

**ANUARIO  
ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Y CULTURAL EN URUGUAY  
2008-2009**

*Comp. y Ed.:*  
Sonia Romero Gorski

ANUARIO  
ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Y CULTURAL  
EN URUGUAY  
2008-2009

*Comp. y Ed.:*

Sonia Romero Gorski

Directora del Departamento  
de Antropología Social (Area de Ciencias Antropológicas)  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad de la República  
Montevideo, Uruguay



© 2008, **Sonia Romero Gorski** (*Comp. y Edit.*)  
Departamento de Antropología Social - FHCE - UdelaR  
sromero@fhuce.edu.uy  
www.fhuce.edu.uy

© Para esta edición, **Editorial Nordan-Comunidad**  
Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo  
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640  
C.e.: nordan@nordan.com.uy  
www.nordan.com.uy

Diseño: ComunArte  
Armado: Javier Fraga

ISSN (Nordan): 1510-3846

# Indice

---

Autorías	11
Editorial	15
Agradecimiento y adiós a Ruben Prieto	18

---



## *Ciclo de conferencias Homenaje a la obra de Claude Lévi-Strauss*

---

Palabras de Apertura del Ciclo de Conferencias en Homenaje a la obra de Claude Lévi-Strauss <i>Sonnia Romero Gorski</i>	21
Lévi-Strauss y la evolución de la antropología contemporánea <i>Marc Abélès</i>	25
“Una conférence, una circonférence” <i>Ruben Tani</i>	31
Lévi-Strauss fuera y dentro de la filosofía <i>Ricardo Viscardi</i>	37
La influencia del estructuralismo en la Arqueología sudamericana <i>José López Mazz</i>	45
Lévi-Strauss: gran persona y fértil teórico <i>Rafael Bayce</i>	59
Personajes lidiando con escenas míticas: Ejercicio de análisis estructural de dos textos “buenos para pensar” <i>Sonnia Romero Gorski</i>	69

---



## *Teoría y praxis en la escena nacional*

---

De la *ergonomía* a la *antropología* y viceversa:  
La materialidad de los “objetos” y sus implicaciones **79**  
*Martín Gamboa*

---

Lugar social y función simbólica:  
La cura “psi” pensada desde la obra de Lévi-Strauss **87**  
*Fabrizio Vomero*

---

Fundamentos de Antropología Filosófica en Uruguay:  
Arturo Ardao y la hermenéutica de Dilthey **97**  
*Ruben Tani*

---

Religión, memoria y mitos:  
Las artes de narrar en la construcción de identidades **107**  
*Nicolás Guigou*

---



## *Demandas de investigación e intervención de las Ciencias Antropológicas*

---

El retorno del Estado:  
Políticas sociales y comunidad(es) imaginada(s) en Montevideo **127**  
*Ricardo Fraiman, Marcelo Rossal*

---

El Palenque, el sentido de lo cotidiano: Gusto, placer y sociedad **141**  
*Octavio Nadal*

---

La Antropología en acción: Estudio del Impacto Arqueológico y Cultural  
de la Instalación de una Fábrica de Celulosa y Planta de Energía Eléctrica  
en Punta Pereira, Dpto. de Colonia, Uruguay (Parte I) **149**  
*Antonio Lezama*

---

El rol de la Antropología Social en el estudio de Impacto Arqueológico  
y Cultural (Parte II) **163**  
*Marina Pintos, Victoria Lembo*

---



## *Vínculos académicos en Antropología: Proyección y convergencia en Uruguay*

---

Edición 2007 del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay:  
Presentación y comentarios por Sergio Visacovsky en la FHCE,  
Montevideo, 2/10/08 **181**  
*Sergio E. Visacovsky*

---

Aspectos destacables del Proyecto ELAM (Cuba) y su impacto en  
el Uruguay: Una mirada desde la antropología social y cultural **187**  
*Natalia Picaroni Sobrado*

---

Metodologia e analisi di ricerca sulle tracce dei percorsi socio-culturali  
degli Uruguayani in Italia **199**  
*Evelyne van Heck*

---

Voces indígenas americanas:  
Entrevista con la antropóloga Dra. Susan Lobo **215**  
*Walter Díaz Marrero*

---

Intercambios italo-uruguayos, antropológicamente productivos **223**

---

VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)  
“*Diversidad y poder en América Latina*” **225**  
Buenos Aires, Argentina  
29 de septiembre al 2 de octubre de 2009

---

# Autorías

**Marc Abélès.** Antropólogo, investigador y docente de la EHESS (École de Hautes Études en Sciences Sociales) de París, especializado en Antropología Política.

**Ruben Tani.** Licenciado en Lingüística y Filosofía, docente de Teoría Antropológica I y II de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE.

**Ricardo Viscardi.** Doctor en filosofía, ex Director de Ciencias de la Comunicación, Instituto de Filosofía, FHCE.

**José López Mazz.** Arqueólogo, doctorado en el IHEAL de París, Coordinador del Instituto de Antropología, FHCE.

**Rafael Bayce.** Sociólogo, doctorado en EEUU, profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y en Derecho, UDELAR.

**Sonia Romero.** Etnóloga, doctorada en la EHESS de París, Directora del Dpto. de Antropología Social, FHCE.

**Martín Gamboa.** Licenciado en Ciencias Antropológicas (FHCE-UDELAR). Asistente de “Antropología Cultural” en las Licenciaturas en Ciencias Sociales y Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Regional Norte. Asistente en la Licenciatura Binacional en Turismo, Facultad de Humanidades, Regional Norte. Áreas de Estudio: Cultura Material; Teoría Antropológica; Antropología de los Objetos.

**Fabrizio Vomero.** Licenciado en Psicología, Maestrando en Antropología, FHCE; becario en Proyecto del Fondo Clemente Estable. [fabriziovomero@gmail.com](mailto:fabriziovomero@gmail.com)

**Nicolás Guigou.** Doctor y Magister en Antropología Social (PPGAS, UFRGS, Brasil). Licenciado en Ciencias Antropológicas y Egresado de la IENBA (UDELAR, Uruguay), desarrolla tareas docentes y de investigación en el marco del Dpto. de Antropología Social (FHCE, UDELAR, Uruguay) y la Cátedra de Antropología Cultural (LICCOM, UDELAR, Uruguay).

**Ricardo Fraiman.** Egresó de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE- Es Ayudante en la UBA, Universidad de Buenos Aires. Fue becario en el Proyecto del Fondo Clemente Estable; actualmente desarrolla otras investigaciones en Montevideo. kf@adinet.com.uy

**Marcelo Rossal.** Licenciado en Antropología, Maestrando, FHCE. Integrante del Programa de Antropología y Salud- Fue titular de un Proyecto para Jóvenes Investigadores del Fondo Clemente Estable. Es actualmente Asistente Académico del Decano. mrossal@yahoo.com

**Octavio Nadal.** Licenciado en Ciencias Antropológicas, Maestrando en la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, Colaborador Honorario de la materia Teoría II en la Licenciatura, FHCE.

**Antonio Lezama.** Arqueólogo, Doctorado en Francia, Profesor Adjunto del Instituto de Antropología, Coordinador del Programa de Arqueología Subacuática, FHCE.

**Marina Pintos.** Licenciada en Ciencias Antropológicas, opción A. Social, finalizando estudios de Maestría en la FHCE. Ha tenido cargos en proyectos CSIC y es investigadora de la REAHVI, Red de Asentamientos, Hábitat y Vivienda.

**Victoria Lembo.** Licenciada en Ciencias Antropológicas, opción A. Social. Es Colaboradora Honoraria de la Materia Sistemas Socioculturales de América. Trabaja dentro del Programa de Arqueología Subacuática, asesorando sobre vínculos con poblaciones costeras y pescadores artesanales.

**Sergio Visacovsky.** Argentino. Investigador del CONICET y Docente del Instituto de Desarrollo Económico y Social, IDES, Argentina; Doctorado en Holanda. Ha sido invitado en dos oportunidades a dictar cursos en la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata.

