolizaba la palabra, sacando temas de todo tipo, a veces repetitivos. Cuando Alexis les contaba que había estado en el campo, sin consumir, todos celebraban, haciendo comentarios sobre lo que sería estar lejos de las rutinas del cante y las cosas que se podrían hacer de estar en otra situación. Cuando se entusiasmaba le decía al Guara que los iba llevar a la casa de un amigo en el campo, un par de semanas, para que viera otras cosas.

Representaciones acerca de la drogadicción, la marginalidad y las formas de superar las adicciones

El estudio de las representaciones se enfoca en los aspectos cognitivos, afectivos y demandas concretas que emergen de los discursos de los sujetos con quienes interactuamos (Spink, 1994). En primer lugar, en el discurso de Alexis se desprende una crítica a la racionalidad occidental en relación a las drogas en general, posicionándose bajo una cosmovisión indigenista que hace de las sustancias psicoactivas un método para acceder a la divinidad:

191

Las drogas, desde el origen del hombre, han sido usadas por todos los grupos humanos ¿verdad? La gran mayoría, drogas naturales para comunicarse con sus dioses, o para curar, o para ayudar, y no habían adictos. Y en Europa, después que desaparecen todos estos grupos... Baudelaire, Rousseau, todos ellos han usado, ¿verdad? Y ahí creo que empieza la prostitución de las drogas y eso, porque agrupaciones indígenas que han utilizado plantas milenariamente para comunicarse con sus dioses, empiezan a tener la dependencia del alcohol o algunas otras drogas a partir que le prohíben todas estas sustancias, todo su uso milenario, ¿verdad?

Esta postura marca un nuevo abordaje a la comprensión del adicto, el cual sería un sujeto atrapado por el mal uso o el desconocimiento cultural de sustancias que han estado siempre presentes en relación a la conciencia humana, pero cuya utilización ha perdido su carácter ritual y por lo tanto se han olvidado sus motivaciones y sus efectos. En efecto, Alexis afirma que

“No estoy para nada de acuerdo con ningún tipo de droga química, el mal uso. Estoy de acuerdo con enseñar a usar con cultura [...] En mi caso personal, después de haber consumido durante mas de quince años químicos y cocaína fumada, estuve mas de doce años sin utilizar ningún tipo de químico gracias a algunas plantas y gente que me dio una mano muy grande, y lo que siempre he dicho: lo que a un adicto le falta para dejar

de consumir y eso es sentirse productivo, en su vida, en su familia, o en la sociedad. Y amor. Y el amor no es el del palo, rígido, ni el amor del ‘pobrecito’. Amor, sentirse querido, pero fundamentalmente sentirse productivo. Y así se recupera a la gente.”

Aquí aparece la cuestión afectiva, relacionada con el sentimiento de indignación o de impotencia que le genera el hecho de que buena parte de la sociedad discrimine o estigmatice a ciertos sectores de la población, en especial los usuarios de la pasta base o los que viven en los *cantes*. Alexis se empeñaba en hacerme notar que eran personas comunes, que no tenían malos sentimientos, que no carecían de códigos ni de valores, sino que simplemente estaban “como tirados por la vida”, percepción compartida por ellos mismos. Una de las principales impresiones que me intentaba transmitir, es lo se puede denominar *la humanización del marginalizado*, presentando a los consumidores de pasta base como seres abandonados por sí mismos y por las instituciones sociales, y *desmitificando* el papel de sujetos alienados que la sociedad le atribuye al habitante del cantegril.

192

En este sentido, se puede afirmar que el estereotipo de *pastabasero* está presente en los tres tipos de estigma que reconoce Goffman (1970): abominaciones del cuerpo, deformidades físicas; defectos de carácter, falta de voluntad, deshonestidad, perturbaciones mentales, adicciones; tribales o raciales. Para S. Hall (1997 en Cerbino s/f), el estereotipo “establece la esencia, naturaliza, reduce y fija la diferencia”. Según Cerbino, en esto se basa la tendencia a focalizar la violencia, que utiliza “una estrategia de división tendiente a separar lo normal y lo aceptable de lo anormal e inaceptable”, excluyendo todo lo que no encaja, “enviándolo a un exilio simbólico porque es intolerable”. Lo que a Alexis le molesta, contra lo que vuelve una y otra vez, no es mas que lo que Goffman (1970) describe como *estigma*. El rechazo que la sociedad siente por los *pastabaseros* es la discriminación a los que se apartan negativamente de las expectativas populares. El estereotipo del adicto a la pasta base no pasa solo por su aspecto vagabundo sino por los peligros que supone el perder la capacidad de dominio de sí mismo derivando su conducta en actos violentos y deleznable. El bombardeo mediático no se cansa de repetirlo, por lo que se ha tornado una verdad cuasi infalible. El estigma se erige sobre las primeras apariencias, es la información que un individuo transmite directamente sobre sí mismo, que produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio, “un atributo profundamente desacreditador”. El estigma es la situación del individuo inhabilitado para la plena aceptación social. Contra esto es lo que Alexis quiso una y otra vez advertirme. Básicamente, que no por ser consumidor o vivir en el cantegril uno es un delincuente o un malhechor, sino que son un conjunto de factores (entre los que se encuentra su propia desorganización interna y la falta de atención gubernamental), los que llevan a miles de personas a desenvolverse en contextos desfavorables.

El gobierno tendría que tener lugares, yo que sé, darle un oficio, llevarla para el campo, hacerlos trabajar y que sean productivos. Y si algún día se despenaliza alguna droga, que es muy difícil, solo la *cannabis*... Si se logra despenalizar el uso lúdico... atacar de lleno al que venda. Porque son temas muy difíciles, muy complejos, muchas leyes, la gran mayoría de los que hablan no entienden el problema desde dentro.

Esto tiene que ver con otra dimensión del estudio de las representaciones, es decir, las demandas concretas, las estrategias para sacar a los adictos de los circuitos de la pasta base. Este sujeto, cuyo *background cultural* ya ha sido medianamente reseñado, presenta una percepción que en parte se origina en los estudios de una nueva genera-

ción de científicos dedicados a la exploración de las propiedades terapéuticas de los *enteógenos* (aunque el término se encuentra aún en discusión), que incluye a Ott, Rasch y Terrence y Dennis McKenna, en áreas como la etnobotánica, etnofarmacología y etnomicótica. En las ciencias sociales se destacan los trabajos de Claudio Naranjo (en psicología); en Antropología Josep Fericgla es un especialista en el uso de ayahuasca para el tratamiento de toxicomanías, mientras que en Antropología Médica se destaca Marlene Dobkin de Ríos. El trabajo de Antonio Escohotado, *La historia general de las drogas* (1983) es considerado uno de los mejores tratados de divulgación sobre el género. Tal vez una de las primeras obras en ciencias sociales que consideraron la cuestión de las drogas, fue el trabajo de Peter Furst, *Alucinógenos y Cultura*, de 1976. Se trata de un exhaustivo trabajo de recopilación de datos históricos y etnográficos que dan cuenta del uso de alucinógenos a lo largo del tiempo en los cinco continentes. Décadas atrás, fue la literatura la que aportó al pensamiento occidental una descripción los estados alterados de conciencia, cuando Aldous Huxley en *The doors of perception* (1954) registró por escrito las experiencias en la ingesta de psilocibina y LSD. Influenciados por esta obra se originaron íconos (“psicodélicos”, “contraculturales”) de la década de 1960 y 1970 como el grupo *The Doors*, o *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castaneda.

Menciono estas referencias porque, de alguna manera, fueron apareciendo recurrentemente en las charlas con Alexis, lo que me permitió realizar un rastreo y una provisoria periodificación de la *producción de significado* en torno las representaciones sobre los estados alterados de conciencia en la cultura occidental a partir de la década de 1950, y sobre el tratamiento de las adicciones a partir de la década de 1980. Sin duda que estas aproximaciones deben ser desarrolladas en mayor profundidad, lo que escapa a los límites de este avance de investigación. Lo que tienen en común los autores citados es que presentan una visión sobre las drogas que se aleja de tabúes, represiones y temores, sino que se presentan como un abordaje *desde dentro*, desde la propia experimentación.

193

En mi caso, después de 12 años sin consumir volví a consumir, es muy difícil llegar al lugar que llego para curar gente, y como ya lo has visto, he tratado de ayudar y he ayudado a unas 15 personas, los he sacado de la marginación de la droga. De las 15, 10 se han convertido en profesionales, y en mi caso personal puedo parar de consumir cuando... no cuando realmente lo quiero pero...

En la casa de un conocido suyo, en la Costa de Oro, pude registrar su pequeño cactario, que presenta variedades de San Pedro (originaria de América del Sur, cuyo principio activo es el alcaloide mezcalina: *Trinchoceus peruvianus*, *Trinchoceus pachanoi*, *Trinchoceus macrogonus*, *Trinchoceus cuzcoensis*), y de peyote (también mezcalina, originaria de América del Norte: *Lophophora williamsii coul*, *Lophophora williamsii cenilus*, *Lophophora williamsii texensis*, *lophophora diffusa*), entre otras plantas psicotrópicas. Contando con todas estas plantas, ¿cómo no podía frenar entonces su propio consumo de pasta base? Esa era una de las preguntas que me inquietaban al momento de la investigación:

[Al adicto,] primero [hay que] sacarlo del entorno, entorno familiar, de las amistades. Después, lo que más hay que trabajar son los hábitos que se crean ¿no?, porque ¿por que consume el tipo? [Si es] compulsivo obsesivo, lo sacás del entorno pero, por ejemplo, a él lo lleva a consumir leer tal o cual revista, por decir algo, tal o cual canción, o tal o cual momento. Eso tratar de evitarlo, ¿verdad? La gran mayoría es hábito,

como la dependencia al tabaco: si hay dependencia, uno termina de comer y se fuma un cigarrillo; bueno eso es el hábito [...]. La obsesión por el consumo, cuando ya está enraizado en uno, que es psíquica, que es física, a los dos minutos pasa; ese control después es psicológico.

Este sujeto, con su particular trayectoria en el consumo de drogas y la peculiar manera de plantear sus creencias y su propia reflexividad, propone la necesidad de implementar nuevos enfoques en el tratamiento de los adictos, una nueva institucionalidad que cubra las necesidades de los sumergidos en las situaciones de marginalidad. Lo que se reclama es el desarrollo de servicios sociales que ofrezcan la oportunidad de proveer de atenciones adecuadas a miles de jóvenes que se encuentran desatendidos e ignorados por las políticas públicas, y que carecen de motivaciones que estimulen la voluntad de autosuperación, o una educación acorde a su situación de consumidores. Pero muchas clínicas de rehabilitación y muchos programas de desintoxicación acuden a estos métodos, sin lograr resultados enteramente satisfactorios. El segundo paso sería controlar los síntomas de abstinencia, no con métodos puramente psiquiátricos (“porque los estupidizás, los dejás tarados, capaz que los haces adictos a esas cosas; hay otros medios, hay otros métodos”), sino con plantas psicoactivas que produzcan efectos en la conciencia. Es que, de alguna manera, la religión y la ciencia ascética, serían ineficientes para el tratamiento de las adicciones. En ambos abordajes, las funciones y la voluntad del individuo quedarían anuladas por efecto del antídoto. En el primer caso, el adicto a sustancias químicas sintéticas como clorhidrato de cocaína (fumada o esnifada) y sus derivados, alcohol u otras drogas, concurre a ciertos ritos donde se suministran preparados en contexto religioso, que modifican el estado de conciencia. Con el correr de las sesiones, el individuo olvidaría sus adicciones anteriores, pero comenzaría a depender de los rituales periódicos de la religión.

194

[...] los enteogénicos ayudan a encontrarte contigo mismo, a desintoxicarte y a tomar un nuevo rumbo y a cambiar. Y es dentro de un contexto real, y no dentro de una iglesia porque [...] el adicto se transforma en adepto. [...] Dentro de ciertos grupos (que lo hacen con todo el amor del mundo), que utilizan estas plantas (o iglesias, o doctrinas, o caminos), el adicto pasa a ser adepto. Si a uno un día le falta esa iglesia o esas plantas, no se si no vuelve a consumir de nuevo, ¿verdad?

Señala, en cambio, la necesidad de incorporar las experiencias psicodélicas al conocimiento académico, de manera de propiciar un espacio de contención y de educación para los sujetos crónicamente adictos:

“Tendría que haber un equipo realmente multidisciplinario, con el corazón abierto, real, de los cuales médicos, toxicólogos, psicólogos, psiquiatras de la nueva era, como le llamo yo, químicos, asistentes sociales, y que en todos ellos, algunos, mal o bien, sepa lo que es el consumir”.

Conclusión

Las observaciones que hemos presentado se concentran en la trayectoria y el discurso de un consumidor de pasta base en relación a sus representaciones acerca de las situaciones de adicción. Esta investigación es fruto de una interacción prolongada, por la cual se intentó acceder a una serie de categorizaciones y valorizaciones de un determinado tipo de *sujeto genérico*, bajo el supuesto de que “un análisis centrado en la totalidad de

un discurso debidamente contextualizado, tiene el poder de representar el grupo en el individuo, es decir, tratar el caso de estudio particular como un *sujeto genérico* o como un portavoz de las representaciones de un sector de la población” (Spink, 1994). Otro de los aspectos interesantes a destacar, es el aporte acerca las formas de tratamiento de adicciones. A primera vista podría parecer la excentricidad de un toxicómano, sin embargo el uso de las plantas psicoactivas en el tratamiento de la drogadicción es un método ampliamente analizado tanto en psicología como en otras disciplinas, y también se encuentra documentado en la antropología. Profundizar en esta clase de sujetos genéricos y en esta línea de indagación, puede ser tarea de futuras aproximaciones.

La planificación de políticas públicas orientadas a mejorar las situaciones de drogadicción y marginalidad requiere conocer a quienes se encuentran en la situación, acceder a sus discursos y representaciones, y averiguar desde su punto de vista cuáles medidas son factibles de ser implementadas. En este sentido, la etnografía es una herramienta privilegiada.

Bibliografía

- Bourgois, Phillipe, 2010, *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cerbino, Mauro, 2002. “Imágenes e imaginarios de la conflictividad juvenil y las organizaciones pandilleras”. En: F. Carrión (Ed.). *Seguridad ciudadana. ¿Espejismo o realidad?* Quito, FLACSO Ecuador.
- Fraiman, Ricardo y Rossal, Marcelo, (2009). *Si tocás pito te dan cumbia*. Montevideo: Cebra.
- Goffman, Irving, 1970. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Spink, Mary Jane 1994 “Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais”. En: P. A. Guareschi y S. Jovchelovichts (Orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.



Integración de paradigmas médicos, innovaciones en la atención de la salud¹

Proyección al siglo XXI

MEDICAL PARADIGMS INTEGRATION, INNOVATION IN HEALTH CARE SERVICE 21ST CENTURY PROJECTION

Sonia Romero Gorski

Coordinadora del Programa de Antropología y Salud,
Instituto de Antropología, FHCE, Montevideo.²

197

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 25/03/2013

RESUMEN

Venimos desarrollando, desde el Programa de Antropología y Salud, un análisis cultural sistemático y actualizado sobre el campo de la salud en el contexto nacional. En este sentido nuestros trabajos demostraron que mientras se mantiene alto el nivel de adhesión y demanda de cuidados médicos, al mismo tiempo se registran actitudes de resistencia al sistema médico, así como creciente demanda y oferta de diferentes tipos de terapias, que se engloban bajo la etiqueta de “alternativas o complementarias”, en el mismo sentido de ambigüedad ya mencionados por E. Roudinesco. Reclamo de libertad en la elección pero garantía de no caer en manos de charlatanes. En un primer trabajo ya había señalado este cambio como un avance de un ‘pensamiento nómada’, informal y no normativizado para el conjunto social, aplicando

1. Una versión de este trabajo fue presentada en el *54 Congreso de Americanistas* en Viena, julio 2012.

2. Aportes de:

Jorge Spatakis, médico y estudiante avanzado de la Licenciatura en C. Antropológicas.

Noel García Simón, médica, Licenciada en Antropología, Maestranda. FHCE.

Samuel Rodríguez, enfermero y estudiante avanzado de la Licenciatura en C. Antropológicas.

Virginia Rial Ferreyra, Magíster en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE.

Andrea Mastrángelo, Licenciada en Antropología, FHCE.

Eloísa Rodríguez Lussich, Licenciada en Antropología, FHCE.

Invitados al Programa de Antropología y Salud:

Megan Wainwright, Doctorada en Antropología Médica por la Universidad de Durham, UK.

Natalia Picaroni, Doctoranda Universidad de Viena.

la tipología de G. Deleuze al análisis del campo de la salud en el que ya se veía el despuntar de lo que ahora se confirma: el ‘pensamiento de estado’, codificado, normativo, hegemónico fue moviéndose hacia mayor flexibilidad para absorber novedades de ‘otras medicinas’ –entre otras, la acupuntura tomada de la Medicina tradicional china– reconocida como especialidad por Facultad de Medicina, la homeopatía con reconocimiento pero sin estatuto médico, el método Hansi, declarado de “interés sanitario y cultural”. El conjunto de “medicinas dentro de la medicina”, ya que tienen de alguna manera reconocimiento oficial, conforman una novedad también dentro del Sistema de Salud, porque son ejercidas en un marco de medicina privada, en consultas privadas, fuera del sistema mutual prepago. El campo de la salud se ha hecho más flexible? O se densifica respetando formalidades ya establecidas?

Palabras clave: Campo de la salud, método Hansi, Acupuntura, Homeopatía, mapa cultural.

ABSTRACT

We have been developing, since the Anthropology and Health Program, these aspects as a systematic and updated cultural analysis about the health field in the national context.

In this way our papers showed that while the high level of adhesion and demand of medical health care is maintained, at the same time attitudes of resistance towards the medical system are registered, as well as a growing supply and demand of different types of therapies, which are included under the label of “alternatives or complementaries, in the same way of ambiguity already mentioned by E. Roudinesco. Claiming for freedom in the elections but guarantee of not falling in the hands of chatterboxes. In a first paper I had already pointed out this change as an advance of a “nomad thought”, informal and not regulated for the collective, applying the typology of G. Deleuze to the analysis of the medical field in which one could already see the start of what is now confirmed: the “state thinking”, codified, normative, hegemonic started moving towards a greater flexibility to absorb novelties from “other medicine” – among others, the acupuntura taken from the traditional chinese Medicine- recognized as a specialty by the University of Medicine, homeopathy with recognition but no medical estatue, the Hansi method, declared “cultural and medical interest”. The groups of “medicine within medicine”, since they have somehow official recognition, are part of a novelty also within the Health System, because they are performed in a private medicine setting, in private appointments, out of the prepaid health system. Has the health field become more flexible? Or does it densify respecting formalities already established?

Key words: Health field, Hansi method, Acupuncture, Homeopathy, cultural map.

Marco de Historia cultural

El hecho cultural del lugar destacado que ha ocupado la Medicina y los médicos/as en la sociedad uruguaya -en términos de grupo de status y poder de opinión- desde fines del siglo XIX y casi todo el siglo XX, se encuentra consignado en diferentes estudios entre los que destacan a modo de un clásico, la trilogía de José Pedro Barrán sobre Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos (1992-1995). El historiador hizo una observación significativa del punto de vista de las subjetividades y construcción de valores colectivos al sostener que “a partir de 1900 la sociedad uruguaya convirtió a la salud en valor supremo. De él derivó un poder opaco pero absoluto, el del médico, y un sometimiento inconfesado pero total, el del paciente” (J.P. Barrán, 1992).

En ese plano y en aquellos comienzos de siglo el valor atribuido a la profesión médica clínica se había extendido en parte gracias al drama teatral “M’hijo el doctor”, de Florencio Sánchez, obra profusamente representada y aclamada que marcó un modelo

cultural de época pero que de alguna manera ha perdurado atravesando generaciones. La profesión médica se convirtió en evidente sinónimo de éxito profesional y social. La adhesión a los mandatos médicos forma notoriamente parte de la identidad nacional, fundamentado en que, "La medicalización de nuestra sociedad, entendiéndola como tal la permeación y el dominio del imaginario colectivo por el saber y el poder médicos, no es un hecho irrelevante ni menor" J. Portillo, 1993:17.

A propósito del señalado imaginario "medicalizado", surge en los años 1990 una corriente multidisciplinaria que instala el debate sobre la 'medicalización' de la sociedad, tomando como base filosófica a M. Foucault, se aportan pruebas sólidamente históricas, antropológicas, sociológicas, entre otras, del lugar de poder que ocupaba cómodamente la medicina. Fue muy innovadora la convocatoria realizada por el Instituto Goethe de Montevideo y bajo la responsabilidad de José Portillo y Joaquín Rodríguez Nebot para el Primer Seminario sobre La Medicalización de la Sociedad (Montevideo, 1993, 1º ed. 2002 2º ed). En esa sintonía se produjeron miradas múltiples que desmenuzaron la cuestión y dejaron al descubierto prácticas sociales, pensamientos que trataban de buscar alternativas ante lo que se vivía como un problema no sólo para la salud sino como enfrentamiento cultural (sobre el habitus asistencial autoritario ver Romero, S. 1993, 1999, 2002, 2009).

A partir de la confluencia de estudios, en la escena local, se visualizó mejor el núcleo relacional problemático del vínculo médico-paciente e instituciones de salud, detectando una zona de interés para las ciencias sociales y humanas, donde sus categorías teóricas e investigaciones empíricas aportan elementos importantes de conocimiento, para la descripción, interpretación e intervención. Los debates e investigaciones se difundieron en el país con cierta reticencia inicial, hasta que luego fueron adquiriendo mayor credibilidad; abordajes cualitativos y etnográficos, así como cuantitativos y sociológicos, constituyen hoy por hoy un corpus ineludible de demostraciones críticas sobre diversos aspectos del campo de la salud. (Romero, S. et al. 2010). Algunas voces médicas (principalmente José Portillo y Álvaro Díaz Berenguer) han hecho notorios aportes a dicha tendencia con publicaciones de gran contenido testimonial y analítico, (Corti, A. "Algo nos está saliendo mal", en semanario *Brecha* 23/01/2009).

En el Programa de Antropología y Salud llevamos un registro, acumulación de trabajos sobre el punto y aspectos afines, poniendo énfasis sobre todo en las actitudes y respuestas de la población ante la hegemonía médica. Así reconocimos lo que llamamos un enclave de retiro, protesta y reagrupación de pacientes (eje del Aislamiento-Enclave Disidente en el mapeo cultural de Mary Douglas, 1998) en torno a "medicinas alternativas o complementarias" y terapias de tipo new age (autores varios, *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2004-2005).

Luego en 2010/11 comenzamos a desarrollar un aspecto que ya venía siendo señalado en nuestros trabajos: se está produciendo un cambio cultural dentro del propio campo de la salud, con el ingreso de nuevos agentes y nuevas tensiones planteadas por profesionales médicos con búsquedas e intereses que obligaron a pronunciamientos de la Facultad de Medicina y del Estado, como agente regulador. Estamos en realidad estudiando el pasaje de un modelo médico biologicista excluyente de cualquier otro enfoque, hacia otro modelo en el que cabe una integración más tolerante para con tratamientos y formas de sanación que, aunque no se enseñen precisamente dentro de la Facultad de Medicina, no merecen el calificativo de "charlatanerías". ("Porque, en las sociedades democráticas modernas, los sujetos, librados a sí mismos, están profundamente animados de una demanda contradictoria: quieren poder elegir libremente al

que los cure (principio de libertad) sin dejar de exigir al Estado que los proteja de los charlatanes (principio de seguridad)”, Roudinesco, E. 2005: 82.

Nuevos paradigmas

Para la antropología de la salud, o antropología médica, ha sido muy productiva la definición que muy tempranamente elaboró E. Menéndez sobre el “modelo médico hegemónico”, caracterizado por “localizar su legitimación en instituciones del Estado o avaladas por él; por asociar su práctica con el desarrollo educativo de la población; por asumir los principios mecanicistas, evolucionistas y positivistas, que se imponen como ideología moral de las capas burguesas hegemónicas en los países de punta” (Menéndez E. 1988). Según E. Menéndez al ocupar un lugar de poder, la medicina ha tenido un rol en la reproducción económica y en el control ideológico.

Asumida ya la adecuación de esa categoría del “modelo médico hegemónico”, nos centramos ahora en indagar sobre cambios socio-culturales dentro de la profesión médica, de forma tal de confirmar si podemos “ver” nuevos paradigmas médicos, en el sentido de paradigma que definió Giorgio Agamben,

“el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe construir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal, no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo.(...) El paradigma foucaultiano es las dos cosas al mismo tiempo: no sólo ejemplar y modelo, que impone la constitución de una ciencia normal, sino también y sobre todo exemplum, que permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático”. (Agamben, G. 2009:26)

200

En investigación antropológica longitudinal (2011-2013) buscamos entonces un exemplum registrando dinámicas culturales de los pacientes, de los profesionales y del Estado. Capitalizamos significativos antecedentes de investigación empírica y conceptual sobre actitudes de los pacientes, para ahora demostrar que existe una dinámica relacional innovadora en el campo de la salud que introduce nuevas formas de hacer medicina. Medicina(s) dentro de la medicina. Nuevos paradigmas que mueven el ethos médico en otras direcciones fuera del marco estricto de la biomedicina.

Aquí también podría aplicarse la discusión sobre lo antiguo y lo moderno, encontrando que alcanzados puntos altos de sofisticación de tratamientos psico-físicos, con aportes indudables de alta tecnología médica, se valoran ahora gestos primordiales que tocan puntos vitales, se dialoga y se respetan viejos sistemas médicos de sociedades tradicionales.

“En conclusión, tanto el arte médico (de corte positivista) como la responsabilidad humana son necesarios para el logro de mayor bienestar colectivo. Pero dentro del arte médico, es claro que la mayor eficacia se logra con las medidas más simples y menos costosas (Pappas, G. 1999, citado por Portillo, J. 1999: 15).

Hay gran complejidad estructural a investigar ya que se entrecruzan y combinan factores institucionales (diferentes servicios, lugares, personal), profesionales (especialidades varias), patologías demandantes, dentro de contextos socioeconómicos, históricos y culturales locales, nacionales, bajo influencias globales.

Venimos desarrollando estos aspectos como análisis cultural sistemático y actualizado sobre el campo de la salud en el contexto nacional. En este sentido nuestros trabajos demostraron que mientras se mantiene alto el nivel de adhesión y demanda de cuidados médicos, al mismo tiempo se registran actitudes de resistencia al sistema médico, así como creciente demanda y oferta de diferentes tipos de terapias, que se engloban bajo la etiqueta de “alternativas o complementarias”, en el mismo sentido de ambigüedad ya mencionados por E. Roudinesco. Reclamo de libertad en la elección pero garantía de no caer en manos de charlatanes. En un primer trabajo ya había señalado este cambio como un avance de un ‘pensamiento nómada’, informal y no normativizado para el conjunto social, aplicando la tipología de G. Deleuze al análisis del campo de la salud en el que ya se veía el despuntar de lo que ahora se confirma: el ‘pensamiento de estado’, codificado, normativo, hegemónico fue moviéndose hacia mayor flexibilidad para absorber novedades de ‘otras medicinas’ –por ejemplo la acupuntura tomada de la Medicina tradicional china– integrándolas a la cobertura académica de la Facultad de Medicina. (Romero, S. 1993 1ª. 2ª 2002; 2004: 111-120. Buti A. 2004:155-158)

Hay que integrar en el proceso de cambio de paradigmas médicos la propia inquietud de parte de las Instituciones de salud y de los médicos, sobre la imagen que proyectan hacia la sociedad, mostrándose muy sensibles frente a reclamos, críticas y demandas formuladas por usuarios y/o consultantes (Documentos sobre Prevención de Violencia contra los médicos, 2009).

Un fenómeno paralelo es que la sociedad, en sentido amplio y las personas, como usuarios de servicios de salud, se muestran cada vez más exigentes, dejando de lado la actitud obediente –paciente– que constituyó condición indispensable para la producción y permanencia en instituciones de asistencia médica de un habitus asistencial no dialógico, basado en asimetrías. (Romero, S. 1999; 2003; 2006).

Ambos hechos sociales localizados en bandos diferentes –ya que podríamos identificar emblemáticamente el sector del sistema médico por un lado y el sector de la población por otro–, se expanden y pueden ser observados en diferentes situaciones con protagonistas socialmente diversos. La búsqueda de soluciones fuera del sistema asistencial de salud, pública o medicina prepaga, (donde se aloja el pensamiento de estado) el abandono de tratamientos, la postergación de consultas preventivas, aún en el período del embarazo, no son sino partes del mismo complejo de valoraciones poco positivas con respecto a lo que se invierte en tiempo, en negociaciones, en costos materiales y simbólicos, y la respuesta que se obtiene del sistema de salud y/o de una consulta médica tanto en instituciones públicas como privadas (del sistema mutual prepago).

La comunidad médica ha tratado de introducir la reflexión sobre la situación, en procura de mejoras en la atención, focalizando esfuerzos sobre la “relación médico-paciente”. Desde nuestro punto de vista ese abordaje debe ser complejizado, contextualizado en un marco relacional mucho más amplio ya que el vínculo médico-paciente no es un momento independiente, ni ocurre en un espacio que sea definido únicamente desde lo profesional, ni únicamente por los actores que se encuentran frente a frente dentro de un consultorio. La expansión globalizada de la información, la difusión sobre terapias y medicinas “otras”, constituyen entre otros, factores que actúan como en la demanda de cambios. No hay que olvidar, que persisten dificultades de acceso a las instituciones de salud, públicas o mutualistas prepagas, ya sea por cuestiones económicas, laborales, por requisitos administrativo-burocráticos, por la propia complejidad organizativa y normativa de cada institución (verdaderas particularidades de cultura institucional), e incluso por cuestionamiento o descreimiento sobre eficacia de tratamientos médicos.

La teoría antropológica y la metodología etnográfica nos llevan a tomar muy en cuenta detalles, reglas de interacción, de combinación de pensamientos, representaciones, creencias que atraviesan tanto a los individuos, a los grupos, a las instituciones y así como a los profesionales, las comunidades científicas.

La *cuestión relacional* está presente en todo momento en las acciones comprendidas en la vida cotidiana, personales y profesionales. La Institución médica, el personal de salud son actores claves manejando sus reglas de juego, junto a usuarios, pacientes y familiares. No hay dos naturalezas u ontologías diferenciadas entre unos y otros, hay sí conocimientos, tecnología, conductas, innovaciones, demandas, que podemos observar y clasificar.

Control y legitimación

La Homeopatía. Se movió de un lugar de rechazo del sistema de salud a un reconocimiento de validez curativa o preventiva pero sin tener reconocimiento pleno de parte de la Medicina oficial o de las instituciones. En otros sistemas de salud, por ejemplo en Francia fue “legitimada oficialmente en 1982, enseñada desde entonces en la Facultad de Medicina, la homeopatía es aplicada actualmente en Francia por médicos que no se consideran en absoluto charlatanes y que son reconocidos por el Estado, gracias a sus diplomas, como auténticos terapeutas. Y sin embargo, una gran parte de la corporación médica se sigue oponiendo a esa validación (...) De este modo, la homeopatía es a la medicina científica lo que los movimientos carismáticos son a la religión, es decir, una creencia que imita la verdad. (...) Pero la homeopatía no es, a este respecto, la única medicina llamada “paralela” o “alternativa” que haya logrado implantarse de un modo tan espectacular en los países democráticos (donde la ciencia médica ha logrado supuestamente obtener un sustento racional en todas las capas de la sociedad). (...) La búsqueda de la estima de sí mismo y del desarrollo personal se ha vuelto uno de los resortes más importantes de la cultura del narcisismo que caracteriza a las clases medias de las sociedades occidentales. En este contexto, la salud no se define ya solamente como “el silencio de los órganos, es decir, como la falta de enfermedad o de invalidez, sino como un estado de bienestar físico, social y mental cuyo horizonte fantasmático sería el acceso a la inmortalidad. No debe asombrar, entonces, que las grandes políticas de salud pública, ligadas a una concepción experimental de la medicina, hayan amplificado la potencia de un gran mercado de la ilusión terapéutica” (Roudinesco, 2005: 27).