**Natalia Picaroni Sobrado.** Uruguaya residente en Austria. Estudió Psicología en la Facultad de Psicología, UDELAR, Uruguay. Se licenció en Antropología Social y Cultural en la Universidad de Viena, Austria. natalia.picaroni@gmail.com

**Evelyne van Heck.** Italiana. Terminó su formación en Laurea Magistrale en Disciplinas Etnoantropológicas en la Universidad La Sapienza de Roma. Actualmente cursa estudios de posgrado en Holanda.

**Walter Díaz Marrero.** Licenciado en Ciencias de la Educación; Museo Interactivo de Música Latinoamericana. Colabora voluntariamente con el curso Sistemas Socioculturales de América, Licenciatura de Ciencias Antropológicas de la FHCE, UDELAR. [musicardiaz@gmail.com](mailto:musicardiaz@gmail.com)

# Editorial

En esta edición de fin del año 2008 del Anuario de Antropología Social y Cultural encontrarán material diverso como es ya una tradición de esta publicación, que por definición se encuentra disponible para reflejar lo más destacado y el quehacer anual de la disciplina, con vocación local, con aportes de especialistas de adentro y fuera del país.

15

Con el mismo cometido e intención de favorecer el contacto con la producción antropológica nacional, con su capacidad de permanencia y renovación ante avances o fenómenos siempre cambiantes, se pensó la organización de los textos, que fueron agrupados en conjuntos capaces de establecer dialogicidad entre sí.

En la primera sección se reproduce integralmente el Ciclo de Conferencias en Homenaje a la obra de Claude Lévi-Strauss (quien cumplió 100 en el 2008), que tuvo lugar entre el 28/04 y el 06/05/08, en la Sala Varela de la Biblioteca Nacional. Dicho evento, organizado desde el Dpto. de Antropología Social-FHCE, contó con la colaboración de muchas instituciones y personas que están mencionadas en detalle en las Palabras de Apertura al Ciclo (S. Romero).

Expusieron, por su orden en fechas programadas: Marc Abélès, antropólogo, investigador y docente de la EHESS de Paris, Ruben Tani, lingüista y profesor de Teoría antropológica (FHCE), Ricardo Viscardi, filósofo, docente del Instituto de Filosofía (FHCE), José López Mazz, arqueólogo, coordinador del Instituto de Antropología (FHCE), Rafael Bayce, sociólogo, profesor de las Facultades de Derecho y Ciencias Sociales, Sonnia Romero, etnóloga, directora del Dpto. de Antropología Social, Instituto de Antropología, FHCE.

En la segunda sección se encuentran artículos que nos traen una interesante actualización sobre lecturas, interpretaciones muy originales sobre la cuestión de los objetos, de la relación con el mundo desde el cuerpo (Martín Gamboa), sobre viejas nuevas formas de comprender la cura y la sanación desde relatos producidos con sentido mítico (Fabricio Vomero), sobre aportes teóricos que permiten reconstruir o mapear el mundo de las ideas en Uruguay (Ruben Tani). Cierra esta parte un artículo de síntesis que refleja la abundancia de teorización a partir de la etnografía en un pueblo único, que bien se merecía la atención de la antropología nacional (Nicolás Guigou).

La tercera sección está deliberadamente compuesta por artículos e informes de investigaciones realizadas durante el año, con la característica común de que las mismas fueron motivadas por pedido expreso de instituciones o empresas. Cada vez más la sociedad y los actores en cargos de responsabilidad convocan a las Ciencias antropológicas para investigar, para producir informes sobre impactos o como forma de conocer mejor su contexto y los fenómenos que deben abordar. Esta tendencia muy reciente en el país se verifica a través de los diferentes trabajos o consultorías; ya sea el necesario conocimiento desde lo social y lo cultural en torno a la violencia en los barrios y complejos habitacionales, el análisis crítico de abordajes institucionales que aplican conceptos simplificadores (Ricardo Fraiman y Marcelo Rossal); o la mirada sobre formas profesionales de organizar la actividad en el rubro de la alimentación, las maneras de mesa, los gustos cambiantes en el comer y el beber (Octavio Nadal); o en un plano de intervención en gran escala tenemos la labor multidisciplinaria en un inédito estudio de impacto arqueológico y cultural realizado en las localidades próximas al emprendimiento de Punta Pereira, Conchillas, Dpto. de Colonia, convenio ENCE-FHCE-UDELAR.

16 Dicha investigación puso en el sitio (donde la población asume el deber simbólico de custodiar su patrimonio histórico), de forma coordinada y simultánea equipos especializados en líneas de arqueología prehistórica, arqueología industrial, arqueología subacuática y antropología social; aportó datos y conocimiento sobre ocupaciones remotas, sobre poblamientos históricos, actividades industriales, patrimonio sumergido (Antonio Lezama), sobre memoria, vida cotidiana formulación de identidades locales, proyecciones actuales de pobladores que viven cambios contemporáneos sin desprenderse de las condiciones históricas que los distinguen (Marina Pintos y Victoria Lembo).

En la cuarta y última sección se reflejan vínculos académicos extra fronterizos, siempre bienvenidos, garantías de apertura y renovación. En ese rol estratégico ubicamos el aporte académico y mirada externa sobre el potencial de la antropología que se produce y se publica aquí; Visacovsky comenta el contenido del Anuario 2007 (Sergio Visacovsky, CONICET, Argentina); la culminación de una investigación que acerca la geografía, desde Austria a Cuba, siguiendo la experiencia de médicos uruguayos formados en la isla (Natalia Picaroni); la síntesis de un trabajo de búsqueda y reconstrucción etnológica con uruguayos emigrados que intentan pensar-se considerando su pertenencia a territorios reales e imaginarios (Evelyne van Heck, Universidad La Sapienza, Roma, con resumen extendido, en español, de Graciela Barrios, FHCE). Cabe asimismo en esta sección la entrevista a Susan Lobo, profesora invitada a dictar un Curso de Actualización en la FHCE en noviembre de 2008. Investigadora de la Universidad de Tucson, USA, especialista en *American Indian Studies*, S. Lobo nos trae un tema de gran actualidad, sobre poblaciones indígenas en medio urbano, en mundos contemporáneos (entrevista de Walter Díaz Marrero).

Completando la cuarta sección figuran noticias académicas, bajo forma de una reseña de avances y realizaciones del año, dentro del acuerdo de trabajo del DAS y la Universidad La Sapienza de Roma (existe un Acuerdo Marco entre la Universidad de la República y La Sapienza).

También publicamos materiales de difusión y afiche de la VIII RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR) que tendrá lugar en Buenos Aires. La UNSAM es la Institución anfitriona de esta octava RAM, será una excelente oportunidad para seguir consolidando vínculos, para fortalecer nuestras jóvenes tradiciones de antropologías regionales.

*Sonnia Romero Gorski*  
Directora del Departamento de Antropología Social – FHCE  
Montevideo, diciembre 2008

# Agradecimiento y adiós a Ruben G. Prieto

Fue un conocido militante de múltiples causas en las que se trataba de defender la libertad y la integridad de las personas, de los pueblos, de las minorías, de las culturas.

Trabajó no sólo en el montaje de acciones sino también en la organización de redes, en la difusión de conocimiento y de ideas. En esa vertiente no fue difícil encontrarlo y convencerlo

de que apoyara profesionalmente, editorialmente, la publicación de un anuario donde se pudiera plasmar, y en cierta forma documentar, lo que estábamos avanzando en el conocimiento antropológico de lo nacional-local.

Desde el año 2000, cuando sale el primer número del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, hasta la fecha reciente de su desaparición física, vimos siempre a R.G. Prieto como un gran apoyo, un amigo entusiasta de toda empresa que tuviera como meta mostrar lo mejor de la condición humana de todos y cada uno de nosotros.

La Editorial Nordan-Comunidad contiene las inquietudes y los altos cometidos que le asignó su fundador, siempre en diálogo con los suyos, es decir, mucha gente en un gran círculo que va por dentro y por fuera del país. Queremos seguir siendo parte de ese círculo, seguir mirándonos en los otros, seguir escuchando las voces que vienen de un lado y otro de la vida.