202

En Uruguay la situación se parece en las tendencias referidas por E. Roudinesco y difiere en ciertos puntos; en cuanto a la homeopatía se reglamentó que sólo la pueden ejercer médicos u odontólogos diplomados. De todas maneras al revisar la lista de especialidades médicas presentes en las instituciones del Sistema de Salud constatamos que la homeopatía no figura ni una sola vez mencionada como especialidad, ni tampoco existe la categoría o cargo de Médico Homeópata (web del MSP, consultada en junio 2012). En testimonios de contactos logrados en la investigación, encontramos referencias recurrentes a que los pacientes pueden ser alentados a seguir tratamientos homeopáticos (en particular el caso de pacientes oncológicos, que necesitan resistir tratamientos severos, quimioterapia u otros), sin que por ello el costo de la medicación homeopática sea asumido por las instituciones mutuales. Se lo presenta como una opción estrictamente de atención privada.

Profesiones e instituciones, como productos culturales, son contingentes, transformables; en esa tarea de transformación integradora, a pesar de reticencias, encontramos iniciativas creativas de profesionales (como emprendimiento individual) que procuran ampliar su enfoque como parte del compromiso de trabajo desde la comunidad médica así como desde especialidades afines con una gama de influencias que podríamos caracterizar como *globalizadas* ya que provienen de culturas tan lejanas como la china (Acupuntura), del área andina y amazónica (Método Hansi). Estos casos observados de cerca en Uruguay, se ubican dentro de lo que llamamos nuevos paradigmas como ‘medicinas dentro de la medicina’ porque son ejercidas por iniciativa de médicos, que toman recaudos desde su formación académica de base.

Grupo de amigos de Bruno Gröning. En otro extremo de la institucionalidad y del reconocimiento, encontramos espacios de culto y de sanación espiritualista, con influencia llegada muy recientemente de Alemania a Uruguay; los ‘grupos de amigos’ de Bruno Gröning procuran que los testimonios de sanaciones sean validados por una opinión médica y solo entonces son difundidas. Es decir que aún en esta modalidad definitivamente espiritual, la veracidad de la curación pasa por una certificación de agentes del campo de la salud. La creencia, o la fe, viene después de una eficacia empíricamente comprobada.

El estudio multilocalizado permitió captar estos cambios bastante rápidos con nuevos actores en la profesión médica, no suficientemente registrados a nivel oficial, y que vienen a confirmar la tendencia ya señalada en resultados de anteriores que marcaban un dinamismo desde decisiones o investigaciones de los profesionales de la salud (como iniciativas personales), revelando cambios de prácticas privadas, de las instituciones de salud, incluso del Estado en su rol de autoridad legitimadora dentro del campo de la salud. En este sentido el seguimiento etnográfico se revela como instrumento interesante para captar evoluciones dentro del campo de la salud.³

203

El método Hansi. Veamos algunos datos de esta innovación que fue introducida hace unos seis años en Uruguay y cuya presentación y desarrollo está a cargo del Dr. Jesús Costa, acompañado por su colega argentino Juan J. Hirscham. El método comenzó a darse a conocer en el XI Congreso Mundial de Menopausia en Buenos Aires en el 2005. Allí ambos médicos hicieron públicos los resultados del tratamiento de rejuvenecimiento en cerdas. La calificación excelente del trabajo por parte de dicho Congreso los animó a organizar abiertamente una clínica privada en Montevideo, y a producir los sueros a partir de cactus que cultivan. Desde entonces se cuentan por miles los pacientes tratados, la mayoría pacientes oncológicos; la clínica cuenta actualmente con 11 médicos titulados de Fac. de Medicina, luego formados en el método Hansi. El local se denomina Centro de Medicina Vitalista, porque también abarca la prevención de trastornos del envejecimiento. “Nosotros no estamos diciendo que vamos a hacer a los individuos inmortales, lo único que pretendemos es que cada etapa de nuestro ciclo vital la vivamos en buenas condiciones. Para eso podemos disminuir la frecuencia de las enfermedades que son cada vez más comunes y hasta prevenirlas”, J. Costa 2007.

3. Antecedente inmediato al tema actual: estudios sobre Medicinas y/o terapias alternativas en Uruguay, Programa de Antropología y Salud, FHCE, Montevideo 2004-2005. En el año 2005 se desarrolló el Proyecto sobre *Medicinas y/o terapias alternativas en Uruguay* (FHUCE Programa de Antropología y Salud) coordinación Sonia Romero y un equipo integrado por los/as ayudantes: Blanca Emeric, Fabiana Davyt, Selene Cheroni, Virginia Rial, Ana Rodriguez, Ana Buti, Fabricio Vomero.

Mapa cultural

B - AISLAMIENTO EN UN REMANSO		JERARQUIA 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	

Mapa cultural: 58. En: Mary Douglas 1996. *Estilos de pensar*. Gedisa, editorial, Barcelona.

204

Se trata de una iniciativa de tipo individual, que en el Mapa cultural de Mary Douglas se ubica en el eje A-C, Individualismo Activo-Jerarquía Conservadora, ya que dentro del marco de una práctica innovadora busca respaldo en la exigencia de formación médica de sus responsables y del personal del Centro de Medicina Vitalista, así como se agotaron esfuerzos para presentar oficialmente el método Hansi ante el Ministerio de Salud Pública. De hecho el MSP y el Ministerio de Cultura (Montevideo, 2010) hicieron una declaración oficial convalidando el Interés Sanitario y Cultural del método Hansi.

La forma de elaboración de la medicación se asemeja a la homeopatía ya que trabajan con concentraciones infinitesimales, pero se habla de un Método, un tratamiento más físico que químico aunque hay diferentes vías de administrar la sustancia, inyectable u oral. El punto de partida sigue siendo el cactus al que se agregan otros vegetales y algunos minerales. Se está trabajando para eliminar el inyectable, reemplazándolo por comprimidos. Método inmunorregulador, símil homeopático, que al contar con el aval oficial atiende de forma abierta y legal en su clínica en Montevideo.

Por otra parte el Dr. J. Costa ha cultivado vínculos y aprendizaje con sanadores de tipo chamánicos de la selva peruana, aunque este aspecto permanece más dentro de la órbita personal en su trato, en las consultas, va incorporando elementos que lo llevan a prestar atención a la parte espiritual de las afecciones.

La Acupuntura. Esta especialización siguió un camino diferente y acaso más normativizado, ya que el MSP y la Facultad de Medicina la estableció como especialidad médica autorizando únicamente a médicos diplomados a formarse en esa especialidad. El testimonio de un médico joven ilustra que también la Acupuntura se ubica en la diagonal A-C del Mapa Cultural (Individualismo Activo-Jerarquía Conservadora): él ‘descubrió’ la medicina china, y luego la Acupuntura a través de un colega quien ‘milagrosamente’ sacó de una crisis a un paciente con moxibustión, aplicándosela como recurso extremo en un estado delicado. El joven médico quiso saber más sobre la me-

dicina china, y al poco tiempo obtuvo una beca para formarse en la fuente, viajando a China; después de un segundo período de formación en China ya se siente seguro de su práctica y tiene su propia consulta en el Hospital Policial. Figura en la nómina de profesionales como Médico-Acupuntor.

El éxito de su consulta que en realidad desborda la capacidad de atender en el marco de esa institución, hace que hoy tenga en marcha el proyecto de un consultorio privado, fuera de cualquier institución, pero totalmente amparado dentro de la legalidad en el ejercicio de esa especialidad de la medicina (médico-acupuntor).

Esta situación era impensable unos cinco años atrás; la integración se va procesando por sectores con cierta autonomía (como el ejemplo citado del Hospital Policial) de forma bastante rápida.

La integración de alternativas o medicinas complementarias dentro del sistema médico es una innovación que dicen aceptar los propios médicos/as. Este hecho es positivo del punto de vista de nuevos relacionamientos entre “los médicos/as” y “la gente” así como en la descompresión de la demanda en consultorios o clínicas del sistema médico convencional, aspecto de difícil medición; es de suponer que dados los cambios en el estilo de vida con patologías y estrés asociados, dado el aumento de grupos etarios añosos la demanda de tratamientos llegue a niveles de saturación, lo que conforma una razón para que el sistema mismo genere espacios de atención y contención complementarios.

Actualización sobre Medicinas dentro de la medicina:

1. Reguladas o reconocidas por el Estado:

Acupuntura/ puede ser ejercida solamente por quienes tengan título de médico u odontólogo. Hay servicios donde se encuentra plenamente aceptada, en su nómina de personal médico figura el ítem Médico Acupuntor.

Homeopatía/ muy difundidos locales de venta de medicamentos homeopáticos; se entiende que deben ser médicos/as quienes atiendan en consultas privadas. No tiene estatuto reconocido académico como especialidad médica.

Ortopedia de columna, tratamiento del Dolor con manipulación mecánica manual. Especialidad médica, en consultorios privados.

El método Hansi/medicina vitalista. En clínica privada, en consultas atendidas por médicos/as con formación en el método Hansi. Tiene reconocimiento de interés sanitario y cultural, pero no estatuto como especialidad médica.

2. Sin regulación expresa por parte del Estado:

Hierbas medicinales/ locales de venta y especialistas, herboristería local y de origen amazónico (Perú); incursiones informales de la ayahuasca en el sistema de salud. Ayuda y Sanación por el Camino Espiritual a través de las Enseñanzas de Bruno Gröning.

205

Resultados más recientes, opiniones de médicos

Realizamos un rápido sondeo a través de un formulario auto-administrado que hicimos de forma personalizada o vía e-mail entre médicos, utilizando la “bola de nieve” como técnica de contacto. Procuramos reunir dos conjuntos de profesionales: médicos/as jóvenes o con hasta 5 años de recibidos y médicos/as con larga trayectoria profesional, no menor a 20 años, pero aún activos.

Las especialidades fueron variadas, tratando de captar oncología y traumatología, ya que se vinculan directamente con el dolor y la posibilidad real de opciones diferentes de tratamientos. El diseño del estudio que incluyó múltiples instituciones, permitió recoger datos significativos así como conocer que no existe constancia de aplicación o recomendación de ningún tratamiento complementario para enfermedades EPOC, que a priori pensábamos dentro de las afecciones candidatas a ser tratadas por especializaciones innovadoras, (EPOCS en Uruguay de Megan Wainwright, 2012).

Focalizamos en los siguientes puntos:

- 1) ¿De dónde vienen los nuevos conocimientos y/o elementos que entran en curaciones, en tratamientos de recuperación u otros?
- 2) ¿Qué especialidades de la medicina oficial son más sensibles y cuáles más refractarias a la integración de otros paradigmas ‘médicos’? Casos de la homeopatía, de la acupuntura, de tratamientos del dolor (en general).⁴
- 3) ¿Cómo se valora la posibilidad de disminuir la dependencia de fármacos, antibióticos, otros?

En el marco de la investigación no podemos dejar de registrar cómo codifica el riesgo de pérdida de status y exclusividad para un grupo de pertenencia profesional –la comunidad médica – para entender el entramado de decisiones que llevan a re-pensar el lugar hegemónico de la bio-medicina, abriendo nuevos caminos de vinculación de saberes, aceptación de conocimientos y técnicas que llevan siglos de probada eficacia (caso de la medicina china). Como ya establecimos más arriba, desde el centro mismo de las ciencias de la salud, con altos niveles de especialización y tecnología médica, se está valorizando una comprensión cada vez más integral de los procesos salud-enfermedad-atención, aprendiendo especialidades que hasta hace pocos años estaban fuera de la formación médica, académico-occidental.

206

No se descartan en estas nuevas especialidades otro tipo de ‘manipulaciones’, diríamos manipulaciones a través de la creencia, la confianza o convencimiento en sentido amplio, (ref. la eficacia simbólica según C.Lévi-Strauss en F. Vomero, 2008).

Nos basamos en el conocimiento de que “cada época, cada cultura ha construido el dolor y el sufrimiento con distintos significados, historia de la lucha contra el dolor, el miedo a la muerte es el miedo al dolor. Todas las culturas han tenido intérpretes del dolor, el dolor surge de la articulación del cuerpo de la mente y la cultura. En el siglo XXI la medicina alternativa ocupa de manera creciente la escena para el tratamiento del dolor. Más de la mitad de los norteamericanos sufren de dolor crónico y la primera causa de consulta en la medicina alternativa es el dolor crónico. Los argumentos terapéuticos se orientan a conectar los deseos de la gente con su sentido de lo que es importante” (apuntes de clase del Dr. J. Portillo, 2009).

Avances, hallazgos

Considerábamos como una situación inobjetable que el sistema asistencial formal, en el contexto nacional se organizaba de forma estable en tres grandes agrupamientos, en los que se reflejan situaciones socioeconómicas diversas:

4. “Los significados del dolor”, clase del Dr. José Portillo en el curso de Antropología Médica y Etnomedicinas, 2009; Dra. Sonia Romero, Maestría de Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHUCE, UdelaR. Síntesis de apuntes, 2009, Lic. Ma. Noel García Simon.

- 1) atención gratuita en servicios de Salud Pública,
- 2) atención llamada privada en mutualistas o servicios prepagos,
- 3) emergencias móviles, servicio prepago.

Un aspecto novedoso, digno de destacar, es la afirmación de un 4 sector: la medicina privada, en sentido pleno, ejercida y sostenida por médicos, con especialización complementaria, en consultorios privados.

El sistema de asistencia formal queda entonces conformado así:

- 1) atención gratuita en servicios de Salud Pública,
- 2) atención llamada privada en mutualistas o servicios prepagos,
- 3) emergencias móviles, servicio prepago,
- 4) atención en consultorios privados, “Medicinas dentro de la Medicina” pero fuera del sistema de medicina prepaga.

El estudio reveló que sigue en cuestión el estatuto y uso de la homeopatía; que es restringida la existencia de la acupuntura; mientras que tratamientos innovadores del dolor quedan fuera de las instituciones de salud, a no ser aquellos considerados dentro de la especialidad de ‘fisiatría’; que el método Hansi no se encuentra dentro de ninguna institución de salud aunque tenga aval oficial.

Al abordar el tema de las políticas de las diferentes instituciones (dentro de la tipología mencionada) y las actitudes de los propios médicos/as, encontramos que la mayoría de los profesionales que contactamos (45) fueron consultados por sus pacientes sobre la conveniencia o no de recurrir a tratamientos alternativos, aspectos sobre el que los profesionales se pronuncian favorables, pero confiesan que no conocen a ningún especialista en la materia por lo tanto no están aptos para recomendar alguno. Es decir que no pudimos comprobar que dentro de las instituciones como tales se estén procesando cambios culturales o de paradigmas. Dichos cambios se registran a nivel de los especialistas que de forma individual se orienten hacia verdaderas transformaciones en el campo de la salud, siguiendo influencias externas, de difusión global de conocimientos integrados, dentro de la medicina nacional.

Como un dato interesante encontramos mencionada como problemática la automedicación de ‘remedios naturales’ en base a hierbas, en forma de tisanas u otro. El argumento médico recurrente es que las plantas tienen principios activos y entonces no puede controlarse su administración paralela o simultáneamente a medicamentos químicos.

Desde los antecedentes evocados a la puesta a prueba del modelo o mapeo cultural de Mary Douglas, la demostración tiende a reafirmar que en el campo de la salud y en el sistema asistencial las transformaciones se multiplican. Confirmamos que la medicina igualmente mantiene la vigilancia sobre sus propias vías de transformación en valores y alternativas, aunque no todas con la misma profundidad. Aunque se sostiene la convicción de que la diversidad cultural llegó para quedarse en el campo de la salud, lo que no es un cambio menor, la misma no puede avanzar sin ser ‘legitimada’ oficialmente. Los tiempos transitados para llegar a la aceptación oficial disminuyen entonces su calificación como innovación. Es decir que si bien el proceso se dinamiza a impulsos de los profesionales (avance del ‘pensamiento nómada’) hay un sistema establecido que tiende a reinstalar cada vez ‘el pensamiento de estado’. Aval necesario del estado para evitar el mote e incluso la persecución por “charlatanería”.

Vemos que la Medicina va cambiando como el conjunto de las ciencias con fuerte presencia de sus propios contralores, tanto el MSP, como la Facultad de Medicina,

los colegios médicos, la Academia Nacional de Medicina (por cierto consultamos el Boletín de la Academia Nacional de Medicina el que en cuatro décadas no registra ningún trabajo en o sobre medicinas complementarias). El proceso es más rápido y variado si lo observamos del lado de los pacientes o demandantes de atención ya que desde ahí podemos ver que recurren a una diversidad amplia de terapias de todo tipo, sin descartar por eso a la propia medicina. Es decir que el pragmatismo prima del lado de los pacientes que procuran así eficacia y mejorar los tiempos. En esta actitud puede encontrarse incluso el recurso a sanaciones de tipo espiritual, en las que cabría concordar con la difusión de búsquedas que van más allá de diagnósticos o cuadros clínicos estricto sensu. Estaríamos más bien dentro de otro paradigma filosófico como ya se establecía en el Grupo Eranos en la década de los 90.

“... hay otro aspecto de la experiencia humana – que podría ser el origen de la experiencia india – que no se basa en la tensión, ni en la dicotomía, ni en la unidad del pensar y del ser, ni tan siquiera en la dirección que va del pensar al ser, sino en algo distinto. Esta afirmación, naturalmente, tiene repercusiones en todos los ámbitos: en la vida, en la educación, en la cultura, en la religión, etc. (...) No se trata de la polaridad *pensar/ser* sino de la polaridad *ser/hablar*. Una vez que el ser habla, ya no puede ser ‘capturado’, hay que escucharlo, obedecerle (*ob-audire*)”. (Panikkar, R. 1994:386)

208

Las posibilidades son amplias y se complejizan como en la mayoría de los procesos que en tiempos de globalización cultural llevan a cualquier parte del mundo pensamientos y prácticas que se van instalando, adaptando a las condiciones locales. El Uruguay, que tiene características fácilmente asimilables a modelos occidentales, y la Medicina ha seguido estrictamente esos modelos, está igualmente abierto a influencias de diferentes procedencias. El próximo paso será ver la penetración de sistemas de sanación de tipo espiritual y chamánico, aplicadas en clínicas privadas, para tratar población urbana, destinadas a sectores medios con buen nivel cultural y buen poder adquisitivo. Estas especialidades ancestrales, que convocan adhesiones de los propios profesionales y deseo de acceso de consultantes, nos llegan también a través de la tecnología más actual, como dice Daniel Cohen “la difusión de las imágenes procedentes del centro es universal. Ningún pueblo alejado del mundo –siempre que tenga electricidad– está privado de ellas. En este punto el período actual es inédito” (Cohen, 2007:77). En la conexión global, la profesión médica va tomando contacto con otras formas, otros tratamientos y va generando un ‘nuevo conjunto’ como nuevo paradigma, cuya homogeneidad la medicina misma irá construyendo, tal como lo plantea Agamben en párrafo ya citado.

Bibliografía

- Abdala Filho, Elias, 2004. “Violencia em saúde: quando o médico é o vulnerável”. Simposio. En: *BIOETICA* 2004-Vol.12, nº2.
- Agamben, G., 2009. *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Barrán, J. P., 2002. “Aspectos de la medicalización de la sociedad uruguaya”. En: *Medicalización de la sociedad*, autores varios. Instituto Goethe-Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2002.
- Cohen, 2007. *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Douglas, M., 1998. *Estilos de pensar*. Gedisa, Barcelona.

- _____. 1996. *La aceptabilidad del riesgo según las Ciencias Sociales*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Dozon, Jean Pierre, 2001. “Quatre modèles de prévention”. En: *Critique de la Santé publique. Une approche anthropologique*. Sous la direction de J. P. Dozon y D. Fassin. Balland, París.
- Federación Médica del Interior y Sindicato Médico del Uruguay, 2009. “Declaración de Salto”. Jornada de Reflexión sobre la Violencia ejercida contra Profesionales y trabajadores de la Salud. Salto, Uruguay.
- Menéndez, E., 1992. “Reproducción social, mortalidad y antropología médica”. En: *Cuadernos médico-sociales*.
- _____. 1988. “Modelo médico hegemónico y Atención Primaria”. Segundas Jornadas de Atención Primaria de la salud, Buenos Aires 451-464.
- Pannikar, R., 1994. “Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica”, 383-413. En: *Arquetipos y Símbolos colectivos*. Círculo Eranos I. Anthropos. Editorial del Hombre. Barcelona.
- Portillo, J., 2006. “Medicina y ciencia”, 11-28. En: *Las otras medicinas*, Portillo, J. y Rodríguez Nebot, J. compiladores. Editado por Instituto Goethe, Montevideo, 2006.
- Portillo, J. y Rodríguez Nebot, J. (orgs.), 1º ed. 1993, 2º ed. 2002. Seminario *La Medicalización de la sociedad*, Barrán, Bayce, Cheroni, de Mattos, Labisch, Moreira, Portillo, Porcekanski, Rodríguez, Romero, Viñar. Instituto Goethe, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Romero Gorski, S., 1999. “Caracterización del campo de la salud en Uruguay”. *Revista Salud Problema*, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.
- _____. 2006. “Modelos culturales y sistemas de atención de la salud”, 29-45. En: *Las otras medicinas*. Comps.: Portillo, J. y Rodríguez Nebot, J. AUERFA, 166 pp. Instituto Goethe, Montevideo.
- _____. Autores varios, 2004-2005. “Avances del Programa de Antropología y Salud”, En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. 2004-2005. Romero Gorski, S. (Ed.). FHCE, Nordan-Comunidad, Montevideo.
- _____. 2010. “Descompensación y riesgo en sistema de atención”. 153-164. En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2009-2010. Romero Gorski, S.(Ed.). FHCE, Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Roudinesco, E., 2005. *El paciente, el terapeuta y el Estado*. Siglo XXI editores, Argentina.
- Susanne-Ch.- Polet, 2005. “Anthropologie médicale”, En: *Dictionnaire d'anthropobiologie*, De Boeck, Bruxelles.

4. Dossier

Homenaje a la vida y a la memoria del Profesor Renzo Pi Hugarte



Presencia de Pi Hugarte en las Jornadas sobre religión, memoria, política y ciudadanía en el Río de la Plata, 16 y 17 de diciembre de 2010, FHCE.

(Fotografía: Magdalena Gutiérrez)

Para la Sección Dossier, dedicada a la figura y a la obra de Renzo Pi Hugarte, agrupamos los testimonios y contribuciones que nos acercaron, con gran gentileza, el Sr. Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Dr. Álvaro Rico, la profesora de la Universidad La Sapienza de Roma, Dra. Carla Maria Rita y el Licenciado (FHCE) y Doctorando en Ciencias Antropológicas, Víctor S. Petrone.

El pensamiento de Renzo Pi, sus aportes a la antropología nacional en los últimos años quedan simbólicamente representados por los tres artículos que reproducimos y cuya significación ya fue anunciada en Editorial.

Agradecemos aquí a Magdalena Gutiérrez y a Manuela Aldabe por las fotografías que nos enviaron. Pudimos así completar el sentido de este espacio de recordación.

Renzo Pi Hugarte (1934-2012) ***In Memoriam***

Álvaro Rico

Decano Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación (FHCE), Montevideo

Renzo Pi Ugarte fue un pionero de la antropología en el Uruguay y ese espíritu de emprendedor e innovador lo mantuvo durante sus vitales casi 80 años en todos los planos de su vida.

Nació en Durazno el 23 de noviembre de 1934, cursó el liceo en Pando y luego, a principios de la década de los años '50, estudió en el Instituto Alfredo Vázquez Acevedo (IAVA), todo un símbolo para la época de crisis que empezaba a despuntar en el Uruguay y la región. Allí fue condiscípulo y forjó su amistad con el actual Presidente de la República, José Mujica, y con del ex Canciller de la República y dirigente del Partido Socialista recientemente fallecido, Reynaldo Gargano, entre otros.

Con apenas 20 años y siendo estudiante de Derecho, en coautoría con otro de sus amigos y compañero intelectual en varios emprendimientos, Germán Wettstein, publicaron en 1955 la obra “Situación Actual del Rancherío Uruguayo”, editada por la Facultad y prologada por su decano e impulsor, Prof. Eduardo J. Couture. En casi 200 páginas y con numerosas fotos en su interior, el libro recoge los resultados de un importante trabajo de campo realizado en el rancharío Cañas de Tacuarembó, en el marco de las famosas misiones socio-pedagógicas de la época. Hasta el día de hoy, dicha obra pionera constituye un referente ineludible de los estudios de antropología en el Uruguay.

En 1964, cuando el golpe de Estado en Brasil, el connotado intelectual nortño, Darcy Ribeiro, se exilió en el Uruguay. La Universidad creó una cátedra libre de Antropología General radicada en la Facultad de Humanidades y Ciencias a cuyo frente se desempeñó Ribeiro. Renzo Pi, que ya había viajado, junto con Germán Wettstein, por distintos países de América Latina como Bolivia, Perú y toda la Amazonia, conocía la obra etnográfica sobre los indígenas de Darcy, y poseía su obra publicada. Así, se convirtió en su principal colaborador y en el traductor de sus obras al español (Renzo dominaba fluidamente cinco idiomas), participando de distintas maneras en la escritura de sus obras sobre los pueblos americanos y la antropología evolucionista.

En 1967, partió a Francia a realizar un y estudió allí con el antropólogo André Leroi-Gouhran. En su estadía, fue testigo privilegiado y activo participante en los acontecimientos del Mayo francés de 1968. A raíz de esa formación y de su experiencia anterior se volvió también un pionero de la etnohistoria en el Uruguay (trabajos sobre los pueblos indígenas, sobre los migrantes italianos, libaneses, y otros, sobre los que hay varios libros publicados).

Retornó al país para ser profesor de Enseñanza Secundaria y, a principios de los setenta, fue contratado por el INTAL en Buenos Aires y después trabajó como asesor de la OIT en Perú y Ecuador, En esa nueva realidad latinoamericana convivió con campesinos, mineros y pescadores, pueblos andinos y de la Amazonia.

Cuando la dictadura en Uruguay, Renzo Pi estuvo exiliado en Ecuador. Afiliado al Partido Comunista, trabajó en tareas de solidaridad con los presos y sus familias participando, a modo de ejemplo entre otros, en la recolección de obras de arte (pinturas y esculturas) que, a instancias del famoso pintor Guayasamín, se reunieron para una subasta benéfica llevada a cabo en Quito. También supo mantener una exitosa audición radial sobre tango, uno de sus hobbies.

Luego de varios años de ausencia, Renzo Pi volvió al país en 1985. Con la reconquista de la democracia y el fin de la intervención en la Universidad de la República, desde 1985, puede decirse que comienza el período principal de la actividad de Renzo en materia de docencia universitaria. Ingresó a la Facultad hasta llegar a ser Profesor Titular (Grado 5) en régimen de dedicación total, y durante varios años, hasta 1997, fue Director del Instituto de Ciencias Antropológicas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación colaborando activamente en la refundación de la antropología universitaria que había surgido bajo la impronta de la intervención de la dictadura y con concepciones muy distantes de la realidad latinoamericana.

214

En todos estos años de trabajo, se interesó y estudió las religiones y cultos populares, especialmente los llamados cultos de posesión. Fue pionero en estas investigaciones y se le considera una autoridad internacional en la materia. Renzo, junto con Daniel Vidart, fue un crítico incisivo de las pseudociencias en antropología, especialmente del llamado “charruismo”, así como de los aspectos económicos del culto o las exageraciones con los adeptos, sosteniendo siempre una postura en defensa de la ética científica y de la libertad de cátedra.

Renzo era marxista y ateo. Después de la implosión del socialismo real y la crisis del marxismo, participó en una voluminosa obra colectiva e internacional “Marx hoy”, promovida por el Ing. José Luis Massera. Siempre fue un estudioso de las obras de Marx, señalando en su trabajo personal los puntos y observaciones antropológicas que los clásicos del marxismo incluyeron en obras como *La Ideología Alemana*, *los Grundrisse*, y otras.

Un hombre comprometido con los derechos humanos y con la defensa de la libertad y la justicia. Fue un docente y un investigador extraordinario e incansable, investigador emérito de nuestro SNI, y que en un estilo siempre modesto y coloquial en su relacionamiento con los estudiantes, trabajó hasta último momento.

Sus enseñanzas marcarán en forma indeleble a generaciones de estudiantes universitarios y su recuerdo pervivirá entre nosotros. Finalmente, no sería esta una semblanza auténtica si no destacara algunas características del Renzo profundamente humano y cálidamente solidario, que muchos de nosotros tuvimos la dicha de tratar y que no es posible escrutar en un curriculum o extraer de una nota biográfica convencional.

Su gran generosidad intelectual, rasgo que como es sabido es la materia prima de los grandes profesores, lo distinguía. Era un seductor capaz de despertar vocaciones y de convencer aún a los oyentes más apáticos y asimismo un practicante sutil de un apotegma árabe que gustaba citar: “si me dices que no sabes te enseñaré hasta que sepas pero si me dices que sabes te preguntaré hasta que no sepas”. Era muy difícil resistir a ese encanto cordial que también podía transformar en filosa crítica. La esencia de este rasgo lo colocaba en las antípodas de la mezquindad.

Renzo se prodigaba en la relación con sus compañeros, con sus estudiantes y con la gente con la que trabajaba. Dominaba las claves de la creatividad perpetua y de la riqueza intelectual inagotable: sabía que la generosidad es la única forma de seguir creando y desarrollándose intelectualmente durante toda la vida. Así lo hizo y así vivió.

Por eso no es de extrañar que cuando los antropólogos y otros científicos han vuelto a los pagos de sus primeros trabajos de campo, en Tacuarembó, se han encontrado, con enorme sorpresa, que los niños de aquel rancherío, hoy hombres y mujeres de 50 o 60 años de edad, recordaban perfectamente aquellos jóvenes universitarios montevideanos con quien ellos y sus mayores habían conversado largamente al amor del fogón hace ahora casi sesenta años. ¿Podrá existir un homenaje mayor que este para un científico comprometido, un universitario cabal, un profesor creativo, que esos recuerdos arraigados en lo más profundo de nuestra tierra, más allá de la cátedra y de cualquiera de las vanidades humanas?

Recuerdos de la selva: el ayahuasca en el anecdotario del Prof. Renzo Pi Hugarte

Víctor S. Petrone

Lic. en Antropología, FHCE, Montevideo

Introducción

El texto que a continuación se presentará es la transcripción fiel y parcial de un manuscrito –concretamente desde la página 5 a la 8 inclusive¹–, realizado por el profesor Pi Hugarte, en el que da cuenta de las diversas circunstancias en que tomó conocimiento del uso de la bebida alucinógena ayahuasca. Originalmente el relato fue creado a instancias de la corrección de la tesis “*Colonos del Astral, La Iglesia Santo Daime - CEFLURIS en el Uruguay*” (exponiendo en las primeras cuatro páginas del documento un detallado informe sobre aspectos formales de la misma), trabajo requerido para la aprobación de la materia Taller II, la cual fue durante muchos años dictada por Renzo, y que en definitiva me habilitara en 2006 como Licenciado en Ciencias Antropológicas por la UDELAR. Este material llegó a mis manos a través del propio homenajead, quien entendió tanto los comentarios críticos como el relato me interesarían, a la vez que interpreto actuó como resumido ritual académico-intelectual por el que pasó a observarme ya como “colega”. Además entiendo que en ese gesto se aunó calladamente la posibilidad de que el anecdotario allí narrado también pudiera en un futuro interesar a otros, cuestión en la que aquí intento actuar de puente.