18

**Desde la Universidad...**

**Lunes 22 de diciembre**  
19<sup>00</sup> - 22<sup>00</sup>  
**Facultad de Psicología**  
Aula Magna  
Tristán Navaja 1674

**Tributo a RUBEN G. PRIETO**  
19/12/1930 - 16/11/2008

estudiante  
militante  
docente  
diseñador  
comunitario  
libertario  
anarquista  
luchador social  
exiliado  
editor

**Nos reunimos en asamblea para recordar-reconstruir su caminar**



**Cantan:**  
Daniel Viglietti  
Ruben Olivera  
y Diego Kuropatwa





*Ciclo de conferencias  
Homenaje a la obra  
de Claude Lévi-Strauss*





**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA**

**INVITAN**

**HOMENAJE A LA OBRA DE CLAUDE LEVI-STRAUSS:  
CICLO DE CONFERENCIAS Y EXPOSICIÓN DE AFICHES**

**28/04 18:45 hs. Conferencia**  
**Marc Abélès**  
Director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica. Dirige el Laboratorio de Antropología de las Instituciones y de las Organizaciones Sociales-París. Es profesor de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales. Autor de numerosos artículos y obras de antropología.

**20:00 hs. Brindis: Inauguración de la Exposición de Afiches.**  
Colección de fotos de Claude Lévi-Strauss en su estadía en Brasil, 1937, con textos de Didier Eribon, cedidos por la Alianza Francesa de Montevideo.

**29/04 18:45 hs. Conferencias**  
**Rubén Tani**  
Filósofo y Lingüista. Profesor Adjunto de los Institutos de Antropología y de Lingüística de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
**Ricardo Viscardi**  
Filósofo, Profesor Adjunto del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y ex Director de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación.

**05/05 18:45 hs. Conferencia**  
**José López Mazz**  
Arqueólogo, Coordinador del Instituto de Antropología y Director del Departamento de Arqueología- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

**06/05 18:45 hs. Conferencias**  
**Rafael Bayce**  
Sociólogo, Profesor de las Facultades de Ciencias Sociales y de Derecho  
**Sonnía Romero**  
Etnóloga, Antropóloga, Directora del Departamento de Antropología Social-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

**SALA VARELA – BIBLIOTECA NACIONAL  
18 de Julio 1790**

**Auspicia:**



**AMBASSADE DE FRANCE EN URUGUAY  
DELEGATION REGIONALE CONE SUD ET BRÉSIL**



# Palabras de Apertura del Ciclo de Conferencias en Homenaje a la obra de Claude Lévi-Strauss

28 de abril 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

*Sonnia Romero Gorski*

21

Es grato darles la Bienvenida en el día de inicio de un ciclo de conferencias que hemos organizado con la intención de festejar el aniversario de esa gran figura que es C. Lévi-Strauss. En Francia y distintos países también se estarán produciendo homenajes de este tipo a lo largo del año. En Montevideo, en las diferentes presentaciones de este ciclo tendremos ocasión de ver quizás con nuevos ojos el significado de su trabajo en etnología y antropología.

Debo agradecer la colaboración de muchas instituciones y voluntades particulares: cada una en su medida fueron indispensables para lograr la conjunción de detalles que requirió la organización de este evento. Gracias a la Biblioteca Nacional por ofrecernos la Sala Varela, por facilitarnos la colocación de la exposición de fotos, gracias a sus funcionarios que nos apoyan, que se disponen a realizar la parte técnica del registro de todas las conferencias. Gracias a la Fundación Polo MERCOSUR de Universidades, al Centro Franco Argentino de la UBA, Buenos Aires, y a la Cooperación Regional Francesa, todos ellos hicieron posible que hoy Marc Abélès estuviera aquí con nosotros. Gracias a la Alianza Francesa de Montevideo que nos prestó la colección de 13 afiches con las célebres fotografías que Lévi-Strauss sacó en Brasil, en sus periplos etnográficos, y que con curaduría de Didier Eribon editara hace ya unos años el Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia. Gracias a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y sobre todo a quienes conformaron la

pequeña comisión que ejecutó todas las acciones de coordinación, comunicación, difusión, entre otras.

Gracias a Marcelo Rossal (Asistente Académico del Decano), a Octavio Nadal (Col. Honorario de Teoría Antropológica), a Ivonne dos Santos (secretaria del Polo MERCOSUR), a Alvaro de Giorgi (docente de Antropología Política).

Gracias también a Leticia Folgar y a Montserrat Abin, Ayudante y colaboradora Honoraria de Etnología General, quienes paralelamente coordinaron trabajos prácticos del curso, focalizados en la obra de Claude Lévi-Strauss.

De la misma manera, gracias al Prof. Ruben Tani y a Octavio Nadal, Colaborador Honorario, que trabajaron temas vinculados en el curso de Teoría Antropológica II.

Es decir que los estudiantes de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas este año han podido disfrutar de una cuidadosa inmersión en textos y debates en torno a la obra que homenajeamos.

Finalmente, gracias a los conferencistas que aceptaron consagrar un tiempo para preparar y comunicarnos su visión, sus reflexiones, la vigencia del pensamiento levi-straussiano.

Hoy, para la primera jornada del Ciclo de Conferencias en Homenaje a la obra de Claude Lévi-Strauss, contamos con un invitado especial, representante de la Escuela francesa de Etnología y Antropología, el profesor Marc Abélès, de la Ecole de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

22 Como dice el programa, al término de su conferencia los vamos a invitar a recorrer y detenerse a mirar, leer lo que proponen estos magníficos afiches, con textos de Didier Eribon y fotografías del propio Lévi-Strauss (ref. su libro Saudades do Brasil de 1994).

El programa sigue en tres jornadas más, pero incluye también presentaciones de trabajos de los estudiantes de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, en los cursos de Etnología General y Teoría Antropológica II, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

El motivo del homenaje casi no necesita explicitación pero por las dudas recordamos que Lévi-Strauss, gran protagonista de la etnología y la antropología, referente universal de la disciplina, cumple este año 100 años. Se ha mantenido activo en su pensamiento y en su producción, sin decaimiento en cuanto a sus dichos y convicciones. No voy a demorarme en detalles, sólo quiero mencionar que fue Lévi-Strauss quien diera un vuelco importantísimo para la disciplina al poner a la producción de sentido, a la producción simbólica, en el primer plano de las preocupaciones antropológicas, así como la búsqueda de modelos para representar la complejidad de lo social cultural, de las relaciones entre personas, universos, objetos totémicos y otros.

Su aproximación estuvo construida dentro de otros pensamientos de su época, como dice un principio estructural: el todo es diferente de la suma de las partes, es decir que la aproximación de Lévi-Strauss va a ser muy diferente de todas sus influencias juntas. Los testimonios están allí en sus obras, en las categorías que trabajó y que demostró que existían aunque el pensamiento consciente no tuviera registro de ello. La lectura de sus trabajos no fue, ni es fácil, no admiten un *fast reading*, ni una exigencia anacrónica de decir lo que el autor nunca se propuso decir. La agudeza de sus precisiones, desde la postura del observador de la diversidad de hechos socio culturales dentro de la misma

condición objetiva de la especie humana (seres sociales, mortales y sexuados), lo colocó pasos adelante con respecto al pensamiento y producciones de su época. Sobre la diversidad cultural: “la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en la separación diferencial que ofrecen entre sí. El sentimiento de gratitud y de humildad que cada miembro de una cultura dada puede y debe experimentar hacia todas las demás debería fundarse en una sola convicción: las otras culturas son diferentes de la propia de las maneras más variadas, aunque no se llegue a atrapar profundamente la diferencia o su naturaleza. Si nuestra demostración es válida, no hay, no puede haber una civilización mundial en el sentido absoluto que se le da generalmente a este término, porque la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrecen entre sí el máximo de diversidad y consiste incluso en esa coexistencia. La civilización mundial no podría ser más que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad. “Antropología Structurale”, Plon 1973. No podemos sino estar de acuerdo con esta visión “anti mundialización” fundamentada en forma pionera tanto años antes de que se divulgara y se diera por sentado, incluso por parte de algunos antropólogos, de que corríamos inexorablemente hacia una única y aplastante homogeneidad cultural.

Sobre diferentes aspectos de la obra de Claude Lévi-Strauss vamos a estar hablando hoy y los días siguientes del programa.