De la sección transcrita me he permitido hacer alguna traducción que aparecerá como cita al pie y, también, agregar algunos pocos términos (aparecerán entre paréntesis) con la finalidad de hacer más fluida la lectura, omisiones de redacción que delatan el texto fue una elaboración acorde al propósito; o sea, no quisquillosamente riguroso y concebido de una sola vez, lo que creo colabora en hacerlo ameno a la lectura. Asimismo me he tomado la licencia de incluir algunas citas al pie (el original no tiene ninguna) con sentido aclaratorio, si cabe al modo de un moderno palimpsesto, ya que el contenido del escrito se verá remite como regla a ámbitos geográficos y culturales bien distantes respecto del Uruguay, así como a hechos acontecidos en un marco temporal

217

1. El texto de Renzo Pi presenta numeración manuscrita en la esquina superior derecha.

dilatado y ya lejano, que va de fines de la década de 1950 a comienzos de la del 80, datos que pude conocer directamente del propio Renzo.

Algunos comentarios generales

Me permitiré antes de pasar al texto realizar algunas breves reflexiones que entiendo son pertinentes, ya que se vinculan al contenido del escrito y están a la vez implícitas en el tema que desde hace varios años es mi especialidad: el uso del ayahuasca en su dimensión enteogénica² y terapéutica. Además, como se refirió en el resumen de presentación, fueron también materia frecuente de exposición y análisis realizados por el eximio profesor en las clases que impartiera en la FHCE.

Ciertamente el potente bebedizo de origen amazónico ha ido en estos últimos años poco a poco ganando fama mundial, aunque justo es decirlo: no sin poca controversia. El relato que aquí se presentará da cuenta del uso de la sustancia en momentos previos a este *boom* forjado en los últimos 20 o 25 años; contactos que el profesor Pi se verá, no buscó adrede, pero que en razón de su viaje al área Amazónica hacia 1957³ y su posterior radicación transitoria en Perú y Ecuador respectivamente, de alguna forma le enfrentaron con algunas de esas dos dimensiones de uso –la mágico-religiosa y la curativa–, las que por cierto generalmente aparecen yuxtapuestas.

Desde ya me gustaría aclarar que Renzo, como llanamente le llamo por motivo de que durante los últimos años pasé, a pesar de la edad que nos distanciaba, a sentirme tratado como un amigo (aunque confieso nunca pude dejar de saberme un perenne aprendiz a su lado), jamás consumió el preparado y, en cambio, siempre optó por mantenerse ubicado a una cautelosa distancia de observación del objeto; decisión que siempre le he respetado, pero con la que no he coincidido en la práctica. Por tanto, nunca habla desde la experiencia directa, ni menos intenta jugar a la confusión al respecto, como en cambio se puede traslucir en un extraño relato obra de otro investigador y centrado en otra sustancia del tipo, que circula desde hace algunos años en el medio nacional y al que en el futuro intentaré dedicar algunas líneas con la intención de desenmascarar la *ficción antropológica*. Incluso, si se me permite, me atrevo a presumir saber de al menos alguna causa por la cual el prominente profesor nunca se decidió a romper esa distancia y a pesar de que en su momento nos entrevistamos con el líder nacional de la Iglesia del Santo Daimé con sentido de hacer una visita conjunta al centro religioso. Esto es que a Renzo, en cierta circunstancia me confesó, le causaba desconfianza el afamado efecto “purgativo” del ayahuasca, que puede incluir diarrea y vómitos (se verá esto es mencionado en el relato), además de que en algunas ocasiones puede derivar en un cuadro de confusión, malestar psicológico extremo y más, lo que también se menciona en el relato aludiendo la experiencia de una colega. Además, soy conocedor de que en los últimos años la salud de Renzo estaba bastante achacada. Motivos que sumados interpreto le decidieron a mantenerse en esa prudente distancia de no-involucramiento

218

2. Término derivado del neologismo *entheogen*. Esta voz se utiliza por vez primera en un artículo aparecido en 1979 (autoría de Ruck, Bigwood, Staples, Gordon & Ott), con la intención de sustituir términos que habían adquirido matices equívocos o peyorativos, caso de: alucinógeno, psikedélico, narcótico, etc. La palabra está construida a partir de vocablos griegos y significaría: *-entheos*: divinidad dentro, *gen*: aparición, generación-, o sea: que genera el sentimiento de divinidad internamente.

3. Recorrido que fuera realizado en compañía de otro destacado científico uruguayo: el geógrafo Germán Wettstein, pero que no aparece mencionado en el texto.

directo con la sustancia y que quizá haga justa honra a aquel aforismo que lucía el Templo de Apolo en Delfos: “conócete a ti mismo”.

Recordaré de paso una cuestión que, hasta donde leí, no aparece reflejada en su obra y sobre la que sin embargo insistía en el aula; hablo de ciertos criterios metodológicos y filosóficos relacionados a la ejecución de la técnica de la *observación participante*. Asunto que es especialmente procedente en los trabajos en estudio de las religiones –una de sus especialidades– y que es un legado que he puesto en práctica durante mis investigaciones de campo. Se trata de su insistencia en procurar que el *antropólogo formal*⁴ tratase de mantenerse dentro de una postura llamaré “objetivista” (creo este término es más adecuado que “objetiva”) y así, aprender a saber determinar hasta qué punto involucrarse con las instituciones religiosas (de la modalidad que fuere) objeto de estudio. Refiero más en concreto a su defensa de la filosofía de la “no conversión”. Postura de involucramiento que tiene en su opuesto un proceder que ve en la conversión, es decir en hacerse “miembro formal o pleno” de la institución analizada, una fórmula instrumental adecuada al cometido de mejorar el conocimiento sobre el grupo y que en el fondo supondría no presentar conflictivos con la procura de objetividad. Confieso entiendo lo contrario, a mi ver el volverse un miembro de la institución termina constituyendo un *signo político* a favor de las mismas, papel sobre el que también tengo dudas sea el más pertinente al antropólogo. Si se me permite dar un ejemplo actual y “desde dentro” tendiente a corroborar esta relación:

“Junto a un pequeño promontorio acariciado por las aguas del Baikal (...) tres chamanes con túnicas verde, violeta y azul se habían reunido para pedir a los espíritus unidad y una buena cosecha. (...) A mi lado estaba Petr Azhunov, un hombre con coleta, barba rala y aspecto de duendecillo en cuya persona se aúnan las facetas de chamán y antropólogo. A su juicio el chamanismo es tanto una declaración política como un movimiento religioso...” (Stern, 2012:27)

219

Esta postura súper-comprometida o, mejor, *hiper-comprometida*, tendría entre sus primeros practicantes al antropólogo francés Roger Bastide que, como es conocido, realizara numerosos estudios entre las comunidades negras y los cultos “afro” del Brasil, siendo allí iniciado en 1951⁵. Decisión que quizás tuvo motivaciones que entrelíneas resultarían hoy ser un tanto “románticas” y “compensatorias”, pero que son propias a un marco histórico en el que se tendía a contrarrestar los efectos de prácticas colonialistas, etnocéntricas y no-inclusivas:

“No quiero decir que seamos más pretenciosos que muchos otros; pero creemos que nuestra civilización y nuestra cultura son superiores a las otras culturas. Siempre nos comportamos como misioneros; siempre queremos –por otra parte, a causa del amor que nos inspiran los demás pueblos– llevar nuestra civilización a todos los pueblos de la tierra, afrancesarlos, ‘asimilarlos’.” (Bastide, 1970:21)

Como digo, esa evitación de hacerse un “miembro formal” sobre la que insistía el ilustre uruguayo, se opone al supuesto de que consiguiendo una participación “verdaderamente desde dentro” se propiciaría la obtención de mejores y más variados datos de

4. Aclaración que viene a razón de que en los últimos años han aparecido muchos trabajos de temáticas “antropológicas” que son a todas luces pseudocientíficos, desinformados y/o tendenciosos, además de o quizás por, ser producidos por amateurs.

5. *“Encore deux livres en 1950 et 1951, un nouveau voyage dans le Nordeste en juillet 1951, au cours duquel Bastide est initié au Candomblé sous le signe de Shango...”* (En: <http://claude.ravelet.pagesperso-orange.fr/bastide.html>).

estudio, en definitiva: que se conseguiría una mejor etnografía. Confieso que, en cierta forma, esta filosofía de la práctica del trabajo de campo, bajo la lupa de mi experiencia, tiene cierto carácter de quimera, implicando en realidad una ambigüedad tanto respecto del grupo estudiado, como al sentido científico de la investigación; afirmación que desde ya imagino puede causar alguna disconformidad entre algunos miembros de la comunidad de antropólogos. Filosofía, la defendida por Renzo, que entiendo hoy, ya a varios años de distancia de aquellos cursos de Taller I y II, ha sido una herramienta fundamental a la hora de establecer un juicio ponderado sobre el objeto analizado. Creo incluso, que esta filosofía de la acción, observación e involucramiento en el terreno, da a la antropología fuerza como ciencia, ya que para resumir y ejemplificar con base a lo observado en mi tema de estudio, muchos de los trabajos realizados por científicos “conversos” carecen por regla general de críticas profundas hacia las comunidades estudiadas⁶, incluso cuando algunas sean a mi ver bastante fáciles de percibir, caso de la vehemente adopción de una posición de defensa institucional⁷ y la acentuación de concepciones mágicas y místicas del mundo, tema sobre el que aquí no cabe extenderme, pero que en algunos investigadores lleva incluso a observar el ayahuasca bajo un verdadero *animatismo*, término acuñado en 1914 por Marret:

“Possession of concentrated animatistic force can give certain objects, animals, and people extraordinary powers... To label this concentrated form of animatistic force, Marret used the Melanesian word mana.” (en Harris, 1983:187-188)

220

Bebí muchas veces el preparado, tanto en contexto ritual como bajo la forma hoy llamada *psiconáutica*⁸, tanto en su zona de origen (la mitad occidental de la Cuenca Amazónica) como en ámbitos bien ajenos a la misma; esto podría suponerse una contradicción respecto de lo antedicho, pero entiendo acontece todo lo contrario y por muy buenos motivos que, precisamente, tienen como sentido último procurar esa “objetividad” referida. ¿Contradicción galopante? Aseguro que no. De la misma forma que no hay ambigüedad en la siguiente afirmación realizada por un intelectual de la umbanda, que deduzco es incluso *pai*, respecto de los aspectos filosóficos ya referidos:

“Renzo me animó a escribir sobre mi experiencia y ese impulso me permitió dar a luz mis libros ‘Contribución al estudio del batuque, una religión natural –ni locos, ni raros’ (1998) y ‘Contribución al estudio de Eshu, guardián de los límites’ (2000) que fueron calurosamente recomendados por él a sus alumnos como necesarios para comprender el universo cultural de las religiones afro en Uruguay.” (Milton Acosta, ver recurso Internet)

Finalmente me gustaría dejar constancia de la enorme calidad humana de Renzo, extraordinario docente, hombre de conocimiento enciclopédico y científico siempre

6. Trazando un paralelismo imaginario sería como observar que un estudio antropológico sobre el movimiento “charruista” –al cual Renzo Pi tan coherente y vehementemente combatió– terminase dando cuenta de las *verdades científicas* en que se sustenta.

7. Por ejemplo, nunca pueden haber referencias a problemas asociados al consumo de la sustancia; algún incidente que hiciera suponer lo contrario, ajustándose perfectamente a la epistemología de Lakatos, hace aparecer teorías que actúan a modo de “cinturón de defensa” del “núcleo duro” a proteger, para el caso: el uso de ayahuasca en contexto ritual no causa ningún daño. Máxima que en general responde a un dogma, por ejemplo el dictado por el fundador de la religión ayahuasquera UDV, Mestre Gabriel, quien habiendo usado el brebaje apenas 12 años concluyó que: “...*el ayahuasca es inofensiva para la salud*”.

8. Término que refiere al uso fuera de un marco propiamente ritual y cuyo sentido es fundamentalmente auto-exploratorio.

apasionado por mantener en alto el firme bastión del pensamiento racionalista, incluso en medio del vendaval de intenciones oscurantistas que enrarecen la época presente: ¡salud maestro!

La transcripción

He aprendido mucho y he disfrutado con la lectura de este estudio que consigue lo que el relato etnográfico debe generar en el lector: el “estar allí”. No he podido evitar la evocación de algunos momentos de mi vida en que de una manera u otra se me informó sobre los efectos de la ayahuasca, por eso he hecho una breve narración de algunas de esas experiencias que aquí agregó.

La primera vez que oí hablar de la ayahuasca fue en mi ya lejana juventud en Guayará Mirím, sobre el río Madeira; hoy es el Estado de Rondônia, entonces esos sitios componían un Territorio Federal del Brasil⁹, es decir que no tenía autonomía administrativa ni política. Del lado boliviano la población oficial se llamaba Puerto Sucre, pero todo el mundo le llamaba Guayará Mirim¹⁰. El propósito era vivir la aventura de encontrar indios panceas nives¹¹, entonces no civilizados o mejor dicho no habituados al trato con la población criolla, que los había hecho alejarse del lugar. Tres días anduvimos en canoa por el río Iténez o Guaporé que forma allí la frontera entre Bolivia y Brasil y no les pudimos hallar, seguramente se habían ido más hacia las nacientes del Iténez o se habían internado en los impenetrables e interminables montes. Tuvimos que volvernos a Guayará-Mirim.

Recuerdo entonces que en Cochabamba alguien me había hablado de un uruguayo que allí residía y al que llamaré Ricardo, que era gran conocedor de la Amazonia, tanto que vivía de lo que en portugués se llamaba “traçar estradas de borracha”, esto es, buscar en la fronda dónde se ubicaban los “seringales”, las agrupaciones de árboles de caucho y establecer una trocha de uno a otro. El caucho que se explotaba en toda la amazonia era siempre silvestre; no dieron resultado los intentos de organizar plantaciones como en Tailandia pues los árboles se apestaban; lo que finalmente se logró en el sudeste asiático nunca tuvo éxito en América¹². En Brasil, en Bolivia y en el Perú los árboles eran sangrados paulatinamente de su látex, por ello había que recorrer el seringal todos los días para obtener el líquido que después se consolidaba con humo y al que se denominaba “caucho blanco”. En Colombia se derribaba el árbol, se lo vaciaba de una vez de toda su savia gomosa, a lo que se llamaba “caucho

221

9. Concretamente el Territorio Federal de Guaporé.

10. Al presente la población boliviana ha tomado el nombre oficial de Guayaramerín, mientras que la ciudad del lado brasileño se denomina Guajará-Mirim.

11. Nombre dudoso, no precisamente bien legible en el original y sobre el que no pude hallar referencia etnográfica ¿Se tratará de los Esse ejja que efectivamente se ubican en esa zona?

12. Puedo sin embargo dar constancia de haber visto a algunos kilómetros de Río Branco plantaciones de seringa al estilo referido. Cuando consulté (por ejemplo a don Darcir, un acreano que trabajo la mayor buena parte de su vida en relación al medio rural local -incluso fue *seringalista*, es decir mediador en el negocio del látex-), acerca de por qué no se había expandido ese método, me hizo alusión más que a problemas de enfermedades, a la baja en la calidad del caucho (¿?). El caso que mejor ejemplifica ese intento fue Fordlândia, localidad creada por el magnate del automóvil hacia fines de 1920 y cuyo resultado desastroso llevó a un reportero a decir: “*In a long history of tropical agriculture, never has such a vast scheme been entered in such a lavish manner, and with so little to show for the money. Mr. Ford’s scheme is doomed to failure*” (En: <http://www.damninteresting.com/the-ruins-of-fordlandia/>).

negro” aunque también había que darle consistencia con el ahumado¹³. Parecería que en aquella época Ricardo escribió algunos artículos para la revista montevideana “Mundial” que se distribuía por toda América y que acaso fuera interesante buscarla aunque más no sea que para rescatar los pareceres de un uruguayo pionero de la Amazonia¹⁴. Fue sin duda uno de esos personajes a los que “se los comió la selva”, es decir, que por diversas razones tal vez difíciles de explicar, nunca más consintieron en volver a su mundo anterior. Es muy conocido el caso del etnólogo Curt Unkel, llamado por los indios en ñengatú –el guaraní amazónico– Nimuendajú, que firmó sus trabajos con ese apellido. Apenas pregunté en Guajará Mirim por Ricardo me dijeron “Sim, e o loiro do cachimbão¹⁵”, me dieron las indicaciones referidas (sobre) donde podía encontrarlo. Era en una choza en las afueras del poblado donde vivía con una cabocla¹⁶ y allí estaba pasando el rato echado en su hamaca fumando su gran pipa. ...le pregunté si no añoraba la vida que acá había tenido y a su familia y amigos. Me contestó entonces que cuando eso le ocurría tomaba ayahuasca y veía las calles de Montevideo, a su madre afanándose en la cocina, todo lo que aquí ocurría. Él creía que de alguna manera, la droga hacía que su espíritu viajara a cualquier lugar por lejano que fuera. No había ninguna connotación religiosa en esa práctica que retomaba el pensar de los chamanes indios; la ayahuasca permitía que su espíritu viajara, pero con consciencia de lo que veía en otros sitios.

Años después en el Putumayo colombiano y en la zona del río Napo, en el Ecuador, volví a oír idénticas explicaciones. Todos los consumidores de ayahuasca, Ricardo incluido, afirmaban que en un primer momento veían las cosas con un colorido inusitado que les proporcionaba un verdadero goce estético, lo que coincide con la experiencia relatada por Víctor. La idea del traslado del espíritu se encuentra inclusive en la gran novela de la selva “La Vorágine” del escritor colombiano José Eustacio Rivera, quien incluso afirma que químicos alemanes habrían aislado del yagé, como allí se le denomina a la ayahuasca, un alcaloide al que llamaron harmalina, principio activo al que denominaron telepatina (...), dando por sentado que era posible provocar experiencias extrasensoriales como el ver lo que ocurría en otros lados. Yo creía que el efecto secundario de la ayahuasca era estimular los centros de la memoria remota incluidos detalles imposibles de evocar en estado normal, que por eso daban la ilusión de que se estaba asistiendo a los que ocurría en otros lados, pero en los que el sujeto había estado.

Mi segunda experiencia referida a la ayahuasca (aconteció) cuando vivía en el Perú en los años 70's. Por alguna razón que se me escapa, se puso de moda que limeños de clase media y alta concurrieran a Iquitos, Pucallpa y otras poblaciones menores de la zona del río Ucayali para someterse a curas de dolencias mentales reales o imaginarias con chamanes shipibo-conibo. A estos siguieron limeños que buscaban simplemente goce con la nueva droga. Predominaba hasta entonces la vieja idea chamánica de que el alma fugaba y que eso era lo que producía las molestias experimentadas. El chamán debía capturar el alma huidiza y obligarle a volver al cuerpo del paciente que

13. Método también observado al norte del Estado de Acre.

14. Tarea por mí concretada durante el mes de agosto de 2010.

15. Trad.: “Sí, es el rubio de la pipa grande”.

16. Término que refiere al típico habitante amazónico, por regla oriundo de los estados del nordeste brasileño y que tradicionalmente se dice es la mezcla del amerindio y el blanco, aunque frecuentemente los cabellos ensortijados y las facciones den a suponer que hay un importante aporte negro, sin embargo que resulta discursivamente ignorado.

así se curaba. La acción transcurría en una choza en la que se colocaban dos catres paralelos, cada uno con un recipiente al lado para echar allí los incontenibles vómitos que producía la ingestión de la ayahuasca. El chamán graduaba la dosis que debía consumir el paciente, aquel tomaba el brebaje a la par de éste. Surgieron cantidad de chamanes y con ellos chapuceros que la pasaban por tales; de Lima partían aviones charter con pacientes que iban a Iquitos. Una compañera de trabajo argentina que había estudiado antropología en La Plata quiso conocer por propia experiencia este fenómeno pero le fue mal, porque la ayahuasca le produjo una intoxicación que la tuvo tres días en coma¹⁷.

Como antes he dicho volví a oír hablar del yagé en el Putumayo colombiano, pero se aseguraba que sólo los indios cofanes, que ya estaban muy aculturados y con altísimos porcentajes de tuberculosis, lo empleaban (y) que los criollos nunca tomaban yagé porque no lo sabían emplear. Por todo esto me ha sorprendido el surgimiento de un culto organizado sobre una base chamánica y que éste haya llegado al Uruguay.

Bibliografía

- Bastide, Roger, 1970. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Harris, Marvin, 1983. *Cultural Anthropology*. New York: Harper & Row Publishers, Inc.
- Pi Hugarte, Renzo, 2006. Informe manuscrito referido a la tesis “Colonos del Astral. La Iglesia del Santo Daime – CEFLURIS en el Uruguay”, de Víctor E. Sánchez Petrone. Materia Taller II en Antropología Social y cultural. Mesa extraordinaria. Montevideo: UDELAR.
- Stern, David, 2012. “Maestros del éxtasis”. En: *National Geographic*. España, número de diciembre.

223

Recurso Internet

<http://baronsamedilwaguede.blogspot.com.es/2012/08/renzo-pi-hugarte-1934-2012.html>

17. Cabe aquí referir que este efecto drástico no es nada frecuente si se consume la fórmula hoy “estandarizada” hecha a partir del hervido conjunto de la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas del arbusto *Psychotria viridis*, exclusivamente. Sin embargo, entre las diversas tradiciones indígenas y la mestiza peruana -llamada “vegetalismo”-, a esa mezcla se le puede sumar varias plantas, algunas también de notable efecto psicotrópico, caso de las pertenecientes a la familia de las Daturas o las Brugmansias, las que para el caso candidateo como posibles productoras del accidente sufrido por esa persona.

Homenaje a Renzo Pi Hugarte

Carla Maria Rita

Università La Sapienza, Roma

Nell'ultimo numero della rivista (*Anuario* Vol 10 - 2012) è apparsa la recensione di Renzo Pi Hugarte al libro di Laura Masello *El revés de la trama. Escrituras identitarias en Brasil y el Caribe*. In quelle pagine Pi Hugarte richiama con orgoglio la sua esperienza a fianco di Darcy Ribeiro, con il quale aveva intensamente collaborato durante il suo esilio montevideano, partecipando anche alla stesura della fondamentale opera *Las Américas y la Civilización* con una ricerca bibliografica attentamente commentata. Ed è allo stesso Hugarte che si deve la versione in lingua spagnola.

225

Nel mio primo incontro con lui, avvenuto a Montevideo nel 2006, parlammo a lungo, di molti aspetti della storia e della cultura uruguaiana, dei suoi lavori e dei suoi progetti, ma Renzo iniziò esponendomi un altro aspetto fondamentale della sua formazione personale e scientifica: il forte legame con la cultura italiana, lui con origini catalane e basche.

“Mio padre era un appassionato della letteratura italiana e mi chiamò Renzo in onore del protagonista manzoniano” mi ha detto sorridendo e parlando, come in tutte le successive conversazioni, in fluente italiano. “Quando si arriva in Italia, si sente che siamo a casa: in Francia non è così, in Germania non è così, ma è così in Italia”.

In Italia aveva viaggiato a lungo per partecipare a convegni e seminari, intrecciando rapporti con il mondo universitario, soprattutto con l'antropologo Vittorio Lanternari.

Un signore d'altri tempi, gentile e raffinato, amabile conversatore e lucido conoscitore della *uruguayidad*. Le nostre conversazioni sono sempre state incentrate sul problema dell'identità. Amava ripetere come esso fosse più profondamente sentito in un Paese piccolo – “con spazio vuoto più di ogni altro al mondo” – in un Paese abituato a una piena libertà. Ragionavamo insieme su come particolari condizioni geografiche, ma principalmente culturali e sociali, avessero permesso che si affermasse una rappresentazione e una percezione della propria identità del tutto originale.

Alla conclusione dei miei periodi di ricerca, Renzo accettò di scrivere per il volume che stavo curando, *Un Paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay tra*

memoria e attualità (Roma, 2010), un saggio dal titolo *El problema de la etnicidad en Uruguay*. E' l'ultima pubblicazione di Renzo pubblicata all'estero.

Il saggio è una sintesi chiara e utilissima per gli studenti italiani del lavoro di Pi Hugarte. Si apre ripercorrendo, dal secolo XVI fino a oggi, le vicende delle principali etnicità e subculture che hanno popolato il Paese, etnie e subculture che attraverso processi di incontro, sincretismo, ridefinizione reciproca, ne hanno formato l'odierno profilo etnico e socioculturale. Il processo chiave si configura nel *mestizaje*, un processo che attraversa non solo la grande Storia del Paese, ma anche e soprattutto le storie individuali degli immigranti e dei creoli.

Di questa capacità di incontrarsi e di questa tolleranza Renzo era orgoglioso, ma non nascondeva le vicende del primo colonialismo, i massacri che portarono all'estinzione dei pochi gruppi etnici nativi presenti sul territorio, privando la cultura e l'identità del Paese di un qualunque apporto indigeno: un vuoto etnico che rende, a tutt'oggi, problematico affrontare, in senso antropologico e etnografico, la storia uruguayana.

Renzo sapeva bene come addentrarsi nelle tematiche e nelle problematiche riguardanti l'etnicità uruguiana volesse dire fare i conti con tutte le trame della storia e della geopolitica che hanno portato all'Uruguay contemporaneo.

Da sempre una "terra di mezzo", spazio di incroci e scontri continui tra Stati e popolazioni, l'Uruguay del secolo XVIII non assiste alla nascita di un'etnicità "esclusiva", ma di un'espressione peculiare che è parte dell'area del bacino del Río de la Plata, di una regione che ancora oggi è caratterizzata da una comune piattaforma culturale.

Conclusa la lunga fase di conflitti e di lotte per l'indipendenza, i flussi immigratori, prima di matrice europea e più tardi provenienti dall'Europa centrale e orientale, assunsero proporzioni massive, lasciando irrisolta, se non aggravando la questione della terra. La gran parte degli immigrati si concentrò nella capitale con il risultato di contribuire a fondere culturalmente le varie componenti etniche, e a dare vita a molteplici espressioni sincretiche. Il tango, mi spiegava Renzo, può considerarsi il risultato più significativo di tale amalgama, prodotto ibrido nato dagli apporti più diversi: le canzoni del *gaucho*, i ritmi africani, le canzoni napoletane e i suoni del *bandoneón*, strumento tedesco creato per suonare musica religiosa nelle chiese protestanti.

Una storia complessa e oggi un panorama nel quale Renzo distingueva specifici e diversi spazi culturali: dalla cultura di Montevideo a quella delle località della frontiera brasiliana (dove si parla *portuñol*), a quella rivierasca a sud del fiume Uruguay di influenza bonaerense. In questo quadro si somiglianze e differenze, era per lui importante segnalare fenomeni antichi e nuovi, come la ripresa o la nascita negli ultimi anni di nuove forme culturali e religiose, di culti di possessione e di movimenti neopentecostali.

El problema de la etnicidad en Uruguay

Reproducido de *Un Paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità*, organizado por Carla Maria Rita, Roma, Cisu, 2010, pp. 183–188.

Renzo Pi Hugarte

La primera inquietud que surge ante esta cuestión es si necesariamente una sociedad compleja políticamente constituida en un estado, necesariamente debe tener una identidad distintiva.

227

Un lector europeo seguramente alimenta un pensamiento surgido de la experiencia histórica del viejo continente en el cual las naciones, que constituyen consolidaciones culturales del punto de vista de la organización del poder público, marchan en el sentido de consolidarse como estados; estamos pues en el ámbito de la idea decimonónica del estado-nación.

En lo que concierne a la antigua América española, el proceso histórico ha marchado de manera inversa, esto es, los actuales estados se organizaron sin que su población presentara una unidad cultural y lingüística, estableciéndose las fronteras entre uno y otro de una manera más bien artificial moldeada luego por diversas situaciones de poder y propósitos de expansión. Dicho de otra manera en la América del Sur surge el estado antes que la nación. En casi todos los casos luego las poblaciones de estos estados producto de desmembramiento de los virreinos españoles que abarcaban enormes espacios, han procurado o ha ocurrido que desarrollaran pautas culturales propias que los distinguieran más allá de las limitaciones estatales de sus vecinos. Durante el desarrollo del siglo XIX inclusive los estados procuraron deliberadamente afirmar los elementos identificados de su cultura estimulando el desarrollo de literaturas, pinturas, música y costumbres “nacionales” que reflejaron el orgullo de los pobladores por pertenecer a tal o cual espacio estatal. Espero que se me disculpe esta introducción de rápido contenido histórico, pero hagamos también una breve apreciación geográfica. En el caso concreto de lo que hoy es la República Oriental del Uruguay, ahora más sintéticamente nombrada Uruguay, este espacio cercano a los 200 mil kilómetros cuadrados ubicado al oriente del gran río que le ha dado nombre, en la costa norte del enorme estuario del Río de la Plata en una parte y sobre el océano Atlántico en otra; debemos considerar por

eso más que nada el valor estratégico de la zona que daba acceso al interior americano por los ríos Paraná y Uruguay entre las gigantescas colonias de Portugal y España. En los primeros tiempos de la colonización española – siglo XVI – de este lejano sur del Nuevo Mundo, estas tierras fueron consideradas al decir de los cronistas de entonces, “de ningún provecho”. Y ello era así porque a pesar del nombre del gran río estuario, no había aquí yacimiento alguno de metales finos – oro y plata – cuyo descubrimiento y apropiación era el motivo que impulsaba la conquista y el establecimiento europeo. Tampoco había poblaciones indígenas crecidas y organizadas que pudieran ser reclutadas para trabajos diversos como en la región andina. Si encontraron los conquistadores una extensa penillanura de clima templado, muy bien regada por infinidad de ríos y arroyos – en Uruguay no se camina más de 5 kilómetros sin dar con una corriente de agua – sin una flora ni una forma utilizable del punto de vista económico, por donde discurrían indios cazadores recolectores nómades cuyo número total puede estimarse para todo el espacio considerado entre 3000 y 5000 individuos.

228

Estas tierras dejaron de ser de nulo provecho para los europeos por un hecho casual: el ganado vacuno y caballar que los españoles introdujeron o dejaron abandonado, se reprodujo de un modo prodigioso conformando una inagotable mina de cuero – lo único que con la tecnología de la época podía aprovecharse de esos animales – que satisfacía las necesidades europeas de este material lo que continuó hasta los comienzos de la revolución industrial para la confección entonces de las correas de transmisión de las primitivas maquinarias. Esto hizo que en las costas uruguayas se hicieran presentes piratas europeos que venían a cargar sus barcos con cueros para lo cual contaron con el auxilio de los indios nómades que ya habían aprendido a domesticar los caballos convirtiéndose en maravillosos jinetes. Pero más que esta inesperada riqueza que la posición estratégica de este territorio, lo que tentó a los portugueses a fundar en el mismo y frente a la ciudad de Buenos Aires en 1680, la Colonia del Santísimo Sacramento, fue la posibilidad de constituirse en cabeza del contrabando hacia y desde el interior argentino. Para contener el avance portugués el gobernador de Buenos Aires por vuelta de 1720 resolvió fundar en la costa del Uruguay y donde se ubica el mejor puerto natural del Plata, un fuerte que dio lugar a la ciudad de Montevideo, últimas de las capitales de los países americanos en erigirse. Hasta el día de hoy Montevideo puerto sigue conservando ese privilegio ya que el puerto de Buenos Aires debe continuamente ser dragado para asegurar su necesaria profundidad, disminuida por los arrastres del río Paraná.