Me permito ahora presentarles a nuestro conferencista de hoy, el profesor Marc Abélès, quien tan generosamente accedió a participar de estos “homenajes rioplatenses” al maestro francés, porque M. Abélès parte mañana a Buenos Aires para similares encuentros.

Es particularmente gratificante poder conocer personalmente a Marc Abélès; como autor lo hemos recomendado en clases y bibliografías de nuestros cursos. Tomé contacto con su pensamiento, con su abordaje original de fenómenos clasificados como “políticos” a través de un artículo que marcó un hito, “Modern Política Rituals” en la *Current Anthropologist* de 1988. Lo que más me interesó fue la fluidez de la interpretación de hechos observados y reconstruidos con metier de etnógrafo y de la más absoluta contemporaneidad, o sea demostró que ya la lupa no se colocaba sobre sistemas políticos de tierras lejanas, donde el contraste cultural es fácil de aprehender, no, M. Abélès analizaba rituales políticos del presidente francés ocurridos en 1986, o sea casi en el mismo tiempo y en el mismo lugar, autor, objeto y público, coincidían en un mismo sistema cultural. Y sin embargo la mirada aguda, entrenada, supo sacar a luz los elementos y requisitos marcados por la disciplina para la existencia de rituales, supo adherir a los planteos del propio Lévi Strauss para encontrar elementos de simbolización, de manipulación, de “elementos focalizadores” que componían un sistema o conjunto de actos, palabras, evocaciones, de gran “eficacia simbólica”. La obra de Marc Abélès prosiguió en esa línea, comprometiéndose en la complejidad actual del sistema político de la Unión Europea. Es decir cuán lejos, pero también cuán cerca, se mantiene de los objetos antropológicos, de los marcos metodológicos e interpretativos que nos provee la disciplina.

Los invitamos a iniciar este ritual de recordación, conmemoración y festejo, donde es protagonista y destinatario “el espíritu humano” (como llamó Lévi-Strauss a la densidad diurna y nocturna del pensamiento).



# Lévi-Strauss y la evolución de la antropología contemporánea

28 de abril 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

*Marc Abélès (EHESS de Paris)*

Gracias, gracias por esta invitación, gracias por permitirme iniciar estas Jornadas en Homenaje a Claude Lévi-Strauss.

Me siento más gratificado dado que Lévi-Strauss fue mi maestro y le rindo homenaje. Pero justamente por ello, la conferencia no fue preparada como conmemoración hacia el pasado, sino en torno a una reubicación de Lévi-Strauss en el presente. Es por esto que titulé mi conferencia como: Lévi-Strauss y la evolución de la antropología contemporánea.

Dentro del debate que anima actualmente la antropología es la aproximación, el enfoque hacia lo próximo y lo contemporáneo. Luego de mucho tiempo de la disciplina dedicada al pasado y al arcaísmo se puede decir que las cosas han cambiado. Cuando yo era estudiante y me encontré con Lévi-Strauss, me fascinó ese encuentro y el conocimiento que manejaba él, y la gente que lo rodeaba, conocimiento sobre poblaciones lejanas, de Brasil, de la Amazonia y de África.

Lévi-Strauss mismo ha dicho que los propios indígenas están poniendo en cuestión el tema de la alteridad. Actualmente eso ocurre, son los propios indígenas quienes lo ponen en cuestión. Actualmente no encontraremos más a, como se decía, los “salvajes lejanos” de nosotros, sino cada vez más, poblaciones con pensamientos o representaciones que nos son familiares.

Lévi-Strauss mismo sostuvo investigaciones en la sociedad rural francesa, es decir que tempranamente consideró apoyarse en resultados de la investigación cercana. Actualmente es más frecuente encontrar temas antropológicos sobre la ciudad, la empresa, la tecnología, los medios de comunicación y la política. Dentro de la necesidad de reconsiderar temas hubo momentos; inicialmente la cuestión se planteó en términos de relación con un terreno en particular, luego esa relación fue planteada de forma diferente y con una postura crítica, en particular por parte de los antropólogos norteamericanos que se identifican con una corriente pos estructuralista.

En referencia al debate que tuvo lugar entre Lévi-Strauss y Jean Paul Sartre sobre las relaciones entre praxis y estructura, recordemos que Lévi-Strauss dedica un capítulo entero del Pensamiento salvaje a esa controversia.

Hoy en día esa noción de historia y de praxis ha cobrado vigor para aquellos antropólogos que se interesan por las nociones de lo *contemporáneo*, *moderno* y *posmoderno*.

Evidentemente cuando uno se interesa por las instituciones y las políticas contemporáneas, como es mi caso, tiene que interesarse por las nociones de historia y prehistoria. Entonces ¿hay que tirar a la basura la obra de Lévi-Strauss?, ¿tenemos que abandonarlo como autor?

Creo, por el contrario, que Lévi-Strauss nos puede ayudar a pensar en esto de lo *contemporáneo* y es lo que voy a tratar de demostrar en los momentos que siguen.

Se ha evocado durante mucho tiempo la distinción que hacía Lévi-Strauss entre las sociedades “frías” y las sociedades “calientes”; de acuerdo a estas categorías, los antropólogos se interesarían por las sociedades “frías” y los historiadores, sociólogos y politólogos por las sociedades “calientes”; se ha subrayado que, justamente, debido a la oposición establecida, Lévi-Strauss no se interesaba por la inercia de las estructuras y por el devenir de la historia y de la acción. En la mencionada polémica con J.P. Sartre se acusó a Lévi-Strauss de reducir aquello que tiene que ver con la iniciativa humana, con la libertad humana, para poner el acento en las imposiciones estructurales y rechazar la omnipresencia de la historia y de la acción.

Entonces se decía que Lévi-Strauss sólo se interesaba en las sociedades “frías”, las sociedades sin historia. Por el contrario si uno lee Tristes trópicos o El pensamiento salvaje lo que dice Lévi-Strauss es que los pueblos aludidos en dichas obras no comparten nuestra filosofía contemporánea de la historia, no que sean pueblos sin historia.

26 En realidad lo que Lévi-Strauss se preocupó en afirmar es que la historia está en todas partes, reconociendo asimismo la influencia de Marx en su propio pensamiento.

Como lo dijo en la Lección Inaugural en el Collège de France en 1960, que cito “por supuesto que las sociedades llamadas primitivas están en la historia, su pasado es tan antiguo como el nuestro, puesto que remonta a los orígenes de la especie”. Y también subrayó el carácter no ontológico entre esa distinción de sociedades “frías y calientes”, no hay diferencia natural entre ellas, sino representaciones diferentes de la historia y el antropólogo es sensible a la percepción del devenir, tal como se manifiesta en el grupo estudiado. Lo que hace la diferencia entre esas sociedades y las nuestras, es que la percepción del tiempo no es la misma. Para aquellas sociedades “frías”, según Lévi-Strauss, el tiempo es mecánico y reversible; para nosotros el tiempo es irreversible. El tiempo en las sociedades modernas (o “calientes”) se ubica siempre en el horizonte del progreso, mientras que en el pensamiento salvaje estaría la obsesión por el origen, por la relación entre el tiempo y el origen. Es por eso que Lévi-Strauss habla para el caso de las sociedades “frías” de una sabiduría particular, de una manera de resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura. Y lo que le fascina a Lévi-Strauss es esa suerte de optimismo (ingenuo) sobre la modernidad de una historia escrita en base a lo contemporáneo y el occidente. Ese optimismo está marcado por una historia que tiene que ver con la creencia en el progreso. Por eso cierto pesimismo, por parte de Lévi-Strauss, con respecto de la modernidad tal como la concebimos hoy en día; por eso se lo pudo tachar de conservador e incluso de cierta concepción reaccionaria respecto de la historia.

Pero lo que podemos rescatar de aquella controversia entre praxis y estructura es la certeza de hay distintas maneras de concebir la historia entre las sociedades. Entonces lo que hay que retener de esta antropología contemporánea, que es de la modernidad y de lo posmoderno, es qué pasa con la relación con el tiempo. Y lo que sucede es que

hay pocos trabajos sobre este tema; por ejemplo se dio por sentado el significado de *lo contemporáneo*, y eso llevó a la existencia de determinadas interpretaciones. Incluso los escritos de Lévi-Strauss, a partir de los años 1960, no fueran muy claros con respecto a lo *contemporáneo* y a la *modernidad*. Pasaré a dar algunos ejemplos.