Entre tanto, los jesuitas habían establecido sus “reducciones” de indios en el alto Uruguay, como poblaciones de agricultores guaraníes que luego de ser arrancados de su contexto tribal, aculturados y convenientemente cristianizados – lo que nunca se logró con los cazadores recolectores – fueron avanzando hacia las tierras del Uruguay actual conformando la proto sociedad y la proto cultura de ese gran espacio, de hecho desabitado. También se fueron a esos desiertos multitud de aventureros europeos o de otros lados de América, desertores de los cuerpos militares y de la marina, de navegantes de diversa procedencia, de negros, etc. que todos se mezclaran con los “tapes” guaraníes dando lugar a la formación del gauchaje, fenómeno que también tuvo lugar en los vecinos territorios de lo que hoy es la Argentina y en el sur del Brasil. Su base cultural y su lenguaje era de raigambre española, con las modificaciones que entremedio y el profuso mestizaje, produjo.

De manera que cuando entramos en el siglo XVIII, podemos decir que había nacido una etnicidad que no era exclusiva del Uruguay sino común a todo el interior de la

vasta cuenca del Plata y hasta la actualidad en todo ese *hinterland* se aprecia una base cultural común diferenciada en ciertas regiones de manera sub cultural para decirlo más precisamente.

La tradición intelectual francesa funda el principio de etnicidad en la lengua utilizada, que en el caso que consideramos fue el español en sus modalidades andaluza y canaria preferentemente, que se vio enriquecido por términos guaraníes y kimbundus congolés (con algún agregado quechua propio de los indios del Alto Perú – actual Bolivia –, que eran traídos como trabajadores al Plata). Frente a este planteo, la tradición académica alemana más que la lengua ha privilegiado los aspectos comunes de la historia de un pueblo y aquí eso ocurrió por los acontecimientos que venimos narrando.

Como han dicho conocidos historiadores, el Uruguay dentro del mundo rioplatense se caracterizó por ser la compaginación de “pradera, frontera y puerto”.

El gaicho, poblador rural por excelencia cultivó los valores de la libertad y el coraje. No fue en los conflictos que marcaron todo el siglo XIX un soldado disciplinado por cierto, pero sí un luchador incomparable y temible que no conoció lo que era rendirse; peleaba con lo que le quedara hasta morir.

Y ese siglo XIX estuvo marcado por conflictos bélicos casi continuos. En 1807-1808, Montevideo todavía colonia española, al igual que Buenos Aires fue atacado y ocupado por una flota inglesa hasta que al fin fueron expulsadas. Muy poco después despierta el movimiento independentista, enfrentado a la dominación colonial de España, cuyos ejércitos son pronto derrotados y Montevideo sitiado por los patriotas que lugar toman la ciudad. Tiene lugar entonces la ocupación del territorio por las fuerzas del Imperio portugués después transformado con su independencia en el Imperio del Brasil. Las varias derrotas sufridas por estas tropas a partir de 1825, culminando con la gran batalla de Ituzaingó; la toma de las antiguas Misiones jesuíticas, mediando la intervención de Inglaterra, determinarán la independencia del Uruguay que jura su primera constitución en 1830 quedando en la situación de “estado tapón” entre los dos países mayores de la América del Sur, Argentina y Brasil.

Comienza entonces un proceso de inmigración en principio de españoles y a poco también de italianos y franceses. De 1839 a 1851 tiene lugar la llamada “Guerra Grande” en la que Montevideo sufrió un sitio de nueve años por lo que se la llamó “la Nueva Troya”. Este conflicto enfrentó a los uruguayos seguidores de los dos grandes partidos políticos tradicionales distinguidos por colores, los colorados y los blancos. Estos tuvieron el apoyo del dictador argentino Juan Manuel de Rosas. Para esta época, las grandes ciudades del Plata (Buenos Aires, Montevideo, Rosario, La Plata) fueron receptoras de una multitudinaria y variada inmigración en la que predominaron españoles e italianos generalmente de origen campesino y procedentes de las regiones más pobres o, socialmente más atrasados de sus países de origen. A este respecto vale la pena recordar que el Montevideo sitiado durante la Guerra Grande contó entre sus defensores con un cuerpo de ejército francés, otro italiano: Giuseppe Garibaldi fue nombrado general de la República.

Dado el sistema de apropiación de la tierra en los países del Plata y particularmente en Uruguay, donde existían enormes extensiones-“estancias” – de varios miles de hectáreas, las hubo hasta de cien mil – dedicadas a la ganadería extensiva, los inmigrantes de origen campesino no consiguieron acceder a la tierra excepto en una breve franja al sur y en las proximidades de Montevideo donde iniciaron la producción de legumbres, frutas y la industria vitivinícola fundamentalmente para proveer de estos elementos a la ciudad que crecía incesantemente. La mayoría de los inmigrantes se establecieron

en las orillas de las grandes ciudades rioplatenses, nutriendo el proletariado de la incipiente industrialización y mezclando sus tradiciones culturales con las de las criollas desplazadas del campo que también afluirían a los arrabales ciudadanos.

Sobre fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, se agregaron a los primitivos inmigrantes los procedentes de la Europa central y también los que huían del poder otomano, especialmente siriolibaneses y armenios.

El fenómeno cultural más interesante surgido en esa época, fue la creación de una música, canto y baile que con el tiempo se extendería por el mundo: el tango.

En él se notan ligeros elementos formativos: la música y canciones gauchescas de raigambre hispana, los ritmos africanos – el candombe –, herencia de negros de lenguas bantúes, el danzón, la habanera cubana, aporte de marineros y las canzonetas napolitanas propias de inmigrantes de ese origen. El tango en sus letras exaltó los valores de la sociedad rural ya referida y también los distintivos de la “guapería” napolitana: machismo, culto al coraje, idealización de la madre y desconfianza frente a las otras mujeres que siempre podían ser traicioneras. El tango alcanza su sonido distintivo con la llegada por mano de marineros alemanes del bandoneón, instrumento que había sido inventado para tocar música religiosa en las iglesias protestantes. Este instrumento es una variante del acordeón que utiliza el fuelle manejado manualmente para producir los sonidos pero que se ejecuta y suena de manera muy diferente del acordeón.

230 Las letras del tango cantado nutrieron los valores de la cultura popular con los puntos antes referidos a los que se agregó una variante de lirismo. Toda esta situación cambió por efecto de los medios de comunicación masiva, de manera que los jóvenes de hoy como los de cualquier parte del mundo, sienten que su música es el rock y para los bailes, la cumbia que tiene origen colombiano y que es lo que más se oye al punto que se podría considerar que es la nueva música nacional.

El Uruguay actual del punto de vista cultural muestra internamente varias subculturas regionales, al margen de que las propias clases sociales funcionan como subculturas. Una cosa es la cultura montevideana específica y otra la de las regiones ribereñas a la parte sur del río Uruguay donde hay una fuerte influencia bonaerense. En la zona de la frontera con Brasil predomina otra subcultura bien distinguida, al punto que allí se habla una lengua popularmente denominada “portuñol”. Para los lingüistas se trata de un dialecto portugués, quien esto escribe considera ese lenguaje una interlengua nacida de la combinación de dos idiomas muy próximos ya que lo mismo se puede decir empleando al azar términos equivalentes ya castellanos, ya portugueses.

Todo esto significa que la modalidad uruguaya de la más amplia cultura rioplatense en la que se ubica, presenta interiormente formas subculturales que se encadenan con las traídas por la amplia y diversa inmigración y así hay que ver aquí el problema de la etnicidad.

Otro elemento a tener en cuenta es la poca influencia que la Iglesia Católica ha tenido desde la colonia en este territorio, por su escasez de población y de riquezas. En la república tuvo lugar una temprana separación de la Iglesia y el Estado que en gran medida siguió el modelo francés pero que fue inclusive más lejos. El liberalismo generalizado y presente en la enseñanza ha hecho que la mayoría de los uruguayos muestren una gran indiferencia en materia religiosa. Sin embargo en las últimas décadas han penetrado con fuerza en el Uruguay desde Brasil los cultos de posesión que muestran antecedentes africanos y más recientemente se observa una notoria presencia de cultos pentecostales y neopentecostales. Acaso estos sean los cambios culturales más significativos en el país.

Revelaciones de la Literatura a la Antropología

Reproducido de *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2007, pp.31–38.

Renzo Pi Hugarte

RESUMEN

Lo que aquí abordaré no se refiere a la escritura antropológica, sino a la lectura antropológica que puede hacerse de una obra literaria. Sobre cómo un antropólogo escribe, o mejor cómo debería tal vez escribir, constituye una temática compleja y amplia que ya ha sido considerada varias veces y acaso un modelo sobre esta cuestión sea el trabajo de Clifford Gertz “El antropólogo como autor”, que también ha dado pábulo para apreciar la Antropología como un género literario.

En esta ocasión tenemos ante nosotros un texto absolutamente fantástico, ajeno por lo tanto a toda intención naturalística, que procura situar al lector en un ámbito por entero imaginario.

No quiero de ninguna manera ponerme de ejemplo de la manera en que esto puede hacerse, sino mostrar cómo una mente formada en la apreciación de los fenómenos culturales detecta tales cuestiones aún en un escrito irreal. Estas son por lo tanto consideraciones hechas a vuela pluma en tanto me embarcaba en una ficción del gran escritor francés Prosper Merimée (1803-1870)

Palabras clave: Antropología y literatura, charrúas, gauchos, Prosper Merimée, hemofagia.

De relatos sobre charrúas y otros hallazgos

A lo que me quiero referir es a la manera en que un antropólogo aprecia una obra puramente literaria. No aludo solamente a textos literarios que contienen descripciones acuciosas y que por eso pueden leerse como trabajos etnográficos, tal como ha ocurrido respecto de los autores de la escuela naturalista, seguidores de Emile Zola (1840-1902). Ahora que se han publicado los cuadernos de campo de este autor, plenos de observaciones cuidadosas y de entrevistas significativas a lo que se agregan planos, esquemas y dibujos, es decir, verdaderos diarios de un etnógrafo en el terreno, podemos apreciar cuánto de antropólogos tenían aquellos novelistas, llevados no por sus estudios y sus intenciones teóricas, sino por su sensibilidad para captar los personajes y su medio.

Ahora parece increíble que los contemporáneos de Zola hicieran jácara de su labor sosteniendo que si quería escribir sobre los ferrocarrileros lo primero que hacía era subirse a una locomotora, ya que esto es lo que recomendamos a los alumnos que se quieren iniciara en la etnografía. Por supuesto que en este camino no debe dejarse de lado la historia o las historias parciales en que se mueven los personajes y que determinan lo que ellos son y cómo piensan. Si me inclino a los ejemplos latinoamericanos, debo recordar obras como “El mundo es ancho y ajeno” de Ciro Alegría o las novelas de Manuel Scorza, aunque éste con un aura de fantasía mayor, ya que no existen descripciones etnográficas tan convincentes de lo que son las culturas campesinas andinas modernas como las que se encuentran en esas obras.

Ni por asomo intento sugerir que la crítica literaria deba abandonar el análisis estilístico de una obra cualquiera. Sólo aspiro a proponer que así como se han hecho análisis psicológicos de los personajes de un relato o del autor que lo hizo a través de la manera cómo lo encaró, también pueden verse las obras de ficción del punto de vista general y específico de la cultura que tal obra refleje.

Ocurrió que rebuscando en escritos parisienses del siglo XIX en procura de hallar algo que de alguna manera reflejara la huella que pudo dejar en los intelectuales la presencia en París de los “salvajes” charrúas llevados allá por François de Curel en 1832 para exhibirlos como rarezas de una humanidad extinguida, di con un relato de Mérimée publicado a más de treinta años después de aquella presencia.

Es por demás conocido que Mérimée dejó una copiosa y valiosa obra literaria e histórica, que ha superado la implacable erosión del tiempo puesto que aún se reeditan –y no sólo en francés– varios de sus trabajos y especialmente sus novelas *Colomba* y *Carmen*; esta última, además, sirvió de argumento para la popularísima ópera de igual nombre de Georges Bizet compuesta en 1875.

Mérimée ocupó cargos de destaque: en 1831 fue nombrado Inspector de Monumentos Históricos; luego integró la Academia de Inscripciones y fue Senador en 1853. Su desempeño como Inspector de Monumentos Históricos le permitió obtener materiales para muchos de sus escritos: *Viaje al Mediodía de Francia*, *Viaje al Oeste de Francia*, *Viaje a Aubernia y Lemosin*, *Viaje a Córcega*, *Monumentos Históricos*, etc., así como para impulsar la reconstrucción de la Carcasona medieval que emprendió el célebre arquitecto restaurador Eugène-Emmanuel Viollet-le-Duc (1814-1879). Asimismo consolidó Mérimée un sólido saber sobre cuestiones históricas y arqueológicas y, naturalmente, literarias, mostrando un decidido interés por las culturas populares y sus lenguas, lo que puso de manifiesto en varias de sus obras y por supuesto, en aquella a la que nos hemos de referir especialmente: *Lokis*.

De la amplia y variada producción de Mérimée queremos poner la atención en ese cuento extenso –en rigor, una *nouvelle*– que vino a constituirse en un clásico dentro de la literatura referida a los vampiros: *Lokis* o *El manuscrito del profesor Wittembach*, que se publicó en la *Revue des deux Mondes* de París en septiembre de 1869. Mérimée habría de morir al año siguiente. En esta creación se incluye un trecho alusivo a los charrúas, aunque la acción se sitúa en el año 1866 y en Lituania. Parece indudable que Mérimée con este relato insertado en la trama de la narración principal, dejó volar su gusto por las bromas intelectuales. En este sentido, es oportuno recordar la superchería literaria que llevó a cabo –cuando tenía 24 años– al publicar como si fuera una recopilación de composiciones poéticas anónimas, *Guzla o selección de poemas líricos recogidos en Dalmacia, Bosnia, Croacia y Herzegovina*; aunque esos poemas en rigor hubieran salido de su pluma, muchos eruditos los tomaron por verdaderas versiones rescatadas

del acervo folklórico oral de esas tradiciones, al punto que hasta el renombrado poeta ruso Alexei Puschkin pidió autorización al editor Levrault para traducir algunos de esos poemas a su idioma. En *Lokis Mérimée* hace referencia a ese chasco efectuado en su juventud, al mostrar al protagonista el Dr. Wittenbach –que es un ilustrado lingüista alemán– engañado por una joven lituana quien le hace creer que lo que ella le recitaba, era una antigua balada de su pueblo, aunque en realidad se trataba tan sólo de la traducción que ella había hecho de un poema del escritor polaco Adam Mickiewicz.

En el relato mencionado, Wittenbach, profesor en Königsberg, cuenta en primera persona que habiendo sido encargado por una Sociedad Bíblica de traducir al lituano el *Evangelio según San Mateo*, se vio precisado a trasladarse a la Samogitia lituana donde contactó a quien sería su anfitrión y su informante principal sobre la lengua jmda o lituano más clásico y puro: el conde Szémioth, cuyo nombre constituye obviamente otra de las chanzas de Mérimée. Durante una cena en la residencia del conde, llevado por el azar de la conversación, el profesor Wittenbach relata su experiencia entre los charrúas del Uruguay y su acostumbramiento a la práctica de éstos y los gauchos de beber la sangre de sus caballos. Esto provoca el horror de las mujeres presentes, pero también el interés de Szémioth, todavía vampiro larvado, de quien se habrá de revelar su espantosa naturaleza al final del relato, cuando en su noche de bodas mate a su reciente desposada abriéndole la garganta a dentelladas, sorbiendo su sangre y desapareciendo después para siempre. Wittenbach explicará entonces con pedantesca erudición, que *lokis* es el nombre lituano del oso –terrible carnicero– y que por eso ha titulado así su historia.

Nuestro autor exhibe una precisa información al considerar que en Samogitia se conservaba el idioma lituano más incorrupto, el que presentaba mayores similitudes con el sánscrito, por lo que reflejaba mejor que cualquier otra lengua europea, los orígenes arios de éstas. Estuvo también en lo cierto al destacar que la lengua lituana era entonces hablada fundamentalmente por los campesinos y de hecho, era una lengua ágrafa. Aunque Mérimée ni siquiera lo sugiere, un úcase del Zar de Rusia –Lituania era entonces provincia de ese imperio– de 1864, había prohibido que se publicase nada en lituano. Esta medida motivada por el afán de rusificación, impidió por supuesto el desarrollo de una literatura nacional en Lituania –lo que ocurriría bastante más tarde– provocando una muy perjudicial situación de postergación cultural para los pocos que podían leer y escribir en lituano. Ese panorama llevó al profesor Wittenbach en el relato considerado, a plantearse la inutilidad de su tarea. (Esta reflexión, amén de la propia misión de Wittenbach, conforma un asombroso e inquietante paralelismo, ficticio pero exacto, de lo que serían en el siglo XX las tareas de los agentes del Instituto Lingüístico de Verano)¹

1. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) fue fundado hacia 1934, conjuntamente con “Traductores de la Biblia Wycliffe”, por Richard Legster y William Cameron Townsend –quien lo dirigió hasta la década de los 80– con el propósito según se explicitó en un documento interno de 1961, de “preparar jóvenes cristianos de ambos sexos y enviarlos a aproximadamente dos mil tribus cuyas lenguas no han sido transcritas a la escritura, para que éstas puedan tener nociones de las Escrituras, himnos cristianos y literatura y por lo menos, del Nuevo Testamento en su propia lengua”. El ILV ha sido dura e insistentemente censurado por los antropólogos especializados en poblaciones indígenas, por la futilidad de sus trabajos lingüísticos –aún para la finalidad que declaraba perseguir– y sobre todo por el efecto deculturativo de su presencia en los medios tribales; inclusive se han vinculado sus acciones con operaciones encubiertas de la CIA (v. Heinz Shulze *Los nuevos conquistadores: el ILV en América Latina*, Ed. CEDIS Quito 1981; y Jorge Trujillo *Los oscuros designios de Dios y del Imperio*, Ed. CIEDE Quito 1981). En este sentido, el antropólogo norteamericano Presley Norton, ha dicho: “Si los grupos tribales contactados y aculturados han ganado o perdido como consecuencia de las actividades del ILV, es motivo de larga discusión. Lo que no es motivo de discusión es la dilatada historia del destino de

En lo que Mérimée se equivoca –o fuerza la situación en función del argumento de su relato– es en asignar una importante difusión al protestantismo entre la aristocracia lituana. En realidad, la pequeña nobleza lituana de arraigo rural –a la que pertenecía Szémioth en la ficción del cuento– estaba en extremo influenciada por la cultura polaca, al punto que empleaba el idioma polaco y en menor medida el alemán, abandonando su propio idioma. Por efecto de esa influencia, era católica, pues veía esta religión como un instrumento de liberación nacional frente a la ortodoxia impuesta por Rusia. El luteranismo en cambio, se había extendido desde la Prusia Oriental hacia Letonia, pero no hacia Lituania.

Y a propósito del conocimiento que de los charrúas manifiesta Mérimée, es posible pensar que éste, como hombre instruido y curioso, frecuentador de los ambientes elegantes del París de la época, hubiera visto a aquellos charrúas cuando fueron mostrados al público de esa ciudad y que por lo tanto guardara esa reminiscencia que años después le serviría para elaborar la historia del profesor Wittenbach. Lo que parece aún más seguro, es que debió conservar algunos de los artículos que la prensa de París publicó sobre los indios conducidos por de Curel. En este sentido, las consideraciones que Wittenbach hace respecto de la lengua charrúa, que dice dominar –fuera del absurdo de presentarla no como el habla de una sociedad tribal e igualitaria de cazadores, sino como la propia de una cultura que reconociera estrictas diferencias de rango– parecen caricaturizar las afirmaciones –también quiméricas– de Dumoutier, contenidas en el artículo que publicó en el tomo II del *Journal de la Société Phrénologique de Paris*, aparecido en 1833.

234

Puede además pensarse que la supuesta costumbre de los charrúas –y por consiguiente de los gauchos– de beber la sangre de sus cabalgaduras, Mérimée la haya tomado de la mención que hizo J. J. Virey en el artículo que publicó en el número del 19 de junio de 1833 de *L'Europe Littéraire*. En ese escrito Virey califica a los charrúas de “tártaros del Nuevo Mundo”, afirmando que al igual que aquellos asiáticos, “en caso de necesidad beben sangre con agrado”. A este respecto, Virey expone una fantástica teoría sobre el “carácter moral” de estos indios, conjeturando que sus hábitos gastronómicos de impenitentes carnívoros eran los responsables de su índole feroz, al tiempo que los compara con los vegetarianos de la India y con los cultivadores guaraníes, en los que destaca la dulzura de su temperamento. Precisamente, ese parangón entre indios cazadores de esta parte del mundo y pastores esteparios, de tosca inspiración etnográfica, Mérimée lo pone en su cuento en boca de uno de los contertulios que conversaban sobre los pueblos que bebían sangre: el general Velianikov, quien apunta que tal práctica existía entre los calmucos. De la misma manera hubiera podido señalar que otros pueblos de las extensas planicies rusas y siberianas –yakutos, kirguizes, otros– también aplacaban la sed en las largas travesías sangrando sus caballos². Cabe agregar que como en la época de Mérimée la etnografía del África estaba aún lejos de desarrollarse, se ignoraba por eso lo corriente que es la costumbre de sangrar al ganado entre los pueblos pastores nilóticos, como entre otros, los hima del noreste de Ruanda o los dinka, shilluk, anual y nuer del Sudán. Si así no hubiera sido, es de imaginar que algún otro asistente a la reunión, agregara estas referencias.³ Respecto de estas cuestiones, Evans Pritchard ha

los indígenas amazónicos que cayeron en manos de soldados misioneros y colonos blancos: desaparecieron.” (Diario El Comercio, Quito, 1 de mayo de 1982).

2. Marvin Harris *Bueno para comer-Enigmas de alimentación y cultura*, trad. De Joaquín Basarán y Gonzalo Gil Catalina, Alianza Editorial, Barcelona, 1981

3. Jacques Maquet *Les civilisations de L'Afrique noire*, Horizons de France, París, 1977.

dicho que los nuer “extraen sangre del pescuezo de sus animales, lo que constituye un artículo suplementario de su dieta en los campamentos de la estación seca”.⁴

Cosas equivalentes se han contado de los indígenas que ocuparon las pampas argentinas, pero todos esos ejemplos indican que la sangre se consumía como alimento y especialmente, como forma de paliar la falta de agua. Por eso, esta motivación difícilmente podría tener lugar entre los charrúas, cuyo hábitat se caracteriza justamente por rebosar de cursos de agua; además, con la introducción de los vacunos y equinos europeos, los indios contaron –por lo menos hasta que el desarrollo de una ganadería más racional lo restringió– con abundante ganado chúcaro que podían abatir a su antojo y sin dificultad, antes de sangrar a sus propias cabalgaduras. En el cuento se sugiere sin embargo que la deglución de sangre fresca no se hacía porque atenaceara la sed sino por simple glotonería, como la que se atribuye al Gral. Rivera.

Por otra parte empero, la hemofagia entre los charrúas resulta más que dudosa puesto que los escasos autores que a ella se refirieron, no fueron testigos directos del hecho y por consiguiente lo que hicieron fue repetir historias que otros les contaron, llevados por la intención de acentuar la desaprensión y la brutalidad de aquellos indios. El primero que dejó una referencia sobre este tópico fue José Brito del Pino, militar ayudante del Gral. Rivera en la guerra por la independencia contra el Brasil, quien vio a un grupo de charrúas en enero de 1826 al norte del río Yi; en sus memorias de esos años consignó que

*“Me aseguran que su mejor regalo es atar un potrillo entre dos palos de modo que no pueda moverse y en ese estado le hacen en las arterias yugulares una incisión con un punzón grueso; el chorro de sangre que salta es recibido con el mayor placer en la boca de aquellos caribes hasta que (el animal) muere desangrado.”*⁵

235

Esta idea volvería a aparecer en un trabajo de Pablo Lavalleja Valdés publicado por primera vez en 1937, quien a partir de memorias orales de familiares y antepasados, aseveró que

*“... el indio desde su potro saltaba sobre el animal elegido y de arriba lo ultimaba; a veces aplicaba sus labios al tajo de la degolladura y bebía el líquido que escapaba herviente de la herida, hasta que harto de sangre, caía a tierra con el animal sacrificado.”*⁶

Es necesario que a esta altura algo digamos sobre el horror que en los personajes del cuento de Mérimée provocaba la idea de beber sangre. Sin duda este elemento, que ha servido a tantísimos pueblos como señal de sacrificio⁷ –en muchos de los cuales se consumía la sangre de las víctimas propiciatorias– ha constituido igualmente para muchos otros un poderoso tabú; y no sólo como se sabe, para los judíos, musulmanes o

4. E.E. Evans Pritchard Los nuer, trad. De Carlos Manzano, Anagrama, Barcelona, 1977.

5. José Brito del Pino *Diario de la Guerra del Brasil (1825-1828)*, Revista Histórica de la Universidad, año 2, N°8, Montevideo, 1910. Es significativo que este autor haya empleado para referirse a los charrúas el término “caribes”, vieja expresión surgida en los primeros tiempos de la conquista de América y precisamente en la región del mar Caribe, con la que se designaba a los indios que practicaban la antropofagia, deformada en “canibalismo”, lo que se veía como paradigma de ferocidad; esto descubre el propósito vejatorio de Brito del Pino respecto de los charrúas.

6. Pablo Lavalleja Valdés *Los últimos charrúas*; este texto se encuentra en “Historias de `aquella gente gandul””, Renzo Pi, Ed. Fin de Siglo, Montevideo, 1999, pp. 181-185.

7. Sobre el sentido de los sacrificios cruentos, v. el clásico *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* de Marcel Mauss (*L'Année sociologique*, 2, 1899) Valiosas reflexiones sobre este tema se encuentran en René Girard *La violencia et le sacré* (Edit. Bernard Grasset, París, 1972).

Testigos de Jehová por razones teológicamente justificadas. En la prohibición estricta de consumir sangre, parecería que siempre alentara la concepción de su equivalencia con la vida, lo que se ha expresado en el orden simbólico de diversas maneras. Inclusive se la llegó a considerar como soporte de la fuerza vital, por lo que en muchas culturas se la ha dado a beber como medicina a los débiles y a los enfermos; aún en nuestro propio medio y en las primeras décadas del siglo XX, en época previa al descubrimiento de los antibióticos, se recomendaba a los tuberculosos beber la sangre fresca de los vacunos faenados para recuperar la salud y la energía perdidas.⁸

No obstante, en el relato de Mérimée se agrega al sentido de la tabuización de la sangre otro elemento de repulsa: que fuera de caballo. En este sentido, los pueblos de mundo pueden dividirse –como lo ha señalado el ya citado Marvin Harris– entre los que aprecian la carne de este animal y los que vehementemente la rechazan, como parecen haber sido los invitados del conde Szémióth. Los franceses, tan aficionados a esta vianda, no siempre lo fueron y esta costumbre al parecer se impuso después de la desastrosa campaña de Napoleón en Rusia, primero, por imperiosa necesidad de los famélicos soldados y luego por considerarse que esta carne era más sana que otras y que su ingestión protegía del escorbuto. Uno de los principales defensores del consumo de carne de caballo, fue el doctor Dominique-Jean Larrea, cirujano jefe de los ejércitos napoleónicos; en el mismo bando se alineó el naturalista Isidoro Geoffroy Saint-Hilaire. Acaso no resulte ocioso recordar que el tema de lo apetecible o repugnante –y repudiable– en materia alimenticia, ha preocupado sobremanera a los antropólogos⁹ ya que sobre todo, es un asunto “bueno para pensar” en los vericuetos de la cultura, como lo ha puesto de manifiesto el ya mencionado Marvin Harris.

236

Volviendo a la comentada obra de Mérimée, la referencia a “Don Fructuoso Rivera, presidente de la República”, muestra a las claras que nuestro autor se basaba en noticias de comienzos de los años 30 del siglo XIX, cuando aquellos infortunados charrúas fueron expuestos en París, aunque la acción del relato esté situada tres décadas después. Llama la atención que Mérimée no haya corregido tiempos, ya que pone en boca de Wittenbach la afirmación de que estaba unido por una amistad considerada presente con Rivera, eludiendo el hecho de que éste había fallecido en 1854 y que en 1866 –año en que transcurre la acción del relato– el presidente de la República Oriental del Uruguay (que es correctamente mencionada y que no es situada, como tantas veces, “en el Paraguay”), era el Gral. Lorenzo Batlle.

Seguramente Mérimée no pudo sospechar siquiera lo jocoso que resultaría a sus eventuales lectores uruguayos, la pintura que hizo del agauchado Rivera, de persistentes hábitos rurales y cuya rudimentaria instrucción tuvo entre otras cosas reflejo en la enrevesada ortografía de sus escritos, como “un hombre distinguido, un espíritu

8. Sobre los múltiples –y ambiguos– significados atribuidos a la sangre por diversas culturas y en distintos tiempos, cfr. Jean-Paul Roux *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Librairie Arthème Fayard, París, 1988.

9. En este sentido, recordemos apenas dentro de una larga lista, a Claude Lévi-Strauss y dentro de su vasta obra, títulos como *Le cru et le cuit* (PLON, París, 1966), *Du miel aux cendres* (PLON, París, 1968) y *L'Origine des manières de table* (PLON, París, 1971).

Desde luego, cabe tener muy presente a Marvin Harris por sus libros: *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura* (trad. De Juan-Oliver Sánchez Fernández, Alianza Editorial, Madrid, 1980), *Caníbales y reyes: los orígenes de la cultura* (trad. De Horacio González Trejo, SALVAT, Barcelona, 1986) y el ya citado *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*.

No debemos por cierto dejar de lado a Jack Goody *Cocina, cuisine y clase* (trad. De Patricia Willson, GE-DISA, Barcelona, 1995)

También cabe tener en cuenta por su enfoque que aún lo antropológico con lo histórico, el copioso libro de Maguelonne Toussaint-Samat *Histoire naturelle & morale de la nourriture* (Bordas, Páris, 1987, 3 ts.

superior”, describiéndolo como un refinado dandy que, vestido de punta en blanco y en camino de pronunciar un descollante discurso ante el Parlamento, hace un alto en su camino para degustar goloso la sangre de un potrillo...

El fragmento de *Lokis* que introduce como de casualidad el tema del vampirismo, central en el relato y en el que se inscribe esta humorada del autor sobre el uso de beber sangre entre los uruguayos (indios o criollos), fue traducido por Jacques-André Duprey¹⁰ quien además lo comentó con un dejo de indignación por lo que esas historias de presidentes que se solazaban con la sangre de sus corceles podía significar para la imagen que los conocedores europeos de la obra de Mérimée se hicieran de este país. En tal sentido, dice que “A través de tales descripciones, los lectores no podían sino hacerse una muy extraña idea del Uruguay”.

Lokis ha sido traducido por entero por Marcos Fingerit¹¹; esta es la versión que hemos elegido para la transcripción del fragmento en cuestión, aclarando que las palabras que aparecen en cursiva, figuran así en el original en francés.

Y ya es pues momento de reproducir estas páginas y de disfrutar de la creación de Mérimée, dejando de lado cualquier fastidio provocado por la falsedad de lo narrado.

.....

El almuerzo fue muy animado. El general nos dio noticias interesantísimas en torno a las lenguas habladas en la región del Cáucaso. Yo mismo fui obligado a hablar de mis viajes, pues el conde Szémioth me había felicitado por mi modo de andar a caballo, por lo que debí explicar que, encargado por la Sociedad Bíblica de un trabajo sobre la lengua de los charrúas, había pasado tres años y medio en la república del Uruguay, casi siempre a caballo y viviendo en las pampas en medio de los indios. Y así fue que me indujeron a referir cómo, encontrándome desde hacía tres días sin víveres ni agua, me vi obligado a comportarme como los gauchos que me seguían, es decir, a sangrar a mi caballo y beber un poco de sangre.