Por ejemplo Georges Balandier que es un discípulo, más joven que Lévi-Strauss, escribió en los años 1955 un libro cuyo título traducido sería Sociología actual del África negra y G. Balandier quiere introducir en ese estudio de sociología del África negra una perspectiva dinámica o dinamista. La dicotomía que introduce, dicotomía que han trabajado muchos sociólogos de la modernidad, es la de tradición y cambio. Es una distinción bastante difícil de hacer porque hoy en día seguimos viendo que hay una interpenetración entre tradición y cambio y que la división no es tan clara como quisieron los antropólogos. Otra manera de articular tiempo e historia es la que han aplicado algunos antropólogos marxistas como Maurice Godelier y Emmanuel Terray.

M. Godelier tomó de la línea marxista, justamente, la idea de estructura y con ella, estudia cómo se pasa de un modo de producción a otro. Pero esa perspectiva que plantea M. Godelier ve a la historia como un proceso que produce evoluciones, y no como la manera en que la gente vive las representaciones sobre dicho proceso.

Finalmente entonces existe hoy en día una dificultad, que encuentra tanto la antropología como otras ciencias sociales, y es una articulación posible entre tres términos: en primer lugar la noción de estructura, en segundo la noción de historia y en tercer lugar la noción, que pienso es introducida por Lévi-Strauss, de temporalidad.

Pierre Bourdieu fue más lejos en este sentido, era a la vez sociólogo y antropólogo; él trató de pensar la manera en cómo la estructura se articula sobre el presente, y vinculó el cambio con la noción de estrategia, para ilustrar la manera en que la acción es comandada por estrategias, las que a su vez tienen en cuenta constreñimientos, imposiciones estructurales.

Entonces vemos en P. Bourdieu un intento de reintroducir el tiempo, el tiempo de la acción, pero considerado a partir de estructuras que tienen en cuenta constreñimientos estructurales.

A partir de los años 1980 se desarrolla una crítica mucho más radical con respecto a los antropólogos estructurales y viene de los antropólogos estadounidenses.

Para ellos, la antropología estructural tal como la entienden Lévi-Strauss y sus discípulos, carece de un elemento esencial que precisamente es la manera de considerar al otro, al que se estudia, como un semejante contemporáneo.

Hay una obra de Johannes Fabian que se podría traducir como El tiempo y el otro (*Time and the Other*) que resume toda esta crítica.

Lo que cuestiona en el fondo es la manera en que el antropólogo siempre mantiene al otro a distancia. Es lo que llama el *alocronismo* (alo, otro; cronos, tiempo), que es una manera de siempre mantener a distancia en el tiempo al otro.

Entonces la crítica es esa impresión de que se crea un mundo heterogéneo al del antropólogo, pero sin embargo el encuentro se produce y se encuentran juntos en el mismo tiempo. Lo que sucede es que en el texto se crea la impresión de que viven en otro tiempo y que entonces no hay coincidencias. De ahí la idea de *alocronismo*.

Siguiendo con la crítica que hace Fabián, que no es la mía, hay una especie de producción de pueblos que se vuelven imágenes (como los bororo o nambikwara, por poner de ejemplo a sociedades observadas por Lévi-Strauss), estereotipos, que son objetivados y por lo tanto alienados.

En la misma época hay una crítica de Appadurai a Louis Doumont sobre todo a su libro Homo jerárquicus sobre la India que tiene una impronta muy estructuralista sobre todo en la noción de estructuras jerárquicas. Dice Appadurai que lo que hace Doumont

es exotizar esa sociedad de la India como si fuera tan fundamentalmente distinta a la nuestra porque vive en otro tiempo (arcaico). Esa manera de volver irreductible a la alteridad, de llevarla a lo arcaico, originó toda esa crítica al estructuralismo. Crítica que alimentó a la antropología estadounidense a partir de los años 1980, sobre todo planteando que hay una experiencia común compartida por el antropólogo y por la gente, no sobre la que trabaja, sino con la cual trabaja porque si no seguiríamos en la condición de objeto. Así, esa idea de contemporaneidad se da entre el antropólogo y aquél que no es otro, sino que forma parte de esa experiencia de contemporaneidad. Una contemporaneidad que se puede decir que es entre el observador y el observado y, esa contemporaneidad entre el observador y el observado se vuelve interacción en Lévi-Strauss.

En esta crítica que se dirige a un cierto positivismo del estructuralismo y en la que tendríamos de un lado al científico y del otro al objeto, se podría aplicar a algún libro de Lévi-Strauss por ejemplo Antropología Estructural; pero esta crítica no es válida en otros libros de Lévi-Strauss como Tristes trópicos. Esta visión crítica debe ser complejizada porque la obra de Lévi-Strauss no es unívoca. Por ejemplo en Tristes trópicos él cuenta el terreno de los nambikwaras, pone en escena a esa gente y al propio antropólogo y hace una reflexión sobre la contemporaneidad entre él y ellos y la manera en que él en persona se ve afectado por ese encuentro: esa es la sustancia de Tristes trópicos. Entonces lo importante del libro es que comienza con una reflexión del intelectual, quien habla aparentemente de cosas abstractas, pero luego transportado a Brasil, saldrá transformado por esa experiencia. O sea que Tristes trópicos podría oponerse a otros textos, que se podrían calificar por contenidos de cierta ortodoxia positivista.

28

Lo interesante de Tristes trópicos es que tiene una escritura específica. Al respecto recuerdo una anécdota de cuando era estudiante y estaba haciendo mi tesis con Lévi-Strauss; él recomendaba severamente no hablar de sí mismo sino describir la sociedad y tuve a propósito de la introducción de mi tesis una discusión con él porque yo quería introducir una experiencia difícil que había tenido en esa sociedad africana que estaba estudiando.

Lévi-Strauss me decía que no se necesitaba conocer las condiciones por las cuales a mí me había interesado políticamente esa sociedad y por las cuales me había implicado en aspectos políticos de esa sociedad, y yo le decía que no era posible omitirlo, que se perdía parte de esa experiencia. Y efectivamente en el texto hay una especie de diálogo conmigo mismo, pero quedó colocado en el Capítulo II y no en la Introducción. Eso fue para no chocarlo tanto al amo, al maestro, como hubiera sucedido en caso de estar en la Introducción. En ese sentido él era muy firme, en ese momento.

Les voy a contar ahora parte de esa experiencia de terreno.

Se trataba de una sociedad africana, sociedad regulada por asambleas; al principio yo observaba, y entre las cosas que observé es que había algunas personas que tenían posiciones privilegiadas. Estas personas ofrecían fiestas muy suntuosas y, a partir de esas fiestas que ellos ofrecían, eran merecedores de símbolos que a su vez les daban o aumentaban prestigio.

Todo marchaba bien hasta que un día me dijeron a mí “bueno te toca a tí ofrecer una fiesta, tienes que matar un buey” y me dijeron la lista de bebidas que debía ofrecer.

Yo acepté los consejos y me atuve a lo que me dijeron. Y entonces maté un buey, mejor dicho mandé matar un buey. De repente me encontré en mi casa con todos los pedazos del animal, con las bebidas, y empiezo a esperar una hora, dos horas, la gente no viene, el calor, el olor a podrido de la carne... entonces después de muchas horas llega un mandatario, escondido bajo una toga y me dice que venía de asistir a una asamblea, que se habían reunido y que venía en calidad de amigo mío; y me dijo que

él tenía el mal de ojo porque nos estaban acusando tanto a él como a mí de aprovechar la oportunidad de beneficiarme y quedarme con tierras.

Así que al final no vino nadie y quedé reducido a darle de comer a la gente más despreciada de esa sociedad: los alfareros, los curtidores y las mujeres.

Esto es una idea de lo contemporáneo.