237

Todas las señoras tuvieron un movimiento de horror. El general observó que también los calmuco tenían la misma costumbre en circunstancias semejantes. El conde me preguntó cómo había encontrado aquella bebida.

“Moralmente”, contesté, “me repugnaba de modo indecible; pero físicamente me causó gran alivio y gracias a ella hoy puedo tener el honor de sentarme a esta mesa. Muchos europeos, quiero decir blancos que viven en aquellas tierras, se habitúan y hasta se sienten atraídos por ella. Mi excelente amigo, Don Fructuoso Rivera, presidente de la República, rara vez pierde la ocasión de satisfacer tal deseo. Recuerdo un día en que yendo a la Cámara de gran uniforme, pasó ante una ranchería donde desangraban a un potro. Se detuvo, bajó del caballo para pedir un chupón, un trago; luego de lo cual pronunció uno de sus más elocuentes discursos.”

“¡Era un monstruo abominable vuestro presidente!”, exclamó la señorita Iwinska.

10. Jacques-André Duprey *Uruguay en el corazón de los franceses*, Ediciones del Bichito, Montevideo, s/d (1994), tomo 1. En 1997 esta obra se reeditó por la misma editorial y también apareció su versión en francés.

11. *Vampiros – Una antología de los maestros del género*, versiones al castellano de Marcos Fingerit (SUR, Buenos Aires, 1961).

“Perdonadme, querida amiga”, le respondí, “era por el contrario un hombre distinguido, un espíritu superior. Habla de manera maravillosa muchos idiomas indios difícilísimos, sobre todo el charrúa, a causa de las innumerables formas que sume el verbo, según sea directo o indirecto o también según las relaciones sociales que existan entre las personas que conversan.”

Estaba por explicar algunos detalles muy curiosos del mecanismo de los verbos charrúas, cuando el conde me interrumpió para preguntarme por cuál parte del cuerpo se debía sangrar a los caballos cuando se quería beberles la sangre.

“Por amor de Dios, querido profesor”, exclamó la muchacha con un aire de cómico terror, “no se lo digáis. ¡Es capaz de matar toda la caballeriza y de comer a sus amigos cuando no haya más caballos!”

Tras la chanza, las señoras abandonaron la mesa riéndose, para ir a preparar el té y el café, mientras nosotros nos quedábamos a fumar.

Santos populares del Uruguay llegados de la Lucania

Reproducido de *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2000, pp.59–75.

Renzo Pi Hugarte

Se conoce perfectamente -y desde hace mucho tiempo- que el culto a ciertos santos y vírgenes considerados particularmente milagrosos por lo que a su intervención se orientan angustias y las esperanzas de vivir, ha arraigado con tanta fuerza entre los pobladores de Italia que conforma un definitorio elemento de caracterización de sus sistemas de creencias y valores.

Pero además, el santo -o la virgen- de un lugar concreto, el patrono del sitio y de quienes de allí son, constituye un símbolo de identificación de esas personas. Y así ocurre tanto cuando desenvuelven su vida en el ámbito natal, como cuando se han visto obligados a buscar sustento en otros países.

En la época en que se desataron los procesos de emigración masiva, tantos y tantos italianos que consolidaban las cadenas migratorias prometiendo a parientes, amigos y vecinos que el nuevo ambiente aseguraba alcanzar con aceptable facilidad cosas que en la lejana aldea se veían como imposibles, se llevaron a tierras de ultramar como emblema que los distinguía, sus santos y sus vírgenes. De tal manera, con ellos ubicados en el nuevo asentamiento, simbólicamente seguían permaneciendo en el hogar natal; era como si nunca se hubieran alejado de él.

Por supuesto, que esto pasó cuando los grupos de emigrantes pudieron mantenerse unidos, en una colonia nucleada. Entonces se hizo posible continuar cultivando el dialecto y la culinaria locales y hasta una cierta endogamia. Y, por supuesto, confiando de manera incommovible en la protección de su santo o su virgen. Poco importaba en tales casos si ese santo o esa virgen recibían el reconocimiento oficial de la Iglesia; si ésta se preocupaba por designar un cura para que se ocupara de la parroquia nueva, la que se levantaría bajo la advocación del santo o la virgen venida del lejano pueblo italiano; si apoyaba económicamente la construcción de ese nuevo templo, o si se desentendía del grupo de emigrantes. Por lo general, los santos llegados con los inmigrantes, durante los primeros tiempos, no contaron, como es fácil imaginarlo, con edificios dedicados a su culto. Lo corriente fue que reposaran en un rincón de la casa

de algún paisano más o menos acomodado, o que itineraran entre los domicilios de varios de los del mismo pueblo.

En los tiempos en que los inmigrantes italianos llegados a los países del Plata - y lo mismo ocurrió en otras partes del mundo- pudieron conservar la condición de miembros de colectividades sólidas, definidas por el sitio de procedencia, resultó inconcebible que alguno venido de ese pueblo, no fuera devoto de su santo. Si así ocurrió en contadas ocasiones, por obra de la decisión de algún “anárquico”-más por temperamento que por ideología- la consecuencia fue que el mismo descreído dejaba de considerarse como perteneciente no sólo a la colectividad de los fieles, sino a la sociedad de los procedentes de ese pueblo de origen. Más adelante, cuando la dinámica de las ciudades nuevas -siempre en crecimiento rápido; multiplicando y complicando permanentemente sus emprendimientos económicos, sus formas de vida, sus estructuras de relación- los santos y las vírgenes traídos por los inmigrantes italianos, o fueron cayendo en el olvido, o vieron ampliado el número y tipo de sus seguidores, quienes ya no serían únicamente los del pueblo del que provenían. En otras palabras, en las ciudades del Plata, al consolidarse una vasta población inmigrante de lugares muy diversos- por cierto que no sólo italiana- y del propio interior de estos países, los santos y las vírgenes italianos también debieron adaptarse al nuevo medio sociocultural¹. Así pues, de igual manera que los inmigrantes primigenios-aquellos que no tuvieron más remedio que soportar las actitudes xenófobas de los lugareños, traducidas en tratamientos autoritarios o perdonavidas y en designaciones ridiculizantes (tanos, yacumines, bachichas, gorutas y tantos etcéteras similares) para conseguir, al fin, integrarse por derecho propio al mundo que inevitablemente construían a crear a pesar de los rechazos- también los santos gringos terminaron por acriollarse.

240

Como es fácilmente comprensible, este proceso ha marcado la historia y cultura de los países del plata en el último siglo y medio. El presente trabajo pretende mostrar cómo tuvieron lugar en el Uruguay dos casos similares a los caracterizados de manera por demás somera: el de San Cono, traído en el siglo pasado de Teggiano, en la actual provincia de Salerno; y el de San Rocco, llegado de Satriano, en la Basilicata, a mediados del presente siglo.

La región de la que proceden estos dos santos populares arraigados en el Uruguay y que se ubica en los territorios de la antigua Lucania, proporcionó en la época de la gran inmigración, crecidos contingentes a los países del Plata. Es por demás conocido que por ese entonces, la señalada parte de la Italia meridional se encontraba en una afligente situación de postergación. La sobrevivencia de estructuras de organización y dominaciones económicas, aún caracterizadas por claros componentes feudales, funcionó como decisivo estímulo para el abandono de los lugares natales, especialmente el campo. El bienestar, por veces mínimo que allí resultaba de obtención dificultosa sino imposible, se entendió realizable a través de la aventura americana. En todo ese ámbito geográfico, además, era notoria la persistencia de supersticiones y prejuicios, expresivos de las formas arcaicas de organización social y familiar allí prevalentes².

Alcanza con examinar un buen mapa de Italia para comprobar que en ninguna otra región hay tantas pequeñas ciudades, pueblos, aldeas, parajes, cuyos nombres

1. Carlos Zubillaga: “Religiosità, devozione popolare e immigrazione italiana in Uruguay”. En: Fernando J. Devoto et al.: *L'emigrazione italiana e la formazione de l'Uruguay moderno*, Fondazione Giovanni Agnielli, turín, 1993.

2. Paolo Apolito: *Ritualità arcaiche e modelli ecclesiastici nelle tradizioni popolari del Vallo di Diano*; Pietro Laveglia Editore, Salerno, 1980.

constituyen apellidos bastante comunes en el Río de la Plata, como en las zonas de Salerno y la Basilicata, así como en la más próxima de Calabria. En la parte de la que proceden los santos a los que nos venimos refiriendo, se encuentran sitios que se llaman: Aiello, Brianza, Buccino, Caccia, Caserta, Castagneto, Cerchiara, Cervinara, Chirico, Cirigliano, Contursi, Corleto, Cesenza, Gravina, Laurino, Marsano, Marsico, Matera, Melfi, Miglionico, Montaldo, Monteforte, Montemurro, Montesano, Monteverde, Padula, Picerno, Pisciotta, Sassano, Scalone, Sersale, Tramutula, Tricarico, Trivigno, etc. etc. y en muchos casos sus correspondientes patronímicos. Es evidente, por otra parte, que varios de estos nombres de familia han recibido en el Uruguay y en la Argentina, deformaciones de origen cacofónico y cacográfico. Esto, que como ya dijimos no pasa en el caso de otras regiones de Italia - o por lo menos no pasa con la abundancia señalada- es un ejemplo más de la importancia que los llegados de esas tierras tuvieron en la formación de la sociedad y la cultura rioplatense.

Muchos de los devotos uruguayos de San Cono, ni siquiera saben que éste procede de Teggiano y que es el patrono de esa ciudad. Para la enorme mayoría, es el santo de Florida³.

Florida es una ciudad de unos 30.000 habitantes, capital de un Departamento de unos 10.000 kilómetros cuadrados, dedicado fundamentalmente a la explotación pecuaria⁴. Es también sede de obispado, y por situarse apenas a unos 100 km. al norte de Montevideo, experimenta en muchos sentidos fuerte influencia de la capital de la república. En Florida se declaró en 1825 la independencia del Uruguay. Allí se encuentra la capilla de San Cono y allí se realiza todos los 3 de junio, la mayor fiesta religiosa de un país que se distingue por no ser mayormente religioso.

En el día indicado, tiene lugar la conmemoración de la muerte del santo, y esto nos coloca ante un sentimiento de sorpresa por la contradicción que encierra: la evocación de su deceso sirve de motivo para un enorme festejo que dura varios días, con toda la parafernalia de diversiones diversas, fuegos artificiales, retretas, carreras de caballos y gran feria callejera donde se vende de todo, y por supuesto, las esperadas artesanías ingenuas “kistch” que toman por motivo al propio San Cono.

Otros artículos son también objeto de venta, y éstos se vuelven prácticamente los únicos que son mercados frente a la Capilla: números de lotería, boletas de “quiniela”, de “tómbola” de 5 de Oro, lo cual resulta perfectamente lógico puesto que San Cono es el santo de la suerte, el que ayuda a quienes en él confían a que consigan acertar sus apuestas.

Esta peculiar fama del santo no es, desde hace mucho tiempo ya, solamente local y ni siquiera nacional. Quien esto escribe, ha adquirido en los kioscos que venden revistas en la Estación Retiro de Buenos Aires, literatura hagiográfica de cordel sobre San Cono, en la que se dan recetas para ganar en los juegos de azar; uno de los libros conseguidos es obra de un escritor boliviano⁵. En otra oportunidad, hace más de 10 años, encontró en la pequeña ciudad de Guaranda, al pie del gigantesco Chimborazo, en la República del Ecuador, otro pequeño libro sobre los milagros de San Cono, que allí es por completo desconocido.

3. Miguel Angel Salinas: *Historia y milagros de San Cono (El Santo Milagroso de Florida)*, ed. Fénix, Florida, 1949. Idem Waldemar Jiménez Casco: *San Cono – Fenómeno religioso de un país*, Imprenta Rosgal, Montevideo, 1994.

4. Gloria Galán: “Florida – Buen ganado y poca gente”, *Semanario Brecha*, Montevideo, 24 de febrero de 1989.

5. Anónimo: “San Cono y la Sibila para sacar la suerte”; típico folleto de cordel, hecho en Buenos Aires sin indicación de editorial ni fecha de publicación.

El secreto del descomunal éxito popular coniano, tiene que ver con el cambio que en esas tierras se operó respecto de su significación original, con lo cual ha quedado firmemente vinculado a una gran pasión rioplatense que tiene también origen en la Italia del sur y más concretamente en Nápoles: la quiniela. Los uruguayos, -y los argentinos- debemos también a los “tanos” el justo complemento popularmente relacionado con las azarosas combinaciones numéricas: la idea de que los sueños anticipan crípticamente las cifras que habrán de salir en los sorteos inmediatos; y así nuestras “smorfias” (que así sin traducción, se siguen llamando y se pueden solicitar en cualquier negocio dedicado a las apuestas) reproducen las napolitanas. San Cono es de manera particular, el protector de los quinieleros y por eso la literatura popular que a él se refiere, mezcla el relato de sus milagros con recetas para traducir las imágenes oníricas a números a los que casi obligatoriamente habrá que apostar.

Pero vayamos con menos prisa. Cono habría nacido en Teggiano en el siglo XI y, según cuenta la leyenda, su venida al mundo ya estuvo tocada por el hálito de lo maravilloso. Sus padres no habían tenido hijos y ya estaban fuera de la edad que les permitiera procrear; una noche, ambos soñaron un sueño idéntico, en el cual un haz de luz procedente del cielo, llegaba al vientre de la anciana. Al día siguiente, buscaron que el cura local descifrara el significado de todo eso, y este indicó que tal sueño no dejaba lugar a dudas: Ignia -que así se llamaba la mujer, y atención a la idea de fuego que el nombre evoca como una referencia más a la luz misteriosa, como lo ha señalado Apolito⁶ - alumbraría un niño que estaría signado por la santidad y al que debían poner el nombre de Cono, por la forma del rayo divino llegado en el sueño, según una versión. Otra, más pedestre aunque más patriótica, sostiene que ese nombre extravagante le fue puesto en homenaje al lugar natal, puesto que la ciudad de Teggiano se erige sobre un otero aislado en medio del valle de Diano, que presenta la forma de un cono truncado.

242

Durante la infancia de este niño nacido para ser santo sin alternativas, su biografía no recoge ningún hecho digno de memoria, excepto algo que también se vincula a los mitos del fuego, y también sugiere la extrañeza provocada por lo contradictorio: en determinado momento, el pequeño huye de la casa paterna porque desea ingresar al convento de Santa María de Cadossa en la cercana localidad de Montesano; y allí lo va a buscar su padre para reintegrarlo al hogar, por más que ambos progenitores se enorgullecieran de la extremosa piedad del crío. Y Cono, en Cadossa, para que el padre no lo descubriera y lo obligara a seguirlo, se esconde dentro del horno de pan que estaba encendido, pero no sufre ni el más leve chamusque.

De la misma manera que el nacimiento de Cono estuvo marcado por lo extraño, su deceso conforma otro milagro. Se reitera en esta leyenda un tema común a toda la religiosidad popular: el anuncio de su propia muerte para un momento preciso, la que habrá de producirse indefectiblemente sin razón que la justifique. Por lo general en estas estructuras legendarias se suele agregar el detalle de la incorruptibilidad del cuerpo, y también que el mismo exhala aromas delicados, nada parecidos a la esperable cadaverina; ya se sabe que la santidad es siempre perfumada. Tales muertes anunciadas y admirables, cuya verdadera razón se asigna al celo divino, que no desea que su siervo privilegiado continúe entre la corrupción de los hombres comunes -mucho mejor es que los socorra desde lo alto, por supuesto- se producen siempre a edades tempranas: así, el tránsito de Cono por este valle de lágrimas, alcanza a los 18 años.

6. Paolo Apolito, op. cit., 1980.

Tiempo después -1261- el cuerpo del santo ha de ser objeto de disputa entre Teggiano, su lugar natal y Cadossa, donde se ubica la abadía en la que profesó y donde murió. Para solucionar el diferendo, se apeló a un peregrino cortejo, que va a conformar otro de los milagros eminentes del personaje: colocado su féretro en una carreta tirada por dos bueyes ajenos a ambos lugares, y puesto en un punto equidistante de los sitios que pretendían tener esos restos venerados, se dejó que los animales decidieran hacia dónde ir⁷. Y marcharon hacia Teggiano. Desde entonces, Cono santificado por el pueblo - ya que sería canonizado oficialmente por la Iglesia muy tardíamente, en 1871 pasó a ser el protector de la ciudad a la que habría de defender de los ataques sarracenos y cristianos en aquellos convulsionados siglos, y también de terremotos. La iconografía popularizada lo muestra volando para atajar las balas de los cañones de las tropas sitiadoras de Teggiano y también sellando grietas de la cúpula de una iglesia que había sido quebrada por un temblor de tierra⁸.

Existió realmente San Cono o fue uno de los santos creados por la imaginación popular en la Edad Media?. Si así fuera, la Iglesia, seguramente por el fervor que ha despertado en épocas y lugares tan distantes de los que se pretende que vivió, no lo ha derrocado de los altares como ha hecho con algunos otros, como San Cristóbal o San Jorge, por ejemplo. Quienes se inclinan por la realidad histórica del personaje, podrán alegar que en Teggiano se guardan sus huesos; argumento, con todo, no demasiado convincente en vista de las innumerables reliquias atribuidas con aparente seguridad a diversas personas- y no solamente religiosas, que luego, y a la luz de los despiadados exámenes técnicos de ahora, ha resultado no ser ni siquiera de la época que se suponía⁹. Quienes duden de la historicidad de Cono, tal vez apunten que su vida, y sus milagros, en rigor, reflejasen la situación propia de esa región de Italia, cuya lejanía la apartaba de los cambios socioculturales que se empezaban a producir en otros sitios en aquellos momentos, y que anunciaban el período renacentista. De todas maneras, lo que más importa, no es la precisión confirmada de circunstancias que pueden interesar a los cronistas, sino el hecho de que ingentes cantidades de fieles en todo el mundo, estén absolutamente convencidos de que los ruegos dirigidos a San Cono, serán siempre atendidos. Lo que se le requiere, por otra parte- como en toda expresión de la religiosidad popular de cualquier tiempo y lugar- no tiene que ver con las cosas trascendentes como la salvación, el perdón de las culpas y los pecados, la claridad del juicio para tomar decisiones importantes de la vida. Se le piden en realidad, cosas mucho más tangibles, que aunque puedan parecer mucho menos serias, son tal vez más preocupantes pues tienen que ver con la salud del cuerpo antes que la del alma, con el amor, con el dinero.

7. Sugestivamente este relato repite elementos presentes en el referido al “Volto Santo” (Santa Faz) de Lucca, lo que hace pensar que se trata de la misma estructura mítica narrativa, difundida en la Italia medieval. Al respecto, la leyenda cuenta que el auténtico retrato de Cristo fue tallado por Nicodemo después de la crucifixión, gracias a que sus manos fueron dirigidas por ángeles; esa talla habría sido encontrada muy posteriormente por el obispo Gualfredo, quien la colocó en un barco sin tripulación –también conducido por ángeles- que finalmente arribó a Luni, pequeño puerto del Tirreno cercano a La Spezia. Los habitantes de Lucca quisieron apoderarse de la imagen, pero como también querían tenerla los de Luni, resolvieron el diferendo colocándola en una carreta tirada por dos bueyes –uno de cada localidad- los que sin titubeos se dirigieron a Lucca. El “Volto Santo” aún está allí, en la iglesia de San Martín; su estilo muestra que fue ejecutado en el siglo XI y no en el I como se pretende.

8. Entre varios materiales hagiográficos, ver “La voce di S. Cono”, Bolletino di S. Maria, S. Francesco e di S. Giuseppe Operaio, Nuova Serie, anno III, numero speciale. Tipografia Cantelmi, Salerno, 1980. De igual manera, Mons. Amabile Federico: *San Cono Cittadino e Protettore di Teggiano e Diocesi*, Edizioni Cantelmi, Salerno, 1971.

9. A propósito recordar las polémicas desatadas entre científicos a propósito de su tumba vaticana, o las discusiones referidas a la autenticidad de los huesos de Colón y Pizarro.

En el reparto de especialidades sobrenaturales, a Cono le ha tocado -aquí y ahora por cierto- ocuparse de esto último.

En 1870, se establece en Florida, Uruguay, un grupo de inmigrantes teggianeses. Eran principalmente labriegos y en un principio se dedicaron a producir en las afueras de la pequeña ciudad, hortalizas para consumo local. El Uruguay de entonces vivía un notorio proceso de modernización y gozaba de considerable prosperidad. Las ciudades y los pueblos del interior del país, mejor comunicadas con la capital y puerto por el ferrocarril, el telégrafo y la red de caminos que se iba ampliando y mejorando, no sólo recibían conjuntos importantes de inmigrantes europeos, sino que transformaban los estilos de vida que hasta entonces los habían caracterizado. Entre otras cosas, los gringos fueron acostumbrando a los lugareños a variar una dieta hasta ahora indefectiblemente carnívora, complementándola con productos de sus cultivos: los tomates, las cebollas, las lechugas y escarolas, los repollos y coliflores, las remolachas, nabos y zanahorias y tantas otras vituallas que la tierra podía proporcionar si se la cultivaba, como por cierto sabían hacer los “gringos”¹⁰. El éxito económico y social de los teggianeses establecidos en Florida, tuvo mucho que ver con esos cambios socioculturales, por más que muchos de ellos también hicieron fortuna en el comercio.

El primer grupo de inmigrantes fue necesariamente reducido y estuvo compuesto por Aloy, Bruno, Casella, Dalto, Morella y Pezzani. Estos armaron la cadena migratoria que en un segundo momento, trajo de Teggiano a Florida a los Carnevale, Carlo, Collaborda, Corrado, Cosentino, Delucca, Dia, Furiatti, Larroca, Mastrángelo, Nicola, Petrini, Rossini, Sansiviero, Uricci; no faltando inclusive aquellos que lucían apellidos españoles, recuerdo del tiempo en que estos dominaron amplias regiones de la Italia del sur, como Moreno o Vázquez.

244

Seguramente los primeros años los dedicaron al trabajo duro y sin pausa, forma de ganarse un lugar de cierto privilegio en el nuevo medio. Pero en la medida en que la colonia prosperó, necesitó también afianzar su unión y su identidad. Para eso se encomendó en 1882, a Blas Aloy y Francisco Dalto (interesa anotar, como indicio tal vez de un cierto grado de integración al país de recibo, que los nombres de pila de los teggianeses siempre adoptan la forma castellana; nunca se menciona en los documentos de la época a Biaggio Aloy o Francesco Dalto por ejemplo) para que viajaran a Italia a fin de traer de allá una imagen de San Cono¹¹. Así se hizo y en principio, se la ubicó en la propia casa de Blas Aloy, sin duda uno de los más ricos e influyentes miembros de la colectividad. Pero en el mismo año indicado, se obtuvo de la Intendencia Municipal de Florida la concesión de un predio en el que se construiría la capilla para el santo. Al año siguiente, se organizó la Comisión Administrativa de la Capilla, institución cuya continuidad sigue hasta el presente. La misma ha estado integrada siempre por hombres y todos los que la han compuesto- con escasísimas excepciones- descienden de los primitivos inmigrantes, pues llevan los apellidos que antes se consignan, con las alternancias que cabe esperar. Pronto se levantó una capilla que, pasado el tiempo, sería demolida para dar lugar a la actual, más amplia.

En 1885, “los italianos” de Florida decidieron sacar en procesión por primera vez a “su santito” (reproducimos expresiones de la época). Se cuenta que la piedad de los teggianeses provocó las burlas de los habitantes del lugar, no acostumbrados a las ex-

10. Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte: *El legado de los inmigrantes (II)*, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo, 1969.

11. Hugo Riva: “San Cono: rasgos biográficos”, en *Florida*, Colección Los Departamentos, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo, 1970.

presiones públicas de devoción. Esas befas parecería que resultaron intolerables para el santo, quien esa noche misma, obró su primer milagro uruguayo, todavía vinculado a la especialidad que le había granjeado el reconocimiento unánime en Teggiano, aunque a la inversa: los terremotos. Pues bien, en este suelo en el que por su estructura geológica jamás ha habido temblores, se produjo uno que únicamente dañó la casa de aquella familia que había reído al paso del santo. Naturalmente esos criollos comprendieron que habían sido destinatarios de un aviso divino, por lo que pasaron a ser los más fervientes seguidores del “santito de los italianos”, a pesar de la desgracia que éste les había deparado.

Estamos, como indicamos antes, en 1885, y parecería que con el relato legendario que resumimos, se quiere aludir al momento en que San Cono comienza a ser aceptado como santo uruguayo. Vale la pena, a este respecto, tener presente que, aunque desde lejanos siglos fue el santo de Teggiano, la estatua suya que se levanta en la plaza Municipio de esa ciudad, fue emplazada en 1859, y que se lo declaró Protector de la misma recién en 1962. Casi podría afirmarse por lo tanto, que el San Cono de Florida, en cierto modo ha recibido en su segunda patria reconocimientos en algunos aspectos anteriores a los que ha tenido en su hogar natal, ya que para 1962, hacía mucho que San Cono era objeto de reconocimiento en todo el Uruguay y también en países vecinos, como lo señalamos.

No está claro, sin embargo, cuándo fue que San Cono resultó relacionado con los aciertos en la lotería y la quiniela. Ello ocurrió seguramente en este siglo, pero se afirmó de manera definitiva hacia los años 30 y 40. El mito incipiente parece haberse consolidado por el hecho de que el 5 de junio de 1945 (dos días después de la celebración de San Cono) el premio mayor de la lotería nacional cayó en Florida y el número ganador terminaba en 03. Número por excelencia del santo. Este pasmoso suceso -coincidencia para unos, manifestación palpable de lo sagrado para los demás- se repitió varias veces, a punto tal que la Administración de loterías y quinielas, decidió, desde 1950, no aceptar apuestas al 03 en los sorteos próximos al 3 de junio. Pero esto no ha logrado desalentar a los apostadores sanconianos puesto que hay muchos otros números poseedores también de virtud mágica por estar de alguna manera relacionados con las cosas del santo. Así, el 11, por ser ése el siglo en que vivió; el 18 por ser la edad que tenía al morir; el 25 porque habría nacido ese día de setiembre; el 26, por ser el número que le corresponde a la Capilla en el ordenamiento de las casas de la calle en que se levanta; el 71 por el año de canonización en el siglo pasado; el 85 porque en 1885 comenzó en Florida su culto público, y así hasta llegarse a un conjunto de números que deja pocos afuera de los que alguna vinculación puede tener con el santo y sus asuntos. A propósito- y más bien para poetizar con un toque fantástico el prosaísmo de la investigación sociocultural- relataré simplemente que el sorteo que se efectuó el 3 de junio de 1993, el primer premio correspondió al 108, y ese día se cumplían justamente 108 años de la llegada de San Cono a Florida! En tal ocasión, quien esto escribe había concurrido con sus alumnos de Antropología a observar y registrar el hecho folklórico de la gran procesión y la gran feria¹²; muchas personas, incluidos algunos colegas nos reprocharon sorprendidos que no se nos hubiera ocurrido apostar a ese número.

Esto no debe alarmar demasiado al lector ajeno a utilizar la superstición como método de consolación: hemos entrevistado a muchísimos seguidores de San Cono que han declarado no ser católicos y ni siquiera, algunos, vagamente religiosos o cristianos,

12. Existe una descripción de todo eso hecha casi 30 años atrás por Paulo de Carvalho Neto: “Folklore floridense: contribución (Culto a San Cono)”, publicada en Lima en 1957.

e inclusive, también a otros que se han reconocido como ateos; pero con idéntica seguridad, has sostenido ser “sanconistas”. Podrán pues estos curiosos devotos no creer en Dios, ni en la destinación, ni en el Cielo o el Infierno, pero sí en que San Cono favorece en los juegos de azar a los que en él confían. Esta fe tampoco resulta afectada en lo más mínimo si se demuestra que, de acuerdo con el cálculo de probabilidades, los números sanconianos - y particularmente el 03- han resultado mucho menos favorecidos de lo que correspondería. Los mitos, como se sabe, no requieren de confirmaciones objetivas.

Entre aquellos que año a año se imponen la obligación de concurrir a la procesión del santo en Florida, son escasísimos los que conocen de manera somera, lo que fue San Cono o lo que significó en su lugar natal, y eso, de todos modos, parece algo que se ubica en un tiempo y en un lugar demasiado remotos por lo que importa muy poco. En este país, el santo no puede cuidar a los suyos de invasiones o terremotos; todo eso, incluido el extrañísimo e inconfirmado temblor floridense que castigó a los burlones de su primera procesión, se sitúa en un tiempo mítico primordial aunque no repetible¹³. Aquí en Florida, San Cono auxilia a sus seguidores en sus problemas de trabajo y salud y también -arriesgándose a invadir los terrenos de San Antonio de Padua- puede hasta conseguir novio a alguna temerosa de quedarse “para vestir santos”, precisamente. Pero más allá de tales favores, así como otros cuya importancia no queremos desmerecer, su asunto seguirá siendo la quiniela.

En la lógica de la religiosidad popular, el milagro impetrado supone el ofrecimiento de una paga por su cumplimiento; se establece entonces una relación contractual sin-lagmática entre el plano terrenal y el sobrenatural, de manera que para que se cumpla lo que se reclama, hay que dar a cambio algo cuyo valor de algún modo, se estime como equivalente; si por fin el prodigio se concreta, con mucha más razón debe ser pagado ese favor de naturaleza divina. Es por esto que la imagen del santo está literalmente cubierta de joyas y otros objetos valiosos dados por los promesantes; los billetes adheridos al ropaje de la estatua, conforman casi otra vestidura. (Las habladorías propias del pueblo muchas veces se han nutrido de los comentarios malevolentes referidos a que las mujeres de los miembros de la Comisión Administradoras de la Capilla, hacen sus compras con billetes que tienen las perforaciones producidas por los alfileres con que los fijaron al manto de la imagen quienes los donaron).

El hecho de que la Iglesia no tuviera arte ni parte en la conducción del culto a un santo que se tornaba progresivamente más masivo -aparte de autorizar a un sacerdote ordenado que oficiara misas en la Capilla-, de que quedara fuera de su mano la administración de los bienes que se iban acumulando como pago de promesas, provocó primero su desconfianza y después su encono, todo lo cual vino a desembocar en una lucha abierta entre la Iglesia y la Comisión Administradora de la Capilla. Algo así como una pequeña guerra de causa religiosa en un país que se ha preciado de su tolerancia. Hacia 1926 se detectan los primeros entredichos entre ambas partes, pero las hostilidades se rompieron abiertamente y con dureza, en 1946¹⁴. En ese año, el entonces obispo Mons. Miguel Paternain, trató de que los católicos respetuosos de las jerarquías de la Iglesia, se apartaran de la veneración al San Cono popular y tradicional. Para ello colocó otra imagen en la catedral de la ciudad; no obstante, tal santo - al que el pueblo denominó “el impostor”-

13. No se trata pues de un ‘illo tempore’ en el sentido utilizado por Mircea Eliade, en que el hecho inaugural del mito resulta siempre presente a partir de retornos periódicos organizados ritualmente.

14. “San Cono pasó la mar”, artículo firmado por Juan de Lara (seudónimo de Alvaro Fernández Suárez), semanario *Marcha*, 7 de junio de 1946, Montevideo. Igualmente, “San Cono no tiene cura... pero tiene suerte”, artículo de Manuel Flores Mora, publicado también en el semanario *Marcha* en 1952.

nunca resultó milagroso: el cumplimiento efectivo de lo solicitado seguía dependiendo del verdadero, del de siempre, del traído por los italianos. Procuró también la Iglesia recambiar la significación del santo, atribuyéndole patronazgo sobre “la juventud”¹⁵, seguramente inspirándose para ello en la temprana edad en que murió, lo cual provoca algunas sorpresas, por cierto. Pero era ya demasiado tarde para que tal idea prendiera en las masas, para las cuales la fuerza mágica del santo residía en su capacidad para decidir los premios de la quiniela, cosa que nada tiene que ver con las edades.