Después de eso hubo una pequeña reunión donde me dijeron “bueno, lo mejor que puedes hacer es irte”, y yo me planteé ¿qué hago? porque no tenía otra forma de llevar adelante mi trabajo de campo, no tenía auto, no tenía nada, me planteé ¿qué hago ahora?, y eso es lo contemporáneo, es lo que le pasa realmente a un antropólogo.

Entonces dije: “bueno voy a aceptar las reglas del juego, me voy a someter a sus reglas y ustedes van a tener que hacer una asamblea donde apliquen las reglas que tienen para expulsar a la gente, y yo entonces acataré esa expulsión, ustedes cerrarán mi puerta y me iré”.

No quiero entrar en detalles pero lo que quiero ilustrar con esto es cómo pasan las cosas en este tipo de terreno. La preparación de la asamblea, en la cual yo también participé, llevó prácticamente un mes y entonces durante todo ese tiempo yo de hecho empecé a participar y a penetrar prácticamente en aquel sistema político que me interesaba, ¿no?

Entonces me parece que ahí está la clave de la producción del saber antropológico, y mi divergencia con Lévi-Strauss tenía que ver con ese asunto: si lo contemporáneo está en el centro de la praxis del antropólogo, y si la relación es tan rica, entonces la pregunta es: ¿hay que reproducirla y darle todo su impacto? Y cómo lo contemporáneo se produce en la interacción. Creo que, justamente, Tristes trópicos es una ilustración de esa manera de proceder; hay una obra clave dentro de la crítica estadounidense, Escribir culturas que se refiere a Tristes trópicos como un modelo en ese sentido.

Otra cosa interesante que quería compartir es que participé de una interacción con Lévi-Strauss a propósito de Tristes trópicos. Cuando estaba preparando mi tesis leí una obra de un joven filósofo en ese momento, J. Derrida, De la Gramatología que tiene un capítulo sobre la escritura de Tristes trópicos; fui hasta el escritorio de Lévi-Strauss y le pregunté “¿usted leyó ese capítulo de J. Derrida sobre su obra?” y él me miró serio y dijo: “eso no es antropología”.

Es más, me aconsejó no leerlo ya que eso era filosofía. Y uno ve de cierta forma cómo él mismo se reubicaba dentro del modelo “científico” del observador y el observado, del sujeto científico y el objeto de investigación.

Entonces para ir concluyendo esta exposición sobre la riqueza del pensamiento de Lévi-Strauss y algunos puntos críticos, debo decir que si bien la crítica de la antropología estadounidense parece válida, hay un punto del pensamiento de Lévi-Strauss que no entendió y es el concepto de historia. Entonces vuelvo a El pensamiento salvaje.

Hay una parte de ese texto que chocó en particular, y es el dedicado a la noción de historia por parte de los historiadores contemporáneos; allí Lévi-Strauss dice, refiriéndose a los historiadores franceses, que la manera en que cuentan la Revolución francesa, después de todo, no es tan diferente de cuando los indios cuentan mitos. Entonces polemizando con J.P. Sartre dirá que la crítica de la razón dialéctica es un tema de gran valor, si se quiere comprender la mitología contemporánea.

En su momento toda esta polémica con J.P. Sartre y su círculo, tuvo muy mala recepción; también entre los historiadores, porque en Francia la historia es una tradición nacional y los dichos de Lévi-Strauss afectaban esa visión. En función de la situación, se caricaturizó la postura crítica de Lévi-Strauss con respecto a la historia.

Lo que sí hay que subrayar es un punto fuerte en la crítica de Lévi-Strauss, y es la manera en que cuestionó la noción de *progreso*, que en aquella época era sinónimo

de *modernidad*, y, retrospectivamente se puede decir que no estaba tan equivocado porque él decía que nuestra concepción del tiempo cambió y la noción de *progreso* que era tan fundamental en la política, hoy efectivamente está cuestionada. Entonces al poner el acento en el concepto de tiempo en nuestras sociedades, se puede pasar de una concepción de tiempo a otra, y el rol del antropólogo será reflexionar sobre esas diferentes concepciones del tiempo. Cuestión que para mí, es fundamental.

Pienso en el hecho de los cuestionamientos políticos a la concepción de progreso, en el sentido que ya no sea fundamental para la concepción del tiempo; veo que ese hecho justamente viene a mostrarnos que ya no se espera de la política programas o grandes mejoras de la sociedad (desde hace un tiempo). Eso a su vez produce un gran desconcierto y surgen análisis, algunos que son ideológicos y algunos, que me parecen más interesantes, que aluden a la concepción de tiempo y a la del pasado, presente y futuro.

Entonces tenemos que interrogarnos sobre qué debe preocuparle a la antropología. A menudo la antropología fue pensada en esa relación pasado-presente, y allí estaban comprendidas las relaciones de la antropología por un lado y de la historia por el otro.

Creo que tiene que darse una reflexión de nuestra sociedad acerca de la cuestión del presente y del futuro, y ahí ver qué contestamos. Es lo que digo en mi libro Política de la supervivencia; esa manera de presentar el futuro como amenazador y no como positivo, ¿qué implicancias tienen esas representaciones sobre nuestros conceptos en política?. En este punto tengo la misma perspectiva que Lévi-Strauss, la preocupación por analizar bien las representaciones, profundizar en el rechazo de los estereotipos. Justamente esa es una de las dificultades del análisis de lo *contemporáneo*, salir de los estereotipos. Un ejemplo que utilicé para hablar de rituales políticos, fue una costumbre o actos establecidos por el presidente François Mitterrand. Esto chocó porque F. Mitterrand era un presidente moderno y utilicé el concepto de ritual para referirme a acciones realizadas por él.

30

Para concluir, la actualidad de Lévi-Strauss está en esa idea de tomar distancia, que es una idea que desarrolla Lévi-Strauss en su Diálogo con Didier Eribon, con relación al presente para captar mejor la contemporaneidad: eso es lo esencial de la actualidad de Lévi-Strauss, y hay que trabajar entonces en profundidad la relación con el tiempo, y como él lo hace en Tristes trópicos pensar nuevos modos de escritura para la *contemporaneidad*.

Bien, muchas gracias.



## “Una conférence, una circonférence”

29 de abril 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

**Ruben Tani**

Esta sería una *conférence*, una *circonférence*.

Quiero comenzar por las palabras que dijo ayer el Profesor Abélès, fue muy interesante, porque se refirió a la contribución de Lévi-Strauss desde una relación de discípulo, aunque ya no concuerde con algunas posturas. Eso significa cambios, y más que criticar al estructuralismo también valoró aspectos que a veces la crítica o los manuales los congelan y siempre cuando hablan de estructuralismo leen lo mismo de Lévi-Strauss, como cuando hablan del funcionalismo la referencia es Malinowski.

En un libro bastante reciente de C. Reynoso que se llama El surgimiento de la antropología posmoderna, siempre que se refiere al estructuralismo de Lévi-Strauss se refiere a una crítica que ya es vieja, porque en el 68-70 ya se hacía una crítica al estructuralismo. No hay nada nuevo, o en otras palabras es como llover sobre mojado.

Y a mí me parece que lo interesante de la recuperación que hace el profesor Abélès de Tristes trópicos es que quizás Lévi-Strauss no lo haya considerado como una obra científica y en aquella época, en aquél momento, el espíritu científico iba por otro lado. Luego las lecturas posteriores lo valorizan, estoy de acuerdo, como hizo el profesor M. Abélès con esa visión. Porque es una obra que pertenece al conjunto de escritos de Lévi-Strauss, no importa lo que el autor opine sobre su obra. O sea, sobre todo lo que se escribe cualquiera puede opinar y hasta tomarlo en un sentido diferente del que el autor cree o creyó. Y a mí me parece que en esa línea de lecturas retrospectivas en proceso, más que criticar o caer en la crítica al estructuralismo, que ya es vieja, hay que admitir que existe demasiada cantidad de crítica escrita; es un poco la idea M. Foucault, quien también vivió en la época, quien también leyó Tristes Trópicos y sobre todo leyó El pensamiento salvaje. La primer obra importante de M. Foucault es de 1961 y El pensamiento salvaje salió en 1962.

Lo interesante es ese reconocimiento que hace M. Foucault sobre todo en la Arqueología del saber, al comienzo y al final dice que los estudios y sistemas teóricos de esa época que, obviamente son el estructuralismo, aunque no lo mencione, el marxismo, el lacanismo y sus derivaciones... tenían el mérito de poner sobre el tapete grandes temas, como el lenguaje, el signo, la función, la estructura, la significación, el problema del significante-significado, y poner, o generar una serie de estudios muy importantes que, si bien M. Foucault los ve ya desde otra postura, lo considera muy valioso. O sea que a veces cuando se habla del posestructuralismo se olvida que M. Foucault reconoce la obra de Lévi-Strauss y reconoce además el valor que tuvo el estructuralismo al poner en juego el sistema simbólico en relación con el lenguaje, el inconsciente, la semiología, etc.

Y si bien al posestructuralismo se lo pensó siempre en la discusiones de los años 80 y los 90 como una ruptura con el estructuralismo, en algún sentido no es tal cosa, y no es tal por lo siguiente: porque aún en la línea marxista francesa, como sobre todo en M. Foucault que es filo marxista, hay ciertos temas que continúan, aunque haya una ruptura con el estructuralismo como tal, con la epistemología estructuralista. O sea, no hay cortes abruptos entre unos y otros.

El mismo M. Foucault lo dice: “en las formaciones discursivas no hay cortes, no hay nada nuevo, no hay nada del todo viejo”, y eso es en sí coherente. Él reconoce que ya se ha hecho antes una labor muy importante, y eso lo hizo el estructuralismo. Reconocer que al sujeto burgués no le pertenecen los sueños, no le pertenecen los juegos que jugaron de niños, los cuentos que le contaron, el lenguaje... y lo que M. Foucault sugiere, u opina, es que la arqueología del saber viene a quitarles el discurso; reconoce que en realidad es una trayectoria, un recorrido que le precede y él completa, reconoce que todo aquello ya estaba hecho o presentado como problemática.

32 Y en ese sentido, M. Foucault no reniega del sujeto o no recoloca al sujeto en una línea diferente de una línea estructuralista. Esencialmente el sujeto sigue, lo único que dice o hace el posestructuralismo típico, digamos J. Derrida, M. Foucault o P. Bourdieu (en algún sentido, habría que ver), en realidad, es darle al sujeto un rol práctico. Como P. Bourdieu, en Razones prácticas, J. Derrida digamos que sí y M. Foucault, es obvio, cuando habla de *prácticas discursivas* que recupera la praxis marxista.

Pero esa sería la diferencia o la contribución que hace el posestructuralismo a los estudios estructurales: revalorizar el concepto de acción. Sujeto activo y no un sujeto pasivo. Y hay algunos otros conceptos que no se recuperan como lo conciente, lo inconciente, la estructura.

Pero en realidad también M. Foucault reconoce esa labor, el hecho de haber puesto en pocas décadas la discusión sobre todo los temas epistemológicos, los problemas teórico-epistemológicos del sistema sujeto-inconsciente-símbolo-signo y semiología. Y eso fue en pocas décadas. Esto le permite a él no repetir el modelo, pero también recuperar algunas cosas. Por eso insisto que cuando uno se refiere a los cortes que se producen, M. Foucault es coherente con lo que dice cuando plantea que hay cierta continuidad, continuidad entre comillas, pero no hay una ruptura total en el proyecto, es una cuestión de términos, de discurso.

En cuanto a la recuperación, no sé si vale la pena criticar al estructuralismo hoy en día. Estaba leyendo unos artículos en inglés, una revista de semiótica que tengo hace años, y hay un texto de un antropólogo que hace un estudio del concepto de *bricoleur*; del signo y el símbolo de De Saussure, y claro, en realidad a mí me parece que la crítica al estructuralismo no tiene mucho sentido en la perspectiva de que ya hay mucha. Me parece que sería más interesante realizar una relectura y una reposición con otras estrategias, porque no es discutir si el ingeniero es tan formador de mitos como el sabio del grupo que cuenta mitos tradicionales, haciendo una labor de *bricoleur*. ¿En qué

sentido –plantea el mismo Lévi-Strauss– se distinguen los dos tipos de mitologías? En el grado de racionalidad, en el grado de sistematicidad; esto lo retoma M. Foucault también con ese concepto de *saberes*. Debe mucho a la obra anterior de Lévi-Strauss.

De todas maneras cuando M. Foucault habla de la distinción entre episteme y saber, eso es una relectura, no sólo de Lévi-Strauss sino de otras fuentes, pero hay como, no digo influencia, sino una lectura interesante de El pensamiento salvaje en el sentido de que saber y episteme no mantienen la arqueología (son conceptos conocidos de M. Foucault) y refiere un poco a esa relación, de cómo solucionar el problema del ingeniero y del narrador *bricoleur*. ¿Qué es pensamiento salvaje en sí?, o ¿qué es pensamiento racional en sí, o científico?, porque si bien son constructores de mitos los dos, ¿cuál es la diferencia entre los dos mitos?.

En distintos marcos conceptuales, en occidente que no lo vemos así, generalmente el sentido común nos dice que no somos constructores de mitos, creemos que somos racionales, y más bien pensamos o proyectamos sobre otras culturas la característica de ser más metafóricas o alegóricas, y eso sí es mito o fuente de mitologías. Nosotros pensamos que en occidente no somos ni alegóricos, ni metafóricos, visión que es discutible. Pero es más bien el formato institucional, el discurso que se produce y que las instituciones ayudan a producir. El mérito de M. Foucault es introducir el concepto de institución como productor de discursos, sujetos y discursos. Y que la institución es base importante, no es un problema de individualismo anglosajón, después los individuos como átomos sociales somos racionales y pensamos lo que se nos antoja, (adopta una visión marxista). No, somos sujetos relacionales en distintos modos de producción, sistemas económicos y simbólicos. Según la arqueología no podemos pensar cualquier cosa, ni decir cualquier cosa que no esté determinada por lo que ha sido dicho y escrito.

Podemos ser creativos respecto al archivo, es decir respecto a todos los enunciados que han sido dichos y escritos, pero todos esos enunciados pertenecen a construcciones discursivas que tienen un rigor, tienen un orden y una estrategia, ¿se entiende? Por lo tanto nosotros estamos de algún modo, parafaseando a Louis Althusser, determinados o predeterminados por la ideología, interpelados desde siempre por la ideología. M. Foucault diría, parafaseando a su maestro, que estamos determinados o predeterminados, interpelados, por lo que ha sido escrito y pensado, por esquemas. O sea que somos intérpretes de sistemas, de sistemas conceptuales, de filosofías, de teorías. Por tanto no pensamos cualquier cosa que se nos antoja, como individuos “super atómicos”. Y por supuesto todas esas producciones discursivas son institucionales: ideológicas, políticas... y dependen de contextos históricos. En ese orden de discursos institucionales y sociales, es donde aparece episteme y saber. M. Foucault lo soluciona de un modo bastante sencillo, no es nada revolucionario, por el lado de la formalización, si tienen un tiempo determinado, dependiendo del grado de institucionalidad, de formalización y de abstracción, con la epistemologización deviene científico. Y si un discurso permanece, aunque no tenga ese grado de cientificidad, apoyado en instituciones, deviene un saber. Y la idea de M. Foucault es que no hay ningún tipo de superación, los dos tipos de saberes coexisten. Coexisten siempre, en toda cultura.

En nuestra sociedad actual se solucionaría así esa dicotomía de los dos tipos de conocimiento; podríamos decir que M. Foucault trata de ser políticamente correcto y no de sobre valorar, por ejemplo, el discurso científico por encima de los saberes. Entonces lo “políticamente correcto” ya estaba ahí. Se nota en el cuidado que tiene M. Foucault cuando se plantea las formaciones discursivas, los enunciados, ya no con los armadores lingüísticos tradicionales; eso le permite separarse del modelo lingüístico formal, funcionalista estructural, y eludir el problema que le plantea el etnocentrismo

saussuriano del ideal de la lengua como “la arbitrariedad del signo lingüístico”. Es el ideal occidental de la lengua, no olvidemos. No sé si en toda otra cultura el ideal de la lengua sea “la arbitrariedad del signo”, no. Generalmente en otras culturas los lenguajes son metafóricos, tienen otros signos, pasando por el antiguo Egipto, por Somalia, pasando por China y Japón, no estamos ante el mismo ideal. Aunque sean alfabetos icónicos y tengan grados de arbitrariedad, de todos modos no tiene el mismo ideal que el nuestro.