Lo realmente grave empero, fue que ese obispo llegó a pronunciar el anatema para aquellos que osaran ir a la procesión tradicional y no a la que él organizaba también el 3 de junio, con la nueva imagen. En verdad, no consiguió mucho éxito con tal medida: las gentes, evidentemente temían menos quedar fuera de la Iglesia que enajenarse los favores del santo. El obispo pidió además a la policía que prohibiera la procesión y la impidiera si se desobedecía la orden con el uso de la fuerza pública. Por todo eso, desde 1957, hubo en Florida dos procesiones por San Cono, ya que prudentemente las autoridades nacionales no quisieron pronunciarse respecto de cuál de ellas era la legítima: si la de la Iglesia, a la que iban unas pocas beatas obedientes, o la otra, a la que concurría cada vez más gente y de lugares más distantes.

La Iglesia había resuelto, entre tanto, ampararse en la justicia civil del Estado - tal vez en vista de que las penalidades sobrenaturales no provocaban temores- alegando que la Constitución de 1917, que había consagrado el Estado Laico en el Uruguay, separado de la Iglesia, había acordado a ella el dominio sobre todos los templos católicos del país. El Juez de Primera Instancia rechazó la demanda por entender que la Capilla de San Cono había sido erigida por un grupo de particulares en sus propios medios mucho antes de 1917, y que ni la Iglesia ni el Estado hubiera puesto nada para su construcción, por más que el terreno hubiera sido donado por el Municipio. Apelada esa sentencia por la Iglesia, el Tribunal de Apelaciones la confirmó¹⁶. Y aquí, una vez más, el ala del misterio volvió a azotar la realidad: en el sorteo de la lotería del día en que se dio el fallo confirmatorio de los derechos de la Comisión Administradora de la Capilla de san Cono, ¡el primer premio terminó en 03!. “El Herald”, diario floridense, tituló el ejemplar de esa fecha, 4 de junio de 1952: “¡Se cayó la estantería: los curas perdieron el pleito y salió el 03!”.

Vale la pena que hagamos una pequeña digresión: “El Herald” ha sido, y es, un órgano de prensa fuertemente inspirado en las ideas laicistas e inclusive anticlericales, distintivas del pensamiento de los que siguieron desde un principio al gran reformador del Uruguay moderno: José Batlle y Ordóñez. Por eso, el equipo de redacción del diario no perdía ocasión de mofarse de la Iglesia a propósito de la ventaja creciente que el culto popular de San Cono tomaba respecto del propio del catolicismo oficial, así como de los desesperados afanes de la misma por apoderarse de su feligresía y -por qué no- de su tesoro. Al mismo tiempo, sin embargo, como ese conjunto de periodistas sostenía también una actitud despreciativa frente a todo lo que se mostrase como inaceptable creencia vulgar indigna de respeto, así como de la manipulación que de la misma pudiera hacerse, tampoco se embanderaba en una defensa a ultranza del sancionismo. Constituye un capítulo aún no escrito sobre la lucha de las ideas en el Uruguay contemporáneo, el análisis de lo publicado durante años por “El Herald” sobre todas estas cuestiones. En especial, las tituladas “Apostillas Sanconinas”, debidas por mucho

15. Fr. Contardo Miglioranza y Fr. Emiliano Buffoli: “San Cono, patrono de la juventud”, Buenos Aires, 1976.

16. Las “Sentencias que reconocen la propiedad de esta Capilla a favor de la comisión Administradora”, fueron publicadas por la misma Comisión en Florida, Talleres Gráficos GADI, en 1963.

tiempo a la pluma mordaz de Francisco Guichón. Por supuesto, como fue habitual en las corrientes críticas respecto de la región, surgidas del liberalismo avanzado y de la izquierda desde las primeras décadas de este siglo, se enfatizaba la hipocresía y la falta de piedad auténtica por parte de los feligreses -y mucho más de los propios sacerdotes- de aquello que era entendido como el cultivo de los valores distintivos de la honestidad cristiana; esta era sobreentendida en su sentido erótico. Así, “El Heraldó” no dejaba de levantar su dedo admonitor por la década de los años 40, señalando que en la procesión de San Cono, se veían “chicas en pantalones”.

La disputa teológica-político-económica entre la Iglesia y la Comisión Administradora, se resolvió de una manera muy especial, que corresponde a la aplicación de valores propios de los descendientes de los inmigrantes, para los cuales el santo era por siempre suyo y de nadie más. La Iglesia, finalmente, dando muestras de tacto, alejó al obispo recalcitrante en 1960 y nombró a otro que tenía fama de buen negociador y que además, era italiano: Mons. Humberto Tonna. Este mismo ha contado que lo primero que hizo al asumir el obispado, fue dirigirse a la Capilla de San Cono para hablar con los miembros de su Comisión Administradora, presidida entonces por Francisco Morella, al que le dijo: “Soy gringo como ustedes y nos vamos a entender”¹⁷, dando por sentado que el común origen hacía que se manejaran ambas partes con supuestos conocidos. El acuerdo, rápidamente logrado, refleja el sentido de practicidad tan característico de la Italia meridional y de tantos de sus hijos establecidos en el extranjero; la Iglesia se comprometía a designar un párroco para la Capilla de San Cono; lo que se recaudara en ella por misas, bautismos, casamientos, funerales, sería para beneficio de la Iglesia; lo que la Comisión recibiera como ofrendas de los fieles al santo, sería administrado por ésta sin injerencia de la Iglesia. Se liquidó así aquel peculiar cisma y San Cono pudo entrar otra vez dentro del sistema ritual oficial. Hasta ahora, el pacto ha funcionado de maravillas; volvió a haber una sola procesión que, además, pasa pro la casa obispal; el obispo -sí no va en la procesión- sale al balcón a cumplimentar al santo, quien -mediante una calculada maniobra de los que cargan sus andas- se inclina ligeramente correspondiendo al saludo de Monseñor. Pero además, desapareció de su nicho en la catedral floridense el otro San Cono, “el impostor”, el inepto para influir en la suerte.

Como San Cono ha terminado por ser el gran santo criollo -a despecho de que otros emigrantes teggianenses lo hayan llevado también a Brooklyn, al Canadá, a Australia, a Venezuela, abundan en su museo las ofrendas de los héroes deportivos uruguayos. Allí se ven algunas camisetas que el día del triunfo en la final contra Brasil llevaron algunos de los campeones mundiales de fútbol de 1950, y por supuesto, muchas más de campeonatos diversos internacionales o nacionales; varias bicicletas con que se ha ganado la Vuelta Ciclista del Uruguay; los guantes con que algunos boxeadores obtuvieron victorias que juzgaron importantes; motocicletas retorcidas por accidentes en los que sus conductores salvaron la vida; multiplicidad de trajes de novia -de aquellas que gracias al santo consiguieron casar (y cazar) a prometidos irresolutos- y que como ejercicio de caridad se prestan a las pobres que no tienen dinero para comprarse uno; montañas de anillos y de alianzas matrimoniales, de relojes tanto valiosos como ordinarios, de collares, ajorcas, aretes, monedas de muchos países, etc., etc.. Hay varias vitrinas en las que se acumulan objetos de oro, y todo eso, fuera de las alhajas más vistosas y caras que se han adherido al manto del santo; las pulseras que llenan sus brazos, los collares de

17. Mons. Dr. Humberto Tonna: “Carta – San Cono: Hace 100 años llegó su imagen a Florida”, folleto publicado sin indicación de editorial en Florida en 1985.

pedrería y perlas que se amontonan en torno a su cuello. También abundan las ofrendas sin valor crematístico pero que han tenido considerable importancia sentimental para quienes decidieron donarlas, lo que conforma un heterogéneo conjunto de rarezas, entre los cuales destaca un tapiz que representa la Casa Blanca de Washington flanqueada por las efigies de Lincoln y de Kennedy, seguramente recuerdo de un emigrado a los EEUU que es posible que haya conseguido la visa gracias al santo...

Es obvio que la riqueza acumulada en el museo de la Capilla terminaría por despertar la codicia de algunos cacos dispuestos a desafiar la ira del santo. Un buen día se produjo lo que era previsible y que exageradamente se calificó como “el robo del siglo” (en Florida, naturalmente), resultando vaciadas las vitrinas de las joyas que contenían. Después la policía recuperó algo, pero aún así, se afirma que la pasmosa magnificencia actual es nada frente a lo que fue ese depósito de ofrendas antes del saqueo. Como es de imaginar, también se cuenta que los ladrones aprehendidos, no sólo han sufrido la penalidad impuesta por la justicia, sino oscuros y terribles males derivados de su sacrilegio.

El acriollamiento de San Cono se aprecia por doquier en el Uruguay pues en cualquier lugar hay alguna casa de comercio -tienda, almacén, bar, restaurante, verdulería, carnicería, panadería, talleres variados, etc.- denominada “San Cono”. Son muchísimos los varones que llevan el nombre de Cono, entre los cuales han destacado en actividades como el deporte o la política, lo que ayuda más aún a la difusión del nombre; un Intendente Municipal de la propia Florida ha tenido ese nombre. Bastante menos común aunque también utilizada, es la variante femenina Cona¹⁸.

La fiesta del 3 de junio, por caer en el invierno austral, a veces coincide con días tormentosos e inclementes, no obstante los fieles de San Cono afirman que si ese día llueve, la lluvia habrá seguramente de cesar a la hora de la procesión. En la ocasión se congregan en Florida miles de personas llegadas de todo el país y de los países vecinos, lo que permite el éxito de la feria que se extiende por muchísimas cuadras, a pesar de que los feriantes indefectiblemente sostengan que las ventas fueron mejores en años anteriores. Toda la ciudad vive para ese día en que se ve totalmente colmada de vehículos y personas. Hace ya varios años que el Gobierno Departamental decreta feriado el 3 de junio. Y esa inmensa fiesta, hace mucho que dejó de ser una celebración religiosa propia de los italianos inmigrantes. Son escasos los descendientes de aquellos que trajeron al santo -incluidos los que han integrado la Comisión Administradora de la Capilla- que hayan ido a Teggiano. Un obispo de Florida fue recién en 1992. Muchos de los devotos no tienen idea del origen del santo; descendientes de inmigrantes de otros orígenes, también lo han adoptado como propio: valga apenas el ejemplo de que para la última fiesta, de uno solo de los muchos clubes gallegos de Montevideo, se fletaron cerca de 30 omnibuses para llevar a los que querían participar en la procesión.

El acriollamiento del santo, ya lo hemos dicho, está directamente vinculado con el cambio de su significación, ajustándose al sentido de la religiosidad popular propio del pragmatismo corriente. Por cierto que no se descarta que algunos fieles se preocupen por la destinación de su alma y esperen que el santo abogue por su salvación, pero los más, apuntan sus ruegos a solucionar mediante el dinero conseguido con las apuestas que el santo puede dirigir, acuciantes problemas cotidianos que no pueden ser resueltos por medios racionales; y cuando ello no ocurre, la esperanza puesta en el milagro pedido, opera como medio cuya eficacia, aunque puramente simbólica, es igualmente reconfortante. El ya citado obispo Tonna lo dijo “...el santo se las ingenia

18. W. Jiménez Casco, op. cit.

para favorecer a su clientela...”. La utilización del término “clientela”, que alude a la comercialidad del trato antes que a su contenido místico, como es evidente, constituye para un antropólogo interesado en los valores sociales y su transformación, una “gaffe” por demás significativa para el entendimiento profundo de esos valores con referencia a la religiosidad popular. Es algo que, ciertamente, va mucho más allá de las anécdotas sanconianas; pero esta no es la ocasión de envolvernos en tales disquisiciones teóricas.

Los inmigrantes procedentes de Satriano, en la Basilicata, que trajeron al Uruguay a San Rocco, llegaron en 1947. Sin temor a equivocarnos podemos por lo tanto decir que estos italianos han compuesto el último remanente de una corriente migratoria que tanto contribuyó a la conformación del Uruguay de hoy. San Rocco -como se le sigue llamando, sin castellanizar su nombre a Roque- no es en realidad un santo italiano; tiene sin embargo un enraizamiento en la península y por eso son muchos los pueblos que lo tienen como patrono. En esto se distingue netamente de San Cono que es únicamente patrono de Teggiano. Por eso mismo, este San Rocco, el satrianense, es, por lo menos, el segundo que llega a Uruguay: hacia 1870, la colectividad de labradores italianos establecida en la zona de granjas próxima a la ciudad de Carmelo, en el Dpto. de Colonia, ya había inaugurado una capilla para San Roque en pleno medio rural, la cual, remozada tiempo después, permite que hasta el presente los fieles del contorno realicen una procesión anual¹⁹.

250

Por la época en que llegaron los inmigrantes satrianenses han presentado un perfil muy particular, en el que son notorios los cambios que se habían ido operando en su sistema de valores tradicionales, tal como ocurrió en muchos otros lados de Italia con el campesinado, después de las conmociones que supuso el período fascista y la Segunda Guerra Mundial²⁰. Su ethos ha mostrado mezclas tendencias conservadoras y renovadoras; el afán de integrarse de manera rápida y sin rispideces a la sociedad receptora y a la vez, reivindicar orgullosamente la comarca de origen. Es preciso aclarar que la idea de pertenencia, apunta primero siempre a la comarca y luego a la provincia, antes que al país; esto no ocurre solamente con los satrianenses sino con los campesinos italianos migrantes en general. Es posible que lo que ahora podemos observar en los satrianenses, reproduzca lo que caracterizó a los inmigrantes campesinos del sur llegados en épocas anteriores al Plata. Por eso, nos proporcionan un ejemplo casi de laboratorio sociocultural, que permite apreciar cómo se va cumpliendo la acomodación al nuevo medio y también, cómo los descendientes de los inmigrantes continúan las tradiciones de sus mayores o las dejan de lado²¹.

Este San Rocco, más que objeto de celo religioso, ha sido el emblema del lugar de procedencia. Y esa procedencia, ese origen, supone una cualidad a la que se asignan virtudes más o menos mitificadas²². Pero aparte de esa referencia, los satrianenses han ido perdiendo el uso del dialecto local -no la lengua italiana, ya que muchos de ellos no la manejaban- el que ya no es hablado por sus hijos nacidos aquí. Se ha ido perdiendo también la culinaria local, que aunque no sea demasiado variada ni singular, ha cedido rápidamente su lugar a la comida uruguaya, o mejor aún, a la versión uruguaya de las

19. Gianni Marocco: *Gli italiani in Uruguay*, ed. Franco Angeli, Milán, 1986. Ver igualmente C. Zubillaga, op. cit.

20. Feliks Gross: “Contadini, rocche e contrade della Ciociaria”, (Studio sul mutamento dagli obiettivi collettivi agli obiettivi individuali); Istituto di Statistica e Ricerca Sociale ‘C. Gini’, Università degli Studi di Roma, 1973.

21. D. Vidart y R. Pi Hugarte, op. cit.

22. Peppitto Guarino: “I Lucani nel Mondo”, edición del autor sin indicación de lugar, publicada probablemente en 1970.

comidas italianas introducidas por inmigrantes arribados el siglo pasado. La música regional es, cada vez más, una rareza que se escucha únicamente -y siempre entreverada con todo lo que esté de moda- durante la fiesta del santo.

La propia fiesta de este santo, también ha ido cambiando; por lo menos, y desde un principio, en su momento se hacía en Italia en el verano, pero como al cambiar de hemisferio las estaciones resultan invertidas, a fin de no hacerla aquí en la época de mayor frío -lo que si ocurre con el San Roque de Carmelo- se trasladó para el primer domingo de diciembre.

El grupo satrianense ha mantenido una unidad considerablemente sólida, a pesar de no haber existido nunca el afán de autoexcluirse o de desalentar los matrimonios con gentes de otras partes; sienten además, que la cultura popular del Uruguay no difiere tanto de la suya y que no es una barrera para su integración. Parecería que hay que buscar la razón del sostén de su unión, en el hecho de que la mayoría de los satrianenses se han dedicado a la misma actividad económica, la que por otra parte, les ha resultado por demás exitosa: la venta de verduras y frutas en ferias vecinales. En esta tarea, por cierto, queda algo del pasado campesino: por lo menos el comercio se hace con los productos de la tierra y éstos, son conocidos y apreciados como solamente puede hacerlo un labriego.

El símbolo más relevante de la unidad del grupo, ha sido el santo. Antes de dos décadas de su arribo a Uruguay, se hace traer una réplica de la imagen del patrono de Satriano; y en 1964, se la instala en una capilla dedicada a otros santos también venidos de Italia - San Gerardo y San Demetrio- situada en la zona viñatera de Melilla, en las afueras de Montevideo, que igualmente habían sido traídos por inmigrantes de origen campesino. El club social que agrupa a los satrianenses, en cambio, se funda un poco más tarde: en 1970²³. Luego, la generosidad, la devoción y el orgullo local de algunas personas- y principalmente de Gelsomina Pascale, que fue la que aportó la mayor cantidad del dinero necesario- permitieron que en un predio de 4 hectáreas situado en Villa García, a 22 km. de Montevideo, se levantase la capilla propia de San Rocco.

Si se observa la procesión de este santo cuando se lleva a cabo en ese lugar, en medio del campo, donde las mujeres llevan unos pesados adornos hechos con velas y flores llamados “centas” sobre sus cabezas como acto de devoción; si se aprecia el estilo de la imagen del santo y las andas en que es llevado, así como la manera en que son cargadas y el hecho de que se pague por ello; y también la música que ejecuta la banda contratada así como la que toca algún viejo bandoneonista que revive canciones “de allá”, se puede tener la sensación de que se está ante un ejemplo perfecto de transferencia cultural sin cambio alguno²⁴. Empero la realidad es otra y esas similitudes son apenas formales. Los jóvenes, que antes de la procesión se resisten a bailar tarantelas u otras danzas populares italianas -que sí son disfrutadas por los mayores- no quieren durante la procesión cesar de bailar cumbias y rocks. Las comidas típicas, transportadas desde las casas, aunque a veces se preparan en el lugar y regadas con vinos caseros, deben competir -y desventajosamente- con el asado criollo hecho de manera profesional y con las bebidas industriales

Estos desencuentros hacen que los jóvenes, los descendientes de los satrianenses que ya se sienten uruguayos plenos -aparte de serlo legalmente- año a año se alejen

23. “20 años de Colectividad Satrianese (sic) ‘San Rocco’”, publicación de la Colectividad, Montevideo, 1984.

24. Ejemplos de todo lo señalado correspondientes a Italia, pueden verse en Paolo Apolito: “Tradizioni popolari”, publicado en el libro colectivo *Il Cilento – Tesoro della Campania*, ed. Stagioni d’Italia, Napoli, 1992.

más y más de esta celebración que para muchos de los de la vieja generación, la de los inmigrantes, constituye la única ocasión en que vuelven a encontrarse con otros paisanos. La fiesta de San Rocco, con todo el encanto que ofrece con su procesión de tipo rural, muestra un claro aire decadente. Casi es posible presagiar que permanecerá apenas el tiempo que consiga sostenerla la generación inmigrante, ya considerablemente envejecida.

Este santo, al contrario de San Cono, no ha conseguido despertar la veneración que distingue a éste. Acaso ello se deba a que San Rocco aparece como intercesor en asuntos de salud, y en esto, enfrenta rivalidades muy poderosas: por el lado práctico, una salud pública aceptablemente eficaz; de la parte del sistema simbólico, la competencia con otros santos y vírgenes populares, pero sobre todo, la imparable acción proselitista de los neopentecostales con sus “empresas de curación divina”.

El estudio del proceso de inserción en el universo mágico-religioso uruguayo de estos dos santos llegados de la región de la antigua Lucania, así como de los mecanismos de asimilación de quienes los trajeron, no sólo permite penetrar de manera comprensiva en las características mentales, morales, y -obviamente- culturales de esos inmigrantes de la Italia meridional, sino que también hace que pueda comprenderse la esencia misma de la religiosidad popular, esto es, la persistente búsqueda del pequeño milagro cotidiano.

Post scriptum (mayo de 1995)

252 Gracias a la generosidad y al afán investigativo de la Prof. Rosa M. Grillo, me fue posible conocer los lugares de donde partieron los emigrantes que llevaron con ellos al Uruguay a los santos Cono y Rocco.

Pocas veces, es verdad, un investigador se hace una idea precisa de cómo son los sitios de origen de los inmigrantes objeto de sus estudios. En demasiadas ocasiones, sin duda, tiende a imaginarlos de manera por demás negativa, acaso por la influencia inconsciente que en él han provocado los relatos de los dramas insitos en la decisión de emigrar. Por otra parte, poca información se encuentra por lo general respecto de la geografía de esos lugares: ya se sabe que siendo Italia tan rica en bellezas naturales y obras de trascendencia histórica acumuladas a través de los siglos, los paisajes urbanos y rurales de los pueblos y aldeas de esta parte del sur, no parecen haber entusiasmado a los que componen las guías de turismo y las postales que tratan de difundir lo memorables de tantas partes. Las fotografías que los inmigrantes pueden conservar, o las que han recibido de sus parientes y amigos que quedaron en el pago natal, por lo común son simplemente retratos, o se centran en la reproducción de escenas familiares en las que quedan ausentes los elementos del entorno. Creo, porque a mí me ha pasado, que todo investigador de los fenómenos de inmigración, genera la impresión de que cuando inquiere a sus informantes respecto de cómo son sus lugares de origen, éstos ponderan en demasía sus hermosuras. Esto inevitablemente lo lleva a pensar que asiste a la explicitación de un mecanismo compensatorio que procura aplacar los amargos recuerdos de pobreza y opresión que los obligaron a dejar para siempre esos ámbitos que pintan de manera tan envidiable. Sin embargo, al haber podido conocer directamente a Teggiano y Satriano, me he convencido no sólo de que los hijos de estos pueblos no exageraban nada, sino que más bien, se habían quedado cortos en sus alabanciosas descripciones.

No soy capaz de definir si Teggiano me impresionó más por la importancia de su enclave, o por las abundantes muestras de su antigua grandeza. Al arribar, es ya

suficientemente impactante ver descollar en medio de la amplia planicie del Valle del Diano, el tronco cónico que sostiene en su cima la pequeña ciudad. Desde lo alto, se domina un vastísimo panorama de variados tonos de verde, salpicado de reducidos pueblitos. El valle se extiende de norte a sur y por él corre el río Tanagro, hoy canalizado, cuyo nombre nos recuerda que en la Antigüedad, esta fue zona de colonización beocia. Hacia el oeste, se eleva la mole colosal del Monte Cervati, que supera los 1800 metros; por el este, son los Monti della Maddalena los que cierran el plano, en el que resalta hacia esa parte cercana, la densa edificación de Sala Consilina, el núcleo urbano más importante de la región, por lo que se especula que puede llegar a ser la cabeza de una nueva provincia.

La edificación de Teggiano no es, en su mayor parte, medieval; pero sí lo es su estructura urbanística global, con sus barrios de callejas estrechas y retorcidas. Casi en cada recodo se encuentra una iglesita; su cantidad resulta increíble y su tamaño también pues algunas son diminutas. Han sido levantadas, o reconstruidas, en épocas diversas y en muchas de ellas hay obras de arte rescatables, aunque desgraciadamente con demasiada frecuencia muestran serios deterioros. En el conjunto, sobresale el castillo, que habiendo sido remozado en época moderna, sigue y recompone las defensas del período feudal. Hoy, en su gran sala - recientemente refaccionada- sesiona el consejo municipal, además de servir de auditorio para conciertos.

Teggiano tiene una plaza que se prolonga formando su calle principal, “la vía Roma”. Ese espacio está presidido por la estatua de Cono, su santo patrono, colocado sobre una alta base con aspecto de obelisco. Allí se concentra la tenue vida comercial y social local. Por cierto que todo ese ambiente respira un peculiar encanto: antes del mediodía, las mesas de los cafés que allí hay y que se colocan en las veredas, acogen a señores maduros, correctamente vestidos de traje y de sombrero, que mientras toman sus aperitivos favoritos leen y comentan las noticias de los diarios de las urbes cercanas; el visitante tiene la impresión de asistir a una escena que podría situarse varias décadas atrás, por más que el anacronismo es desmentido por la presencia de automóviles de último modelo.

253

Hacia un lado de la columna de San Cono, sobre una calle lateral, hay un modesto monumento rematado por un ángel, donado por los teggianenses emigrados a Florida “Uraguay” (sic), en homenaje a su ciudad natal y a su santo.

Al llegar, por un momento temimos haber cometido alguna inexplicable imprudencia cuando, al preguntarle a la encargada de un bazar enfrentado a la estatua del santo por la ubicación de la iglesia que guarda sus restos, se echó enseguida a llorar. Sin embargo, entendimos prontamente que su emoción respondía sólo a la intensidad de su piedad, sacudida porque pocos días atrás, unos ladrones - que naturalmente, se aseguraba enfáticamente no podían ser de allí - habían robado unos angelotes de plata que decoraban el altar que contiene la urna con los huesos de Cono. Por eso, la iglesia permanecía firmemente cerrada con llave, por más que tal medida resultase ya por completo inútil. Nuestro interés, el hecho de que viniéramos a Teggiano especialmente para conocer la iglesia de San Cono, la circunstancia de que fuéramos profesores universitarios y que yo viniera nada menos que de “Uraguay”, provocó una cierta conmoción en el ambiente local. La iglesia entonces fue abierta especialmente para nosotros, lo que también resultó aprovechado por un par de beatas que al parecer estaban al acecho para ver de qué manera podían hacer sus oraciones ante el santo milagroso.

Esta iglesia, denominada Santa María Maggiore, está situada en un lugar central pero queda apretada por las calles angostas; es de construcción reciente y no presenta mayo-

res atractivos arquitectónicos, aunque se han integrado a su estructura viejas columnas con valiosos capiteles medievales. Posee además, algunos estupendos ejemplos del arte escultórico de aquellos siglos oscuros: un magnífico púlpito de 1271 y cuatro tumbas de caballeros que vivieron en el siglo XIV, todo excelentemente conservado. Estas obras podrían sin desmedro alguno, figurar en la mejor galería de antigüedades de Europa.

A un lado de esa iglesia, existe una especie de tienda-museo, donde se almacenan fotografías de distintas fiestas del santo, en Teggiano y en otros sitios; banderas de los países en los que es venerado el Santo; cuadros y cromos de factura convencional con la representación de sus milagros clásicos -no hay allí referencias a su capacidad para inducir los aciertos en la lotería y quiniela-; ropas que se utilizan en las procesiones; muchos exvotos. Nada parecido, con todo, al tesoro de Florida. También se venden en esa casa cuadros, estampas, estatuillas, medallas del santo, así como libros y folletos sobre su historia - o su leyenda, en fin- y sus prodigios. Llamen la atención las grandes fotografías que muestran la calle principal de Teggiano repleta de complicados adornos luminosos de sorprendente imaginación, bajo los que pasa la procesión, necesariamente nocturna. Para dar una idea de esto, se requieren las imágenes, pero a fin de aproximar una idea de la fantástica elaboración de tales adornos luminosos, digamos solamente que en alguno de los años pasados se ha llegado a figurar con luces a la vista de la célebre Piazza di Spagna de Roma (!!).

También la documentación gráfica allí reunida nos muestra que la procesión se complementa con desfiles de conjuntos folklóricos y competencias ciclísticas. En todo esto, es notoria además la diferencia con lo que tiene lugar en Florida cuando se homenajea a San Cono todos los 3 de junio.

254

Un vistazo a la guía telefónica local nos ha indicado que en Teggiano y en la vecina localidad de Prato, al pie del cerro, el nombre masculino de “Cono”, se utiliza con profusión. Pero a la vez, puede comprobarse que la fama de tal designación no se extiende a otros pueblos, ni siquiera a los más cercanos. Se nos dijo que en Calabria, se emplea el femenino “Cona”, pero allí, en el propio lugar del santo, no. Todo esto nos hizo pensar nuevamente en la diversa significación del santo en ambos mundos: en Teggiano, es el patrono de un sitio delimitado; en Florida, el protector de un bien abstracto -y además elusivo- como es la suerte, por lo que puede ser reverenciado por cualquiera que se sienta depositario de su poder milagroso y no sólo por los del pueblo en el que se encuentra su imagen.

Surgen además otras reflexiones: el Teggiano que apreciamos hoy, obviamente no es el del siglo en el que según se cuenta, vivió Cono. Prácticamente, nada queda en la actualidad del siglo XI, y si bien la ciudad puede haber tenido entonces una estructura parecida a la actual, sus calles y sus construcciones debieron tener otra apariencia a la actual, sus calles y sus construcciones debieron tener otra apariencia; todo el ámbito circundante, toda la comarca debió ser muy diferente. El aislamiento propio de esa época respecto de todo lo que se situara fuera del Valle del Diano, seguramente condicionó la vida de esta población, aparte de las amenazas de invasiones, siempre posibles.

Estas circunstancias están íntimamente relacionadas con lo que el santo representó para sus paisanos, así como la idea de entidad protectora que de él se llevaron los emigrantes.

Considero necesario agregar que en Teggiano, todos los que nos trataron, sin excepción, insistían en darnos algo - literatura sobre el santo y sobre la ciudad, vistas de la misma y de su entorno - que materializaran nuestros recuerdos del lugar. Y también, en convidarnos con los licores y las especialidades gastronómicas locales. Un clima

de conmovedora cordialidad nos envolvió de continuo. Esos gestos, es natural, quedan firmemente estampados en la evocación. Pero también el hecho de que Teggiano - al igual que tantos otros lugares de la provincia de Salerno- es uno de esos extraños rincones del orbe en los cuales una fotografía disparada al acaso hacia cualquier parte, resultará siempre una obra de arte

* * *

Satriano di Lucania no se encuentra actualmente lejos de Teggiano, aunque en tiempos de camino de herradura y sendas que había que transitar a pie, la distancia debió pesar de manera considerable. De hecho, no parece que haya habido relación entre estas poblaciones. Satriano en estos días corresponde a la provincia de la Basilicata; se ubica en una región de serranías relativamente suaves y considerablemente fértil. Es un pueblo bastante más chico que Teggiano, más vinculado además con el espacio rural circundante. Es, por supuesto, un pueblo antiguo, como todos los que se encuentran en esa región y las obras de defensa que han sobrevivido, les dan ahora un aire muy atractivo para quien los aprecie con ojos de turista. Satriano, pues, por las necesidades de defensa que se impusieron en el medioevo, ocupa una altura. Hacia el norte, a poca distancia, se alcanza a divisar la Torre di Satriano, aldea en que pertenece un ruinoso baluarte antiguo. Pero el propio Satriano tuvo su castillo que un terremoto derrumbó en años recientes y que no se reconstruyó; es claro que aquí no había un santo especializado en impedir los efectos de los sacudimientos del suelo. Tal temblor de tierra, que tiró abajo la mayoría de las casas, respetó, con todo, el campanario de la iglesia de San Rocco, el cual, aunque antiguo, no tiene mayor valor arquitectónico.

255

Por eso, hay allí muchas construcciones recientes, lo que hace que los satrianenses que viven en Uruguay y que viajan a su pueblo con relativa asiduidad - es comprensible que por tratarse de una migración bastante cercana en el tiempo se conserven lazos de parentesco y amistad con gente del lugar- entiendan que es un elogiado rasgo de modernidad. El verdor del campo circundante obliga a pensar que no fue lo mezquino de la tierra lo que impulsó la emigración, sino, seguramente, el tipo de relaciones sociales predominantes.

No tiene pues el pueblo nada suficientemente destacado, y no parece haber una actividad local demasiado intensa. La facilitación que las actuales vías de comunicación -excelentes- permiten, hace que los lugareños mantengan relaciones laborales y de estudio con las ciudades mayores próximas, en especial, con Potenza. Por supuesto, hay siempre una buena correspondencia con los establecidos en Uruguay y el municipio local proporciona los medios para que todos los años se sortee entre los satrianenses de Montevideo, un pasaje aéreo que les permita hacer una visita a su comarca natal.

Por eso, el conocimiento de que ha llegado alguien que viene de Uruguay, mueve enseguida las referencias a los parientes y amigos, y hasta se exhiben las cartas y las fotografías últimamente recibidas. Parecería que se valorara más la asociación civil que nuclea la colectividad satrianense, que la obra religiosa que ha colocado en Villa García a San Rocco. En el propio pueblo no se nota que haya demasiada devoción por el santo, aunque siempre sea un referente simbólico del lugar.

También aquí se multiplicaron las muestras de aprecio y simpatía, traducidas, al despedirnos, en la insistencia de que lleváramos algunos embutidos caseros ya que de esa calidad, se nos decía, no los íbamos a encontrar en otra parte. Y era verdad.



*Presencia de Pi Hugarte en la presentación del
Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay,
Biblioteca Nacional, 15 de mayo de 2012.*

(Fotografía: Manuela Aldabe)

5. Notas, noticias, eventos



Sobre el II Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay y III Jornadas de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS)

Noviembre 2012

259

Entre el 15 y el 17 de noviembre de 2012 la comunidad de la antropología social uruguaya tuvo su II Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay (Departamento de Antropología Social - DAS) y las III Jornadas de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS).

La Antropología Social uruguaya había ya realizado su Primer Encuentro en el año 2000, evento organizado por el DAS y el Museo Nacional de Antropología del Ministerio de Educación y Cultura. Ese mismo año, el primer número del Anuario¹ da noticia de dicho evento -que marcó un jalón en la visibilización de la Antropología Social nacional. En ese primer lustro del siglo también se fundó la AUAS, contribuyendo a un proceso de consolidación de la disciplina, tanto en lo profesional como en lo académico.

El evento del que ahora damos noticia es el producto de una disciplina consolidada en el país. Y ello se puede apreciar en su variado programa que adjuntamos. Hoy nuestra disciplina cuenta con profesionales trabajando en distintos sectores de la actividad pública y privada y un Departamento de Antropología Social con variada presencia en la investigación de temáticas relevantes en la vida nacional. Asimismo, graduados de nuestra licenciatura tienen presencia destacada en la maestría en Antropología de la Región Cuenca del Plata (FHCE – Universidad de la República) y en programas de postgrado de prestigiosas universidades del extranjero. En el evento se pudo apreciar, además, la profundidad de los vínculos de las y los antropólogas/os sociales uruguayos

1. Se puede apreciar el programa del *I Encuentro* del año 2000, en: Romero Gorski, S (Compilación) *Antropología Social y Cultural en Uruguay – 2000*, Ed. Nordan-Comunidad / DAS – FHCE – UdelaR, N° 1, pp. 155–158.

con diversas redes académicas nacionales e internacionales así como el desarrollo de investigaciones interdisciplinarias en las que participan destacadamente.

Desde el Anuario de Antropología Social y Cultural se saluda muy especialmente la realización de este evento y se hacen votos para que en el 2014 podamos celebrar nuestro III Encuentro, así como la continuidad de la colaboración estrecha con la AUAS.

Sonia Romero Gorski

Marcelo Rossal

Comentario sobre conferencia de la Dra. Rosana Guber

Lydia de Souza, Presidenta de la AUAS

En el marco del “II Encuentro con la Antropología Social y Cultural Uruguay y las III Jornadas de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural” coorganizadas en el mes de noviembre por el Departamento de Antropología Social (DAS) de FHCE y la AUAS tuvimos la oportunidad de asistir a la conferencia central que ofreciera nuestra invitada la Dra. Rosana Guber, Ph.D en antropología social por la Johns Hopkins University de EEUU.

261

Docente en varias Universidades de la República Argentina y Chile, directora del Centro de Antropología Social del IDES, investigadora independiente del CONICET, con afiliación institucional en el IDES, la Dra. Guber se ha especializado en el estudio de las perspectivas cívico-militares de los protagonistas directos de la Guerra de Malvinas (Falklands) de 1982.

La autora de varios libros¹, dirige la Cátedra Libre Islas Malvinas y Atlántico Sur de la Universidad Nacional de La Plata, y desarrolló el tema propuesto para el evento “*¿Por qué lloró Manuel? Historia y estilos de una investigación argentina*”, exponiendo parte de su trabajo de campo a partir de la experiencia etnográfica sobre la Guerra de las Malvinas.

Especial interés revistió la referencia a la interactuación que lograra con los participantes directos (pilotos) de dicho hecho histórico, mostrando y demostrando la tensión que conlleva, también para el investigador, esta particular aproximación que permite reflexionar y cuestionarse acerca de los desafíos que nos imponen las Antropologías del Sur, en tanto antropólogos nativos y en un caso límite como es la guerra.

La Dra. Guber explicitó las dificultades de situarse en el lugar justo, sin valoraciones a priori, permitiendo espacios que muchas veces no fueron concedidos a estos

1. El Salvaje Metropolitano (1991, 2004), La Etnografía: método, campo y reflexividad (2001, 2011), ¿Por qué Malvinas? De la causa justa a la guerra absurda (2001, 2012) y De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas (2004, 2010).

protagonistas, aviadores militares, para relatar sus vivencias; no aquellas que pensamos relevantes desde nuestra perspectiva, sino desde las que demandan los propios involucrados, la mirada del otro para entenderlo mejor.

La conferencia, en fin, permitió finalizar con un debate muy provocador que colocó nuevas luces y sombras en nuestro quehacer profesional, además de acercarnos la riqueza de una investigación de difícil abordaje.



Programa

II Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay

III Jornadas de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)

15, 16 y 17 de noviembre de 2012

Sede: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Magallanes 1577, UDELAR.

Organizan: -Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR.-Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS).

Auspicia y financia: Comisión Sectorial de Investigación Científica, CSIC, UDELAR.

Jueves 15 de noviembre

- 8.00-14.00 hs: Inscripción y acreditaciones para participar del Evento (1ra. fase). Lugar: Hall de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- 09.00- 11:00 hs. Apertura: In memoriam Renzo Pi Hugarte. Palabras a cargo del Decano de la FHCE. Conferencia de Bienvenida a cargo de integrantes de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS) y de integrantes del Dpto. de Antropología Social (Instituto de Ciencias Antropológicas, FHCE, UDELAR). Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- 11.00-13.00 hs. Mesa: "Abordaje antropológico en el campo de la salud: balance de aportes, posibilidades y expectativas locales." Dra. Yubalandt Bespali, psiquiatra, Prof. Mag. Susana Rudolf, Dr. Jorge Spatakis, Prof. Dra. Sonnia Romero Gorski, coordinadora del Programa de Antropología y Salud- FHCE. Coordinadora: Prof. Dra. Sonnia Romero. Debetidores/comentaristas: Dr. Álvaro Díaz, médico, ensayista y Dr. Eduardo Álvarez Pedrosian. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- 13.00- 14.00 hs. Receso, almuerzo libre.

- 14.00- 16.00hs Mesa: "Estudios ambientales, miradas antropológicas y saberes inter y multidisciplinares." Micaela Trimble, Giancarlo Albano, Gabriela Cruz, Viveka Sabaj. Coordina: Javier Taks. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- 16.00-16.30 hs. Café

- 16.30-19.00 hs Presentación de ponencias en Grupos de Trabajos (GT)- 1ra.etapa:

Grupo de Trabajo I: "Antropología, violencia y formas contemporáneas de discriminación." Coordinan: Prof. Lic. Marcelo Rossal y Prof. Lic. Ricardo Fraiman. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Grupo de Trabajo II: "Antropología en las ciudades y post-ciudades: transformaciones metodológicas y teóricas en el abordaje de problemáticas de las ciudades y las ciudadanías." Coordinan: Prof. Dr. Sonnia Romero y Prof. Dr. L. Nicolás Guigou. Relatoría del Grupo: Lic. Emilia Abin. Lugar: Sala Cassinoni, FHCE.

- 19.00-21.00 hs. Conferencia: "¿Por qué lloró Manuel? Historia y estilos de una investigación argentina." Dra. Rosana Guber (Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social, IDES, Buenos Aires, Argentina). Organiza: Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) Lugar: Sala Cassinoni.

Viernes 16 de noviembre

- 8.00-14.00 hs: Inscripción y acreditaciones para participar del Evento (2da. fase).

- 9.00-12.00 hs: Actividad de los Grupos de Trabajo I, II 2da.etapa. Lugar: I Salón Schlegel, FHCE, II Salón Nuevo, FHCE.

- 9.00-12.00 hs.: Actividad de los Grupos de Trabajo III y IV 1ra.etapa. Lugar: III Salón Cáceres, FHCE, IV Salón Bentancour, FHCE.

Grupo de Trabajo III: "Flujos humanos en el universo local, regional y global: migraciones, turismo, desterritorializaciones." Coordinan: Prof. Lic. Gabriela Campodónico y Prof. Dra. Pilar Uriarte. Lugar: Salón Cáceres, FHCE.

Grupo de Trabajo IV: "Antropología, sistemas educativos y matrices culturales: más allá de la integración y la exclusión. Campo de creencias y prácticas: indagaciones antropológicas sobre viejas (y nuevas) modalidades de pauperización socio-cultural." Coordinan: Prof. Beatriz Diconca y Prof. Lic. Virginia Rial. Lugar: Salón Bentancour, FHCE.



Viernes 16 de noviembre

- 12.00-13.00 hs. Presentación Revista "Trama". AUAS. Lugar: Salón nuevo, FHCE.
- 13.00-14.30 hs. Receso, almuerzo libre.
- 16.45 hs-19.00 hs Actividades del GT I, II, III, IV.
- 18.00-19:30 hs Mesa: "Alteridades en juego: género, sexualidades, clases e identidades étnicas en el marco del Estado-Nación." Prof. Dra. Susana Rostagnol, Vicenta Camusso, Prof. Dra. Pilar Uriarte. Coordina: Prof. Dra. Pilar Uriarte. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- 19.30-21.30 hs. Mesa: "Creencias, campo político y religioso en el Uruguay del SXXI." Prof. Dr. José Basini, Prof. Lic. Virginia Rial, Prof. Valentín Magnonen, Prof. Lic. Carolina Vallejo, Prof. Lic. Ismael Apaud, Prof. Dr. José Basini, L. Nicolás Guigou. Coordina: Prof. Dr. L. Nicolás Guigou. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Sábado 17 de noviembre

- 9.00-11.00hs -Relatorias de los Grupos de Trabajo I y II (Salón D'Elía). Actividades de los Grupos III (Salón Sambarino, FHCE) y IV (Salón Cáceres, FHCE) 2da.etapa.
- 11.00-13.00 hs- Foro/Taller: "El quehacer antropológico profesional fuera del ambiente académico universitario. Desafíos éticos de la antropología en su aplicación en el ámbito de la sociedad civil y/o el Estado." Coordinan por AUAS: Dra. Carolina Dibueno y Lic. Walter Díaz Marrero. Participan: Leticia Canella (Museo Nacional de Antropología), Mariela Dardaneli (estudios en gestión migratoria), Silvia Aguiar (estudios de caso sobre el rol del antropólogo), José María Montero (experiencias en la embarcación "ACALI" de África hacia América), Mabel Moreno (experiencia como Alguacil en el Poder Judicial), Aurora Defago (análisis microsocial e integración multidisciplinaria), Susan Lobo (PhD U.Arizona, pueblos indígenas y desarrollo comunitario). Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- 13.00-14.00 hs- Receso, almuerzo libre.
- 14.00-16.00 hs. Mesa: "Antropologías uruguayas: aportes, diálogos y desafíos en el Uruguay contemporáneo." Prof. Dr. Eduardo Álvarez Pedrosian, Prof. Lic. Marcelo Rossal, Prof. Dr. L. Nicolás Guigou. Coordina por AUAS: Lic. Valeria Grabino. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- 16.00-17.00 hs Relatoría de los Grupos de Trabajo III y IV. Lugar: Sala del Consejo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- 17.00-17.30 hs. Café
- 17.30-19.30 hs. Asamblea General AUAS. Lugar: Sala del Consejo de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- 19.30 hs. Cierre del evento a cargo de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural y del Departamento de Antropología Social de la FHCE. Brindis.
- 22.30 hs. - Fiesta de Cierre. Organiza AUAS en La vaca azul (Maldonado 1855).



Profesora invitada. Conferencias en Montevideo.

**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
y Ministerio de Relaciones Exteriores**

Avi Chomsky

Profesora de Historia y Coordinadora de Latin American,
Latino and Caribbean Studies, Salem State College
avi.chomsky@salemstate.edu

265

Durante mis dos semanas en Montevideo en setiembre del 2012 está claro que solo pude conocer un poquito sobre Uruguay. Sin embargo, conozco bastante bien otras partes de América Latina—sobretudo el Caribe y Centroamérica. Llevo décadas estudiando la historia de América Latina, así que diría que algo conozco sobre los temas y acontecimientos que han estructurado la historia del continente. Además, a veces un extranjero trae una perspectiva diferente que le permite ver aspectos de la realidad que quienes viven inmersos en ella quizás no noten. O quizás mi perspectiva revela aspectos de mi propia formación y cultura como historiadora de AL en EEUU que puedan ser interesantes para los que seguramente saben mucho más que yo sobre Uruguay.

Los casos que he trabajado más de cerca en los últimos años son el Caribe colombiano, hoy un sitio de inversión masiva en grandes minas de carbón a cielo abierto, y las regiones de Centroamérica, que envían grandes contingentes de migrantes hacia EEUU. En ambos casos, llaman la atención las grotescas desigualdades, el racismo abierto, y la poca presencia del estado que se manifiesta sobretudo en sus fuerzas de seguridad, mientras está casi ausente en la provisión de educación, salud, agua potable, y otras necesidades. La ausencia del estado coincide con la agobiante presencia de las multinacionales y de la iglesia.

A pesar de todo lo que sabemos sobre el papel de la iglesia en la segunda mitad del siglo XX con la Teología de la Liberación, las comunidades de base, la concientización, y su participación en las luchas contra las dictaduras y a favor de los derechos humanos, en muchas comunidades colombianas y centroamericanas, tanto en su país como en

EEUU, y en la Católica como la Evangélica, esa iglesia progresista no es la que figura hoy en la vida de los pobres, por lo menos en las regiones en las que yo trabajo. La iglesia que yo veo es la que impone el patriarcado, la que niega la educación sexual y los anticonceptivos, y así mantiene sumisa a las mujeres, y la que despolitiza a la gente con lecciones y sueños sobre el cielo y la eternidad.

Las multinacionales se pintan como los salvadores que van a rescatar a los pueblos de su subdesarrollo. Mientras saquean los recursos como el oro y el carbón, desplazando a campesinos y destruyendo a tierras, aguas, y aire, ofrecen sus programas sociales como sustituto para lo que ellos destruyen, y el estado no provee. También crean sus propias comunidades privadas, con sus ejércitos privados, para ofrecer un pequeño primer mundo a sus empleados extranjeros.

Volver a Estados Unidos después de estar en Colombia te hace ver tu propio país con ojos nuevos. En Colombia es muy fácil criticar a las clases altas por su manera de vivir y explotar a sus conciudadanos. Pero al volver a casa, te das cuenta de que nosotros formamos parte del mismo sistema—solo que hemos encontrado la manera de estar aún más ciegos que los colombianos ricos, y disfrutar el resultado de esa minería sin tener que saber de dónde viene el carbón que ilumina nuestras casas.

266 Por todas estas razones, y otras, llegar a Montevideo fue como respirar un aire fresco. Recordar que sí hay otra América Latina que no es la de la espantosa pobreza, desigualdad y racismo que existe en otras partes. Pero también ver que realmente se puede crear una sociedad y una vida agradable sin los excesos de consumo que padecemos en EEUU. Una amiga me comentó que cuando volvió a Uruguay después de dos años en EEUU, le sorprendió ver la poca cantidad de basura que se creaba en su apartamento en Montevideo, en contraste con lo que le sucedía en Boston, donde todo viene empaquetado de manera que es imposible conseguir ni siquiera las necesidades básicas sin amontonar cantidades de basura de plástico y papel. Otros amigos en Buenos Aires dijeron que les encantaba viajar a Montevideo, porque era como volver 50 años atrás, a un estilo de vida más lento y menos frenético. Eso me hizo pensar en los muchos estudios que se han hecho en EEUU, revelando que en los últimos 50 años nuestro nivel de riqueza, y de consumo, ha aumentado vertiginosamente, pero nuestro nivel de felicidad ha bajado. Concluyen que el llamado “desarrollo económico” contribuye a la felicidad hasta cierto punto, pero llega un momento en el que más desarrollo crea más consumo mientras que destruye la felicidad. Los estadounidenses que viajan a América Latina suelen idealizar la pobreza y argumentar que los pobres viven más felices, porque disfrutaban de más comunidad, más calor humano, familias más unidas. No quisiera caer en ese falso romanticismo... Pero me dio mucha esperanza ver que una ciudad como Montevideo realmente puede crear condiciones dignas de vida (agua, luz, transporte público, educación, salud, cultura) sin el consumismo loco e insostenible que tenemos en mi país.

Y para no olvidar lo académico: fui invitada a Montevideo para enseñar una clase sobre la migración y la indocumentación en EEUU. Fue muy interesante para mí comparar un poco la situación en los dos países. ¿Qué significa ser un “país de inmigrantes” en EEUU, y en Uruguay? En EEUU, se ha criticado esa ideología por ser una manera de ocultar el genocidio contra los indígenas, y la expansión imperial que creó el “espacio” para los inmigrantes—palabra que se utilizaba por mucho tiempo para referirse solo a los inmigrantes blancos europeos. (Por ejemplo, cuando a principios del siglo XX se empezaban a imponer restricciones globales sobre la inmigración, no se imponía ninguna en contra de los mexicanos que entraban libremente al país para

trabajar, porque no se les consideraban “inmigrantes” sino trabajadores golondrinas.) Y en Uruguay, ¿qué historia tiene ese concepto? Si en EEUU entendemos la actual inmigración latinoamericana como producto de las cambiantes relaciones estructurales y económicas entre EEUU y América Latina, ¿cómo se explican las migraciones de peruanos, bolivianos, etc., a Uruguay? ¿Cómo explicamos la paradoja de que la inmigración y emigración coexisten en Uruguay? No tengo respuestas para todas estas preguntas, pero sí ofrecieron temas muy interesantes para la clase.

‘Expo Aprende Ceibal’

Sobre cognición y aprendizaje situado

João Queiroz

Profesor de Semiótica. Universidad Juiz de Fora,
Río de Janeiro. queirozj@gmail.com

Vladimir Korolkoff

Lic. en Psicología. Coordinador de proyectos en Plan
Ceibal. Montevideo. vkorolkoff@plan.ceibal.edu.uy

‘School learning is situated in a setting of a complex social organization that contain learners, teachers, curriculum materials, software tools, and the layout of the physical environment.’

Sawyer & Greeno

269

Entre los días 29 e 30 de noviembre de 2012 aconteció, en Montevideo, el evento ‘Expo Aprende Ceibal’. Su propósito declarado fue de ‘identificar, difundir y documentar experiencias de integración de la tecnología’ contribuyendo a una puesta a punto de los primeros 5 años de desarrollo del Plan Ceibal.¹ Habitualmente se plantea como un problema comprender la incorporación de nuevas tecnologías cognitivas, y las formas a través de las cuales éstas afectan la cognición en general. En relación a su introducción en la educación, existe casi un consenso sobre el hecho de que el punto nodal más crítico del proceso de implantación eficiente de las nuevas tecnologías, especialmente las computacionales, es el docente. Observamos durante el evento, en encuentros periféricos y centrales, diversas discusiones sobre la resistencia ‘natural’ del docente a la incorporación de las nuevas tecnologías al ámbito de la educación. Se trata de un fenómeno cuasi ‘trivial’ en términos anticipatorios. Es claro que el factor de resistencia más crítico es, previsiblemente, el docente, cuyas principales actividades dependen directamente de repertorios asociados a tecnologías que súbitamente parecen obsoletas, o son tratadas

1. João Queiroz ha dictado cursos en la Maestría (FHCE). Participó como invitado del evento para discutir algunas implicaciones de aquello que en Ciencia Cognitiva es denominado ‘cognición situada’, en el contexto más específico de las temáticas vinculadas a los procesos de ‘enseñanza y aprendizaje’. Vladimir Korolkoff participó en la organización del evento, colaborando en la planificación de los coloquios académicos, talleres y la muestra de experiencias.

como tales (incluyendo “libros convencionales”, lapiz & papel, “enciclopedias”, etc). Muchos profesores reclamaron la falta de tiempo para transitar por programas de formación específicos para la habituación a las nuevas tecnologías (softwares y aplicativos).

Existe un aspecto ‘político’ (además de los aspectos epistemológicos y cognitivos) directamente involucrado en esta discusión, que merece ser abordado. Las tecnologías cognitivas crean, en general, patrones (y estructuras) de participación. Tanto es así que resulta siempre un problema interesante identificar los patrones de interacción que especifican la participación de los inter-actuales para la obtención de recursos exosomáticos (artefactos, softwares, herramientas, etc.), en ambientes más o menos estructurados como los salones de aula. Si las estructuras de participación imponen roles específicos sobre el profesor y sobre el alumno, y proveen un conjunto de prácticas esperadas, de ambos, se trata de una cuestión relevante entender cómo la introducción de las tecnologías, por ejemplo computacionales, modifican tales estructuras, forzando a aquéllos roles a asumir nuevas configuraciones.

Este punto es crucial: las tecnologías fijan patrones complejos de interacción, inter-agentes e inter-artefactos. Resulta un desafío entender las propiedades de esos patrones, para usarlos apropiadamente. Por ejemplo, propiedades de conectividad típicas de los laboratorios virtuales (*collaboratories*) pueden ser introductoramente implantadas a través de herramientas como google-docs, google-groups o Facebook. Pero el principio de distributividad y el de dispersión, que tienden a seguir mecanismos de auto-organización, producen escenarios donde son más difícilmente identificadas relaciones jerárquicas, subordinativas, o de dependencia, tan familiares en los escenarios más ortodoxos de enseñanza y aprendizaje.

270

Estos mecanismos colaborativos y menos jerarquizados que habilitan las nuevas tecnologías aumentan el ritmo de los cuestionamientos hacia los modelos de educación. En este nuevo escenario en los docentes deben adaptarse a un nuevo tipo de relaciones que interpelan sus prácticas y representaciones. Sabido es que a menudo los alumnos demuestran un manejo más fluido de estas herramientas, y debido a que en el uso de las nuevas tecnologías existen niveles en los cuales los docentes ya no son los “portadores del saber”, su sentimiento de autoridad resulta frecuentemente vulnerado.

Parte del malestar de los maestros parece ser consecuencia de la percepción de una amenaza a la sostenibilidad de la posición relacionada a la “detención de información relevante” que no es fácil abandonar. (El problema se encuentra vinculado además a procesos institucionales y su devenir histórico, que exceden este análisis). Este aspecto se hace más predominante en los ciclos iniciales, probablemente en función a los caracteres de desarrollo de los niños que parecen demandar relaciones con los docentes en las cuales recae sobre el rol del educador, la necesidad de posicionarse como referente identitario, y como proveedor de seguridad. De esta forma, se hace más dificultoso integrar un principio orientado ya no a la negación del desconocimiento, sino a su valoración como fuente de conocimiento e información.

En reacción a la situación de amenaza surgen distintas defensas colectivas (Dejours 2001) tendientes a restaurar ese [des]equilibrio, y ellas contribuyen al rechazo de las nuevas tecnologías. A pesar de ello este fenómeno no sucede siempre, y se trata sólo de un aspecto de la fuente de malestar de algunos docentes con respecto al uso de las TIC; en el entorno de esta compleja problemática es necesario ponderar factores vinculados los cambios en las demandas de los alumnos, y las condiciones de trabajo, entre otros. No obstante, esta relación que se encuentra alterada vulnerando aspectos de la identidad del docente, se instaura como un componente que es necesario considerar en aquéllos

contextos en los cuales se implementan proyectos de integración de las tecnologías en la educación. Su incidencia es diversa, variando en función de la distinta dimensión de aspectos más concretos como la edad de los alumnos, o más teóricos como los modelos pedagógicos dominantes, las ideologías institucionales o las corrientes de pensamiento de mayor peso en el contexto histórico, regional, cultural.

‘Specification hierarchy’

En diversas discusiones del evento se hace presente el cuestionamiento sobre estar frente a un caso de *specification hierarchy* cognitivo, en el que algunas habilidades funcionan como requerimiento necesario para la adquisición de nuevas habilidades, más complejas o especializadas. Esta discusión introduce el problema de determinar las secuencias más apropiadas, en términos de especialización de los repertorios.

Este concepto puede brindar un aporte para poder entender el desfase entre los ritmos de aprendizaje de los niños y los de los docentes. El diferencial se sitúa en aquello que suele referirse en términos de ‘apropiación’ de la tecnología. Las tecnologías introducidas en la enseñanza se tornan mera instrumentalidad si no se logra hacer un uso innovador y reflexivo, que responda a las necesidades pedagógicas de los docentes. La apropiación logra alcanzarse de manera mucho más sencilla en aquellos niños que se desarrollaron en un contexto de uso de las nuevas tecnologías (ver Prensky 2011), ya que hacen una utilización más ‘fluida’ de los recursos *oportuniticamente* orientada a resolver sus demandas e intereses *locales* (la dimensión del deseo no debería ser ajena a este análisis).

La dificultad que se expresa a menudo para utilizar las nuevas tecnologías tiene como trasfondo la ausencia de una secuencia fija de especialización que permita la incorporación de las habilidades digitales más complejas basada en la previa adquisición de las más elementales. Se tiende a asumir, tanto por parte de quienes imparten los cursos como por parte de los aprendices, que dichas habilidades básicas ya están presentes. En ocasiones se carece de una identificación de esas habilidades que permitan el desarrollo de planes de formación progresiva.

Por otro lado las tendencias hacia las metodologías de estudio que ponen énfasis en lo teórico, más usuales en los espacios de formación académica, retrasan el desplazamiento del foco hacia la construcción de habilidades, basada en las prácticas. Frecuentemente al introducir nuevas herramientas tecnológicas en ámbitos docentes, se apunta directamente las aplicaciones específicas y las áreas de conocimiento para las cuales aplican, lo cual a veces impide que se logre un proceso gradual y que mantenga la motivación. En este sentido mantienen vigencia modelos de la educación vinculados al ‘deber’, particularmente en el ámbito de la formación terciaria. Para poder hacer un uso creativo de las herramientas adquiridas, su uso debe estar incorporado; esto implica haber transitado por todas las etapas para la apropiación (la construcción progresiva de habilidades), y habiendo logrado respuestas satisfactorias a necesidades específicas, todo lo cual conduce a que puedan consolidarse como recursos.

Cognición situada

Una modesta contribución teórica a la discusión general: ‘Cognición’ es, más recientemente, descrita como espacio de interacción entre lo que llamamos de mente, cuerpo, y el espacio circundante, incluyendo sus recursos materiales técnicos y tecnológicos,

contexto socio-cultural, histórico, etc (ver Ata & Queiroz, in press; Wilson & Clark 2009; Clark 2008; Kirsh 2006). Es claro que lo que sabemos sobre ‘aprendizaje’ sufre directamente le efecto de tales suposiciones. Si el aprendiz era (*a la cognitivismo ortodoxo*) una criatura que resolvía problemas a través de la transformación de un ‘estado de cosas en otro estado de cosas’, orientado por reglas y leyes declarativas en un espacio más o menos estructurado de problemas, que son los inputs, el aprendiz ahora es diferente. El espacio de problemas es substituido por un espacio de recursos operacionales, móvil y oportunísticamente usado; el aprendiz no transforma, a través de reglas, estructuras representacionales. El actúa, oportunísticamente, sobre artefactos y tecnologías, que *incorpora* para mejorar (o simplemente modificar) su performance.

En otros términos, el aprendizaje se torna un resultado de complejos procesos de interacción. Por ejemplo, la solución de un problema matemático es descrita como emergiendo de la interacción entre agentes, artefactos, tecnologías y recursos materiales, en situaciones específicas, más que como productos de operaciones mentales internas (hay un descentramiento del foco metodológico puesto en los individuos y agentes hacia las interacciones)

De acuerdo con el cognitivismo, el aprendiz habita “espacios de problemas” (*problem spaces*) más o menos prontos y estructurados de información, incluyendo las tareas, los objetos del problema, la disposición de los objetos en diferentes estados, operadores, objetivos y estrategias. La solución de un problema es descrita como la búsqueda en el espacio por un camino que conduce de un estado inicial a un objetivo. En esa actividad el aprendiz construye estructuras adicionales de sub-objetivos, avala cambios en el estado de los problemas, y ‘acciona’ su memoria de tentativas anteriores. Nótese que la idea en *situated cognitive science* es que no hay un espacio con estructuras estables de información. El espacio de problemas es dinámicamente co-construido por el aprendiz (*solver problem*) en colaboración con agentes y recursos materiales.

272

Constructivismo y aprendizaje situado

Progresivamente se siguen incorporando a los ámbitos de formación los enfoques de las nuevas tendencias sobre las teorías cognitivas, cuyas raíces llevan en realidad más de medio siglo (ver Piaget 1950). En la formación de los docentes de nuestro medio existe una incidencia teórica significativa del constructivismo, como oposición a las corrientes pedagógicas más de corte idealista o estructuralista más clásicas (aunque claramente influido por este último).

Se perciben importantes puntos de encuentro entre los planteos del constructivismo, o incluso más en teorías subsidiarias como el construccionismo (ver Pappert 1980), y la *situated cognitive science*; ambos alejan el foco de la ‘mente’ priorizando la interacción y la experimentación en la construcción del conocimiento, así como el papel de la mediación. No obstante, se establece una situación que plantea un dilema: frecuentemente se expresa una identificación con el constructivismo en la adhesión al modelo (en la teoría), sin embargo en la práctica se sigue aplicando el modelo clásico. Esto resulta aún más contradictorio teniendo en cuenta que aquél se caracteriza por poner el foco en la práctica y no en la teoría. De esta forma se termina afirmando la paradoja basada en el desarrollo una práctica muy ‘teórica’, y una teoría muy ‘práctica’, evitando así que entren en contacto. En todo caso, parece razonable considerar que hasta que los cambios no alcancen a las prácticas concretas, el alcance de la teoría estará limitado, tanto a nivel de sus efectos como en sus posibilidades de retroalimentación.

Comentarios finales

El término ‘aprendizaje situado’ fue introducido por Jean Lave e Etienne Wenger (1991). Una perspectiva ‘situada’ del aprendizaje debe impulsar y estimular la integración con algunas disciplinas, de las cuales las más importantes son: ‘semiótica cognitiva’, ‘diseño de interacción de interfaces’ y ‘diseño instruccional’ (*instructional design*). Una particular relevancia pasan a ocupar las interfaces y los mecanismos y procesos de interacción. Este tiende a ser, en general, el aspecto menos tenido en cuenta en las discusiones. De acuerdo con este abordaje, nos veremos obligados a revisar, de modo más o menos sistemático y responsable, el papel de las interfaces sensibles, y de los actuadores directos para el control de estas interfaces; estaremos impulsados a considerar el papel de la percepción activa de los procesos que consideramos más abstractos; a reconsiderar el papel de los íconos, estructuras semióticas que distribuyen entre un amplio espectro de construcciones diagramáticas o gráficas, imagéticas, *frames*, mapas de variados tipos en dominios ampliamente caracterizados como simbólicos desde la literatura al álgebra. Y estaremos forzados a atribuir al llamado *designer* de interfaces, o al *designer* de interacción, una posición prominente en la invención y el desarrollo de notaciones, herramientas, juegos, y objetos de enseñanza y aprendizaje. En síntesis, las implicaciones están apenas comenzando a ser aceptadas más seriamente, y deben imprimir una agenda de trabajo interdisciplinar que ponga en consideración el papel crucial ejercido por las interfaces.

Bibliografía

- Ata, P. & Queiroz, J. (in press), Icon and Abduction: situatedness in Peircean cognitive semiotics. *Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*.
- Clark, A., 2008. *Supersizing the Mind Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford University Press.
- Dejours, C., 2001. *Trabajo y Desgaste Mental*. Lumen, Buenos Aires.
- Hutchin, E., 1999. “Cognitive Artifacts”. Em: *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Robert A. Wilson & Frank C. Keil (eds.). MIT Press. pp. 126-7.
- Kirsh, D., 2006. Distributed Cognition. 2006. A Methodological Note. *Pragmatics & Cognition*, 14:2, 249-262.
- Lave, Jean; Wenger, Etienne, 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press.
- Pappert, S., 1980. *Children, Computers, and Powerful Ideas*. Basic Books, New York.
- Piaget, J., 1975. *Introducción a la Epistemología Genética*. Paidós, Buenos Aires.
- Prensky, M., 2011. *Enseñar a Nativos Digitales*. Ediciones SM.
- Wilson, R. A. & Clark, A., 2009. “How to Situate Cognition: Letting Nature Take its Course”. Em: *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. (eds.) M. Aydede and P. Robbins. Cambridge University Press.

Tesis de Doctorado en Antropología Médica defendida en la Universidad de Durham, UK, marzo de 2013

“Faltar el aire. Enfermedad Pulmonar Obstructiva Crónica en Uruguay”

Megan Wainwright, MSc, BA

Universidad de Durham, Inglaterra
megan@meganwainwright.ca

La Antropología Médica y la transición epidemiológica

Los antropólogos de la salud se encuentran bien posicionados y formados para estudiar la complejidad y consecuencias de la transición epidemiológica. Para entender cómo una persona vive con una enfermedad crónica, la antropología debe prestar atención a creencias y prácticas relacionadas a la salud, las relaciones familiares, el sistema de la salud, la economía y política nacional y global en cual se sitúa la prestación de servicios de salud. M. C. Inhorn (2007) pretende que la contribución única de la antropología médica, o de la salud, vendrá de su aplicación en las intersecciones de las disciplinas. La definición de la antropología médica propuesta por Janes (2003) refleja particularmente bien esta tesis: 275

“La antropología médica es una disciplina que se sitúa en la intersección de la antropología y la salud pública. Su contribución viene de su capacidad de articular el sentido que individuos y comunidades atribuyen a las enfermedades y como eso se sitúa dentro de los sistemas de relaciones sociales a nivel más amplio. Ese trabajo trata de explicar cómo los procesos biológicos universales están sujetos a influencias sociales y culturales a nivel local” (p. 466).¹

Sin embargo, es importante que los antropólogos mantengan su teoría de la unicidad y que apliquen una perspectiva crítica a su consideración de categorías biomédicas (Browner, 1999). La biomedicina es un producto de su contexto social y cultural (Lock & Gordon, 1988) y el cuerpo no es una unidad singular en el mundo (Lock & Nguyen, 2010). Estos proponen que la etnografía tenga un rol importante en la evaluación y creación de políticas en salud porque es investigando los testimonios de personas en la comunidad local que entendemos cómo las tecnologías biomédicas están situadas

1. Traducción de la autora de inglés a español.

dentro de un universo social y moral. Bloor (2001) es más conservador en su opinión sobre el impacto de la investigación etnográfica. El advierte que los legisladores en salud aún exigen evidencia cuantitativa y estadística para impulsar los cambios. Pero, Bloor razona que la evidencia etnográfica tiene el poder de cambiar las prácticas de los profesionales de la salud que trabajan directamente con pacientes. Yo propongo que la investigación etnográfica tiene el poder de cambiar a la vez políticas y prácticas, y puede lograrlo mientras defiende su orientación crítica. La etnografía puede contribuir a las discusiones sobre la salud pública, guardando su libertad interpretativa y teórica. Necesitamos más perspectivas antropológicas sobre el tema de la transición epidemiológica, particularmente sobre las experiencias de personas mayores viviendo en centros urbanos en países en vías de desarrollo (van Eeuwijk, 2003). Entonces, en esta tesis, agrego una perspectiva antropológica y etnográfica a la discusión en una preocupación global emergente: La enfermedad pulmonar obstructiva crónica (EPOC), principalmente en contextos urbanos, proponiendo ejemplos del Uruguay.

Aportes de la tesis

276

En mi estudio hago énfasis en la consideración de tres objetivos de la salud pública en el caso de la EPOC 1) diagnosticar la EPOC más temprano, 2) Prevenir que la EPOC diagnosticada no empeore 3) Prevenir la EPOC de manera general a través de una reducción a la exposición de los factores de riesgo. Reconozco la complejidad del primer objetivo pero sugiero vías sustentables para trabajar en esa dirección. Propongo que la organización contemporánea de los servicios de cesación del tabaquismo en Uruguay y los profesionales de la salud adentro, son recursos importantes. Podría movilizarse estos recursos humanos e infraestructurales para redefinir la cesación del tabaquismo como un tratamiento explícito para la EPOC, igual en términos simbólicos que otros tratamientos como inhaladores, corticoides y el oxígeno-terapia. Además, la importancia cultural que tiene la calidad del aire sugiere que un énfasis sobre “aire puro y limpio” será un buen slogan para campañas de concientización de la enfermedad y sus factores de riesgo. Esa será culturalmente apta y estará más en concordancia con los modelos explicativos de las personas con EPOC. Un enfoque sobre la importancia del aire puro y limpio coincide también con la evidencia científica cada vez más fuerte sobre el riesgo para la salud pulmonar de la contaminación doméstica, ambiental y ocupacional, además del humo de tabaco.

Cada capítulo hace una contribución independiente a diferentes enfoques de la antropología médica, aunque juntos representan un abordaje amplio del tema, lo que coincide con el objetivo de la etnografía. Resumo al final las limitaciones del estudio, en particular la falta de atención puesta sobre el trabajo de las enfermeras, y sugiero abordajes futuros para la investigación de la EPOC en cada contexto social, cultural y político.

Agradecimientos

En primer lugar gracias a todos los uruguayos que conocí a lo largo de mi investigación, por su apoyo, su sinceridad y generosidad. Fue realmente un placer emprender una investigación en ese maravilloso país. Pude realizar esta investigación gracias a la beca de doctorado “Van Mildert College Trust Research Scholarship” que recibí de 2009 a 2012. Durante el trabajo de campo en Uruguay también recibí una beca “Postgraduate

Travel Grant” de la Sociedad de Estudios Latinoamericanos del Reino Unido y una beca “Movilidad Santander” de la Universidad de Durham que agradezco mucho. Muchísimas gracias a mis supervisors de la Universidad de Durham, Dr. Andrew Russell and Dr. Peter Collins que fueron realmente excelentes mentores.

En Uruguay, hay muchas instituciones que aceptaron que llevara mi investigación adentro de sus paredes, y sin ellas y sus equipos, el estudio que hice no hubiera sido posible. Por eso quiero agradecer fuertemente a las instituciones siguientes, y a la Dra. Sandra Peña que me ayudo a establecer contacto con muchas entre ellas: Laboratorio Función Pulmonar, Hospital de Clínicas; Hospital Británico; Médica Uruguaya; Hospital Militar; SMI; COMTA; Hospital de Tacuarembó; Policlínica Arenales; ASSE; Ministerio de Salud Pública, Junta Departamental de la Salud y Intendencia de Tacuarembó; Centro de Investigación sobre la Epidemia del Tabaco (CIET); Sociedad Uruguaya de Tabacología (SUT); Red de Atención Primaria (RAP); Casa de la Universidad de Tacuarembó; Centro de Atención Pulmonar (CAP); Fondo Nacional de Recursos (FNR); Comisión Honoraria de Lucha Contra el Cáncer (CHLCC); Iglesia Adventista Tres Cruces; y SEMM. Un agradecimiento especial al Programa de Antropología y Salud de la Facultad de Humanidades y a su Coordinadora, la Profesora Sonia Romero, por su apoyo a lo largo de mi estudio.

Bibliografía

- Albala, C., & Vio, F. (1995). Epidemiological transition in Latin America: The case of Chile. *Public Health, 109*(6), 431-442.
- Alleyne, G. A. (2002). Latin America and the Caribbean. In E. C. Koop, C. E. Pearson & M. R. Schwarz (Eds.), *Critical issues in global health* (pp. 21-28). San Francisco: Jossey-Bass.
- Arredondo, A., Zuniga, A., & Parada, I. (2005). Health care costs and financial consequences of epidemiological changes in chronic diseases in Latin America: Evidence from Mexico. *Public Health, 119*(8), 711-720. doi: 10.1016/j.puhe.2005.01.009
- Bloor, M. (2001). The ethnography of health and medicine. In P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland (Eds.), *Handbook of Ethnography* (pp. 177-187). London: Sage Publications.
- Browner, C. H. (1999). On the medicalization of medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly, 13*(2), 135-140. doi: 10.1525/maq.1999.13.2.135
- Carel, H. (2008). *Illness: The cry of the flesh*. Durham: Acumen.
- Clarke, M. (2002). Ineffable experiences: Memories of breathing. In M. van Manen (Ed.), *Writing in the dark: Phenomenological studies in interpretive inquiry* (pp. 137-153). London Ontario: The Althouse Press.
- Curto De Casas, S. I. (1993). Geographical inequalities in mortality in Latin America. *Social Science and Medicine, 36*(10), 1349-1355.
- Epping-Jordan, J. E. (2005). Integrated approaches to prevention and control of chronic conditions. *Kidney International, 68*(98), S86-S88.
- Hsu, E., & Low, C. (2007). Preface. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 13*, Siii-Siiii.
- Inhorn, M. C. (2007). Medical anthropology at the intersections. *Medical Anthropology Quarterly, 21*(3), 249-255.
- Janes, C. R. (2003). Market fetishism & attenuated primary care: Producing poor medicine for poor people in post-socialist Mongolia. *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies, 5*(1), 43-68.

- Lande, B. (2007). Breathing like a soldier: Culture incarnate. *The Sociological Review*, 55(s1), 95-108.
- Laurenti, R. (1975). The problem of chronic and degenerative diseases and of accidents in the urban areas of Latin America *Revista de Saude Publica*, 9(2), 239-248.
- Lock, M., & Gordon, D. R. (1988). Relationships between society, culture, and biomedicine: Introduction to the essays. In M. Lock & D. Gordon (Eds.), *Biomedicine Examined*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lock, M., & Nguyen, V.-K. (2010). *An anthropology of biomedicine*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Manderson, L., & Smith-Morris, C. (2010). Introduction: Chronicity and the experience of illness. In L. Manderson & C. Smith-Morris (Eds.), *Chronic Conditions, Fluid States: Chronicity and the Anthropology of Illness*. New Brunswick, New Jersey & London: Rutgers University Press.
- Marks, J. S., & McQueen, D. V. (2002). Chronic disease. In C. E. Koop, C. E. Pearson & M. R. Schwarz (Eds.), *Critical issues in global health* (pp. 117-126). San Francisco: Jossey-Bass.
- Mehling, W.-E. (2001). The experience of breath as a therapeutic intervention - psychosomatic forms of breath therapy: A descriptive study about the actual situation of breath therapy in Germany, its relation to medicine, and its application in patients with back pain. *Forsch Komplementärmed Klass Naturheilkd*, 8, 359-367.
- Menendez, J., Guevara, A., Arcia, M., Diaz, E. M. L., Marin, C., & Alfonso, J. C. (2005). Chronic diseases and functional limitation in older adults: A comparative study in seven cities of Latin America and the Caribbean. *Revista Panamericana De Salud Publica-Pan American Journal of Public Health*, 17(5-6), 353-361.
- Merleau-Ponty, M. (1958). *Phenomenology of perception*. London and New York: Routledge.
- Morley, J. (2001). Inspiration and expiration: Yoga practice through Merleau-Ponty's phenomenology of the body. *Philosophy East and West*, 51(1), 73-82.
- Nichter, M. (2008). *Global health: Why cultural perceptions, social representations, and biopolitics matter*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Palloni, A., & McEniry, M. (2007). Aging and health status of elderly in Latin America and the Caribbean: Preliminary findings. *Journal of Cross Cultural Gerontology*, 22, 263-285.
- Rivera, J. A., Barquera, S., Gonzalez-Cossio, T., Olaiz, G., & Sepulveda, J. (2004). Nutrition transition in Mexico and in other Latin American countries. *Nutrition Reviews*, 62(7), S149-S157. doi: 10.1301/nr.2004.jul.S149-S157
- Sanjek, R. (1990). On ethnographic validity. In R. Sanjek (Ed.), *Fieldnotes: The makings of anthropology* (pp. 385-418). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Scheper-Hughes, N., & Lock, M. M. (1987). The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6-41.
- Shepard Jr, G. H. (2004). A sensory ecology of medicinal plant therapy in two amazonian societies. *American Anthropologist*, 106(2), 252-266.
- Strauss, S., & Orlove, B. S. (Eds.). (2003). *Weather, climate, culture*. Oxford and New York: Berg.
- Van Eeuwijk, P. (2003). Urban elderly with chronic illness: Local understandings and emerging discrepancies in North Sulawesi, Indonesia. *Anthropology & Medicine*, 10(3), 325-341.
- WHO. (2005). Preventing chronic disease: A vital investment. In L. Vita-Finzi (Ed.). Geneva: World Health Organization.
- WHO. (2008). Global burden of disease: 2004 update: World Health Organization.
- WHO. (2012). Health topics: Chronic diseases. Retrieved October 10th 2012, 2012, from http://www.who.int/topics/chronic_diseases/en/

Tesis de Maestría defendida en diciembre de 2012, FHCE

“Arqueología y política. El uso del pasado con fines políticos en la Región del Plata.”

Octavio Nadal

octavionadal@gmail.com

Síntesis del trabajo

En los últimos años se ha intensificado el papel de la antropología y la arqueología como herramientas para responder a los viejos problemas de identidad – diferencia y los tópicos históricos acerca de los orígenes de la nacionalidad y una supuesta manipulación política de objetos, acontecimientos y lugares referidos por la narración de la nación. La pregunta de la tesis fue: ¿cómo es que la arqueología se puede relacionar con éstos asuntos? y además, ¿tuvo algún papel relevante en la construcción del relato de la nación? ¿naturalizó un cierto pasado indígena? El planteo no es caprichoso, pues la arqueología estuvo envuelta desde sus orígenes en conflictos de identidad política, asuntos de límites, ocupación de territorios... casi siempre en relación con grupos étnicos y nacionales. También intentó dar a esos temas, que fueron de interés de los historiadores, un perfil disciplinario desafectado de la racionalidad histórica, buscando dotar a los objetos de una base epistemológica para dar una vía de acceso nueva para el conocimiento del pasado.

Para el caso uruguayo, se tomó como eje cronológico el período de 1870 a 1985 por considerar que a partir de aquel año se perfila un estado nacional con una cierta percepción de su pasado, que comienza a generar a ese respecto, relatos de diversa naturaleza que califican lugares, fechas, personajes y también a las naciones vecinas de Argentina y Brasil. Un tópico acerca de la existencia de un tiempo fundante sirve de base para dar sentido una época que por ser moderna, genera una relación de ruptura con un pasado cualitativamente distinto: de guerras civiles, barbarie e inestabilidad; que no eran otra cosa que las lacras y las obsesiones que la burguesía combatía con su proyecto civilizador y positivista.

La “lectura de objetos” que hace la disciplina se empieza a percibir en los informes de estado que por 1892 hacen funcionarios de gobierno en el “Viaje a San Luis” (Memoria Oficial de una expedición al interior del país que recoge antigüedades indígenas para ser enviadas a una Exposición Histórico – Americana en Madrid en aquel año). El

surgimiento de la Sociedad de Amigos de la Arqueología, los museos y los comienzos de la práctica de la arqueología, delinean los límites del interés por los objetos en relación con la “reconstrucción del pasado”. Progresivamente esos objetos irán adquiriendo entidad, hasta espesar el dominio de la existencia de una prehistoria, que sin embargo nunca llegó a llamarse “nacional”. El otro aspecto de la tesis está relacionado con este último punto, vale decir, el modo se irá constituyendo en Uruguay, un pasado “prehistórico” denso y complejo y que mantiene una relación paradójica con el presente en que se genera. La arqueología neopositivista de la época de la época de Salto Grande desactivó y despreció el costado político de la disciplina en nombre del objetivismo y la neutralidad. La crisis de este esquema que mostraba a la identidad como algo fijo y naturalizado, empezó a sugerir que los mitos de los orígenes nacionales europeizantes y “blanqueadores” eran el suelo epistemológico del planteo de la arqueología de la Región del Plata. El trabajo entonces, busca delimitar el papel de la arqueología en este complejo proceso histórico – político, identificando los posibles usos de la disciplina en los relatos nacionales, a la vez que reflexiona acerca de por un lado, la susceptibilidad de la disciplina a la retórica del saber – poder del estado nacional; y por otro sobre el carácter de ciencia y su reacción sobre la posibilidad de proponer un conocimiento del pasado que también incrimina al que lo narra.

Tesis de Maestría defendida en noviembre de 2012, FHCE

“Ser joven y vivir en la calle”

Virginia Rial

vrial@adinet.com.uy

Esta investigación se enmarcó en la Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata. El objetivo fue profundizar sobre conocimientos del hecho social de los varones jóvenes que viven en la calle en Montevideo (entre 14 y 30 años). Propuse hacer hincapié en la relación que se establece entre éstos y el espacio social urbano, las modificaciones culturales que se producen en el proceso de adaptación y en los cambios comportamentales que generan en su nuevo nicho de vida. Las zonas seleccionadas para trabajar se han ubicado en el corredor costero de la ciudad de Montevideo, desde la Ciudad Vieja hasta Buceo. Conté con una beca de Posgrado de la Agencia Nacional de Innovación e Investigación (2009-2011). La Tutora fue la Dra. Sonia Romero Gorski.

281

Presentación

Se trata de un fenómeno social y cultural que no es nuevo ni en nuestra ciudad ni en el mundo. Pero sí hay un emergente: el sujeto que está ahora en la calle es otro. Sin padecimientos psiquiátricos evidentes, masculinos, jóvenes, en edad biológica y social productiva, en los cuales la calle adquiere significados diferentes. Es una forma de pobreza extrema que aparece ligada a los fenómenos del crecimiento urbano y principalmente en el caso de las grandes ciudades donde el anonimato y la individualidad de los sujetos que forman parte de la urbe son muy pronunciados. La mirada de la antropología permitió un acercamiento particular, enfocado desde las pequeñas particularidades del caso. Es un fenómeno que se viene agravando y repercute en el surgimiento de categorizaciones particulares, muchas veces construidas a partir de la mirada sesgada de los observadores; esto genera la conformación de estereotipos particulares que en muchos casos exponen a los sujetos a representaciones negativas por parte del resto de la sociedad. Se habla de la necesidad de incluirlos, en el sistema, en las políticas, en la vida social; y sin embargo los resultados no ven una resolución concreta y sensiblemente rápida ante la necesidad de las personas que viven en estas condiciones. Esta situación es la justificación esencial y básica para la implementación

de investigaciones como esta. El tema debe abordarse en su totalidad para lograr revertir ese proceso de huida de los jóvenes hacia la calle o al menos tratar de mitigarlo con alternativas y programas de captación, recuperación y realojo que sean acordes a las necesidades de la sociedad pero también a las necesidades y expectativas de los sujetos que son parte del problema.

Planteo como idea de problematización el fenómeno que se establece en la relación que tienen estos jóvenes respecto a la apropiación del espacio público (plaza-monumento-edificios). Cómo se instaura el re-ordenamiento de su vida cotidiana-privada (que se entiende socialmente más vinculada al espacio privado-familia, pareja, sexualidad, alimentación-crianza de los hijos) con relación al espacio público (de las zonas más céntricas y concurridas de la ciudad- donde se encuentran en una doble situación de “exposición” constante y de “invisibilidad” ante los que transitan).

Observé las diferentes formas que adquiere la vinculación de los varones jóvenes que viven en la calle con el entorno espacial-barrial, tanto a nivel de la apropiación de espacios físicos, como en lo que se refiere a la vinculación con otras personas que viven o trabajan en la zona en que se instalan. Se encuentran en un proceso difícil de reconciliar con los elementos y prácticas sociales que tienden a incluir a los sujetos en la red de vínculos filiales, laborales, educativos, sanitarios. Constaté que muchos provienen de familias con una larga experiencia de pobreza social, de desvinculación y de riesgo cultural que va dejando marcas profundas no solo en el cuerpo que se va construyendo sino en su memoria emocional y en su historia personal. Carga con el peso de generaciones sucesivas de desarraigo, expropiación de derechos esenciales de la vida en una sociedad contemporánea compleja. El psiquiatra Norteamericano Eduardo Durán¹ que trabaja con indígenas de Estados Unidos que viven en reservas plantea que tantas décadas y generaciones de expoliación y desarraigo de los sujetos de sus valores, territorios, costumbres y familias conlleva a un proceso de “Trauma histórico de generaciones múltiples”.

Se trató de un proceso muy dinámico de enfrentamiento con el objeto, los vínculos, los códigos de comunicación y el involucramiento emocional de mi parte han sido tema de constante elaboración y reflexión.

La huida como peregrinaje iniciático

El acto por el que un varón joven huye de su casa y se dirige a un nuevo lugar donde establecerse implica un proceso creativo y de diseño de alternativas que le permiten introducirse en una nueva etapa y en un sistema de conocimientos y relaciones que, si es seguido fielmente por largo tiempo y practicado continuamente en su vida personal, transformará su mente y su cuerpo, sus vínculos y prácticas y quizá sus valores y proyectos. Implica un corte, una búsqueda y una readaptación. Esta nueva etapa de vida se define por situaciones que en parte están determinadas por el sujeto pero en su mayoría son dispuestas por el entorno. Esa partida implica, por un lado avanzar hacia el interior y a partir de allí quebrar con determinados vínculos (familia, pares, barrio), e ir más allá de la superficie meramente material de las circunstancias y de las instituciones que lo contienen socialmente. En definitiva el joven se encuentra ante un hecho de regeneración vincular y relacional con el entorno urbano y social.

1. Duran Eduardo, et al., 1998; “*Healing the American Indian Soul Wounds*”, International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma, Yael Danieli (ed.) (New York: Plenum Publishing).

El joven toma una decisión pero sin embargo, está ante una situación con pocas alternativas de opción; en realidad se trata de una forma de expulsión que se soslaya en una percepción de elección. La actitud del varón debe entenderse, en este caso, como una definida e inteligente expectativa hacia la búsqueda de recursos alternativos de vida y de una positiva aspiración y demanda de transformación que no encuentra en el seno de su hogar primario y que en muchos casos no ofrecen las instituciones del entorno. Cualquiera sea el bagaje intelectual o de aprendizaje académico, o las ideas filosóficas que tenga desde el hogar, o el credo religioso que profese la familia, aspiran a obtener un estado mejor de vida que no solo está dado por aspectos materiales, es una búsqueda social, cultural, de sentido del sujeto más allá de los aspectos centrados en las necesidades biológicas. Es una “búsqueda de sentido” de la vida. El joven tiene que prepararse para reconocer y reformular algunas de sus prácticas cotidianas.

Estamos ante sujetos que han logrado elaborar su vida y especializar su cuerpo y sus prácticas ante un nuevo espacio urbano que no está construido para vivirlo. Esto se dio a tal punto que las prolongaciones que generan resignifican su estar allí, se convierten en herramientas positivas de adaptación. Elaboran diversas formas de domesticación de los objetos, que son reconvertidos en sus funciones y adaptados al nuevo escenario. Estos jóvenes han desarrollado una nueva forma de dimensionar la calle, han reconvertido el universo público en escenario particular de su vida. Su relación con su nuevo espacio o medio se vuelve en una ida y vuelta de tallado. El joven elabora el medio y este configura las posibilidades del joven. Logró generar condiciones de vida en un nicho no previsto.

En este sentido pude establecer tres etapas definidas en el proceso que son: *Etapas del despojo*: instancias en que los jóvenes van siendo despojados de derechos y posibilidades de vida. Se produce un quiebre que lo aventura hacia espacios de experimentación nuevos. *Etapas de la experimentación* y búsqueda en que se desarrolla un proceso de investigación de los espacios urbanos y de los recursos que aportan. Momento de evaluación y toma de decisiones en que elige un lugar determinado, revestido de ciertas características sociales, estéticas, relacionales y de posibilidad de recursos. *Etapas del reajuste*: donde el tiempo es factor necesario ya que no se trata de un instante de quiebre sino de un proceso gradual de desapego y de adaptación y reconocimiento de un nuevo espacio urbano y social. *Etapas del descubrimiento* de un nuevo sí mismo. Implica por un lado a un sujeto que se encuentra ignorante de lo que va a encontrar en ese otro espacio urbano y social al que se dirige, pero también con ojos abiertos al descubrimiento de un destino mejor- que en la mayoría de los casos no es tal, pero se visualiza aún en jóvenes que han estado mucho tiempo en la calle como posibilidad, lo ubican en un punto que siempre está más allá del hoy.-

Viñetas, pequeñas historias

Ángel circula cada mañana y tarde por la calle Piaggio en el Buceo. Vive en el predio del museo oceanográfico en la Rambla junto con su esposa. Están esperando gemelos. El encuentro se dio cuando venía de trabajar en la feria. Lo que llamó mi atención fue el carro que llevaba, saludos correspondientes con alguien que se ve regularmente y surge la conversación. Es cuando me entero de su situación. Cuidadoso al vestir, implementos ordenados. Circula como cualquier vecino de la zona que diariamente se dirige al trabajo. Es interesante ver en la fotografía, al fondo, en el contendedor otro joven que busca en el contenedor. Su aspecto es diferente, desprolijo y afectado ya por

la vida en la calle. Angel no consume alcohol ni otras sustancias adictivas. A pesar de estar viviendo a la intemperie mantiene un orden sobre la cotidianeidad y las prácticas de vida en sociedad que otros jóvenes no mantienen.

Es difícil para muchas personas conseguir vivienda por las dificultades de acceder a una garantía para alquilar, precios que han aumentado notoriamente y zonas, como Buceo- antiguo barrio de pescadores y clase media trabajadora que se ha reordenado como una de las zonas más buscadas y caras de todo Montevideo, especialmente desde hace unos cinco años.

El rescate de lo simple

X es un chico que recogimos de la calle, esperando que alguien le pueda ayudar. Con 15 años, una noche se peleó con sus padres, cansado de ser víctima de violencia doméstica y se fue a dormir a la calle con dos amigos más. Esa noche 13 de enero, un grupo de malvivientes, lo rociaron con combustible y lo incendiaron. Luego de estar en coma un tiempo le debieron amputar su pierna derecha para que tuviera alguna chance de sobrevivir y así fue. Después de innumerables injertos se le logró salvar la otra pierna, 4 meses luchar después logró reaccionar y empezar a por sí mismo.

Vuelve a su hogar donde las cosas no mejoran, recuerda su última paliza en la cual el padre le partió sus dientes y debió permanecer internado por la golpiza, previo Diazepan que le obligan a tomar diariamente y cada vez en dosis mayores. Entonces X vuelve a la calle, regresando a su hogar una vez cada tanto, durmiendo en una obra en construcción, pidiendo monedas en la puerta del Disco sito en la calle Soca, sobreviviendo con lo que la gente le da; mientras sus padres cobran una pensión que le otorga el BPS cercana a los \$ 10.000 por la discapacidad del adolescente.



Abril, 2013, Depósito Legal N°. 361-909/13
www.tradinco.com.uy

OTROS TITULOS DE LA EDITORIAL

Memorias de un Peludo:
de Colonia Palma al exilio en Suecia
Ruben Santana Pérez

Diálogos y controversias
*Cornelius Castoriadis, Octavio Paz,
Francisco Varela y otros*

La dimensión perdida:
la deshumanización del gigantismo
Manfred Max-Neef

Expropiación de la salud
J. Portillo y J. Rodríguez Nebot (comp.)

Medicalización de la salud
J.P. Barrán, R. Bayce, A. Cheroni y otros

Madres e hijos en la Ciudad Vieja
Sonia Romero Gorski

Necesidad de la utopía
Fernando Aínsa

Desarrollo a escala humana
Manfred Max-Neef

El sexismo en el aula
François Graña

El imaginario social
Eduardo Colombo

La sociedad contra la política
Bookchin, Castoriadis, Lefort y otros

Pensamiento uruguayo
Yamandú Acosta

Sociología de la dominación
Alfredo Errandonea

El espacio político de la anarquía
Eduardo Colombo

Trayectos antropológicos
L. Nicolás Guigou

Sujetos en movimiento
Tomás R. Villasante

Entre la historia y la libertad
Luce Fabbri y el anarquismo
contemporáneo
Margareth Rago

Historia de la ecología
Jean Paul Deléage

Las empresas alternativas
Luis Razeto Migliaro

Economía solidaria
Caterine Galaz y Rodrigo Prieto



Para esta edición del 2013 recibimos trabajos de una variedad significativa de investigadores nacionales y extranjeros, de formación reconocida o en vías de consolidación: consideramos importante abrir oportunidades a jóvenes que buscan con responsabilidad académica vías de ingreso al ejercicio del campo disciplinar antropológico.

Reiteramos que la publicación anual se encuentra abierta a investigadores residentes en el país y en el exterior, así como a extranjeros que en el año hayan realizado destacados aportes, dictado cursos, conferencias, o lleven adelante estudios antropológicos *en y sobre* el Uruguay. Aceptamos asimismo contribuciones de investigadores extranjeros que aborden temas con potencial de interés teórico, metodológico y de actualidad. Como publicación Especializada y Arbitrada damos la bienvenida a los diferentes aportes, apreciando la importancia académica de mantener intercambios de mutuo interés con instituciones y colegas.

El Anuario en *formato papel* mantiene su diseño tradicional de tapa, con reproducción completa de una obra de arte en colores originales y reproducciones en blanco y negro que anuncian o separan las Secciones. Cada año invitamos a un artista nacional; es una forma de asociar artes plásticas con temas antropológicos. En este volumen 2013 elegimos la serie BYBLOS del artista Adolfo Sayago, por su propia calidad artística y porque la unidad de esa obra evoca magistralmente el trabajo vinculado con el mundo de los libros. Otra forma más de recordar a Renzo Pi Hugarte, quien vivió rodeado de libros, hojeando enciclopedias, recorriendo bibliotecas.

La *versión electrónica* del anuario se publica entera y de una sola vez, cuando el volumen se encuentra completamente diagramado. Se ubica en el sitio de UNESCO-Montevideo, con el apoyo del Programa de Ciencias Sociales y Humanas.

La publicación cuenta con la *licencia de Creative Commons (cc-by)* que protege contenidos en el libre acceso (versión electrónica) así como distribución comercial (versión en papel).

La convocatoria a colaboraciones para el Anuario 2014 se difundirá a partir del *15 de setiembre hasta 30 de noviembre 2013*. Consultas, contacto y recepción de los artículos: anuarioantropologia@gmail.com

Apoya Programa SHS de UNESCO para la versión electrónica y financia parcialmente Editorial Nordan-Comunidad para el formato papel.

<http://www.unesco.org.uy/shs/es/areas-de-trabajo/ciencias-sociales/publicaciones.html>

Acceso a través de la página de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, www.fhuce.edu.uy



ISSN: 1510-3846