Entonces ese ideal universal que propone F. De Saussure sobre la arbitrariedad del signo, M. Foucault lo elude diciendo que un enunciado puede ser un relato, un mapa, una foto, un enunciado verbal. Con eso elude el problema de las lenguas, de lo metafórico (*bricoleur*), los discursos metafóricos, esos saberes de los otros y el saber científico que tiende a ser funcional, arbitrario y, casi siempre, meta discursivo, autorreferente. Es lo que hacemos nosotros en occidente: autorreferencia, metadiscurso. El tema es que esa precisión le permite a M. Foucault no ser etnocéntrico. Un enunciado puede ser verbal y no verbal. Ahí rompe un esquema interesante, porque estamos acostumbrados (como dice en arqueología) a pensar que cuando uno dice enunciado, es verbal. Entonces ahí hace un juego que a uno lo descentra. Enunciado puede ser un relato, una oración, un acto... cualquier cosa: un mapa. Entonces uno queda pensando en otras teorías de la enunciación, de E. Benveniste, P. Ricoeur.

Tradicionalmente desde la época de Platón, la escritura tiene más poder conceptual que la imagen. La imagen es una copia degradada, ¿no? Y generalmente el arte ha sido, para la filosofía sobre todo, como un conocimiento secundario delante de la epistemología, del saber verbal, de la claridad conceptual, son como lenguajes diferentes. Por eso no es raro que los lenguajes metafóricos sean lenguajes secundarios. Conocimientos secundarios

34

Esa revalorización que mencionaba, tiene un doble valor: a la interna de occidente de lenguajes subalternos o suplementarios, para usar un término de J. Derrida, y también en otras culturas, porque no nos olvidemos que no es sólo el problema de considerar otras culturas como inferiores o que hablan lenguajes extraños o que son lenguajes metafóricos y por lo tanto no racionales, el problema es que en occidente también hay una tradición y un desnivel, un orden jerárquico construido.

Dentro de occidente también hay un recolocamiento o un reordenamiento, vean todo el efecto que ha tenido eso en los estudios de las minorías, los estudios subalternos, poscoloniales, estudios culturales, feministas, sobre afrodescendientes. Así que a la interna de occidente también promovió un reacomodamiento muy interesante; a nivel político y a nivel teórico J. Derrida hace una operación parecida, pero el diálogo fue más allá de los autores que decía, fue marxismo-estructuralismo. Sobre todo dentro de los autores franceses. Es decir marxismo-estructuralismo, como, M. Foucault lo cita a Marx, al principio de la Arqueología (lo dice de un modo muy rápido, pero lo dice) dice que hay dos autores muy importantes que son Marx y Nietzsche, que son el agua y el aceite, sin embargo él los lee.

El sujeto ahí no pasa a ser un ser pasivo como en el estructuralismo, sino que pasa a ser un sujeto productivo de relaciones, relaciones de poder y modos y relaciones de producción. Ustedes dirán de qué. Del conocimiento.

Porque según M. Foucault no todos acceden, o sea que entre todos los modos y tipos de producción podemos introducir el lenguaje, el conocimiento y no hacer más divisiones como en el mundo burgués en el que todavía vivimos, en el que una cosa es el mundo del trabajo y otra cosa es el mundo de las ideas. Como si las ideas no fuesen un factor productivo, (los políticos por ejemplo que son los mitopráticos, son los productores de mitos de tiempo completo, están construyendo mitos todo el tiempo.

Son los productores de discursos, de ilusiones populares y repetidores sistemáticos de mitos, todo el tiempo. Y ellos posan de racionales).

Ahora, esa rara relación, esa insistencia en la crítica al estructuralismo, me parece que ahora ya no tiene sentido, lo más interesante es revalorizar eso, como lo que hace M. Foucault. Si tomamos en cuenta a P. Bourdieu (que es un poco más racional estructural), a M. Foucault, a J. Derrida, nos encontramos con referencias directas e indirectas al marxismo, el estructuralismo, el psicoanálisis.

Lo sorprendente es cómo podían reunirse para conformar una teoría muy fuerte entre marxismo y estructuralismo, en Francia sobre todo, mientras que al mismo tiempo surgen estos pensadores como M. Foucault que son actores, pero que en ese momento estaban en la discusión. Me parece que más allá de la sobredimensión de la crítica que, aparentemente, es tan contundente, la gente se olvida, o los críticos se olvidan, que hay una lectura muy interesante, por eso hace más creativo lo que ellos hacen, tanto del marxismo (que para mí no hay tanta ruptura) o del estructuralismo, porque siempre hay una vuelta en la interpretación, entonces uno valoriza más esas discusiones que, en realidad, sacaron mucho provecho. Tanto para ser originales en el sentido de buscar una alternativa, como para crear otra posición. Es lo que dice J. Derrida: cambio de campo, de estrategia, no sigo la línea, cambio de lugar, pienso al lado, pienso al costado con respecto al otro, y el tema es ese, porque en realidad el diálogo era ese. Es decir, si la ruptura es discutir, eso es una lectura muy lineal, pero es histórica porque efectivamente el estructuralismo después de los años 1970 fue dejado de lado; sin embargo cuando uno lee a los posestructuralistas uno ve que ellos entendieron muy bien los grandes problemas teóricos epistemológicos ya planteados, le sacaron mucho jugo a lo producido además de otras lecturas, y eso tuvo mucho valor.

El hecho que J. Derrida mencione tanto a De Saussure muestra que lo estuvo leyendo, por su parte M. Foucault reconoce el valor de los problemas que se habían planteado porque a su vez él también trata el tema del discurso, del sujeto, del enunciado... Entonces el problema es cómo y cuando tratar el enunciado, el sujeto y el signo; hubo todo un trabajo acumulado en pocas décadas, sobre todo en Francia en los años 1950 y 1960, allí hubo una acumulación muy interesante de estudios filosóficos antropológicos, lingüísticos, literarios, porque el estructuralismo abarcó todo.

Entonces en todo ese pensamiento sistemático teórico qué quiere decir, que ellos pudieron en forma muy inteligente reformular, apartarse un tanto o dar respuestas interesantes y un tanto diferentes. Especialmente porque ellos estaban pensando en el estructuralismo, y no hay que obviar eso, o sea que el corte es relativo. Decir que hay cortes o críticas que terminaron con ese potencial, es un poco ingenuo.



# Lévi-Strauss fuera y dentro de la filosofía

29 de abril 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

*Ricardo Viscardi*

## FUERA DE LA FILOSOFÍA

Ante la interrogante acerca del insuficiente desarrollo de una lingüística del habla, particularmente en torno a la noción de discurso, un grupo de lingüistas de la universidad de Nanterre aducía, a comienzos de los años '70, que para Saussure una idea no podía ser sino individual y subjetiva<sup>1</sup>. La misma vinculación entre la comprensión filosófica del fundador de la lingüística científica y la reducción historicista del pensamiento se encuentra en Emile Benveniste, en el célebre artículo "El arbitrario del signo lingüístico". Benveniste<sup>2</sup> aduce que Saussure quedó prisionero de la inteligencia comparatista, en cuyos términos la contingencia histórica se vincula exclusivamente a la observación empírica.

Esa perspectiva sobre la conceptualidad filosófica, que la vincula ante todo a la condición mentalista e historicista del siglo pasado, se encuentra en el cuestionamiento de Lévi-Strauss al autor de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Esta remisión de Sartre al siglo XIX por parte de Lévi-Strauss, replantea la periodización filosófica del siglo XX.

A partir del "giro lingüístico" y su auge en los años '60, se desarrolla una perspectiva alternativa de la filosofía. Se acentúa la ruptura con el psicologismo y el historicismo del siglo anterior, en particular en torno a la coyuntura de la "Revolución del '900"<sup>3</sup>. Esta última cuestionó la teoría de la ciencia, en cuanto debiera encontrarse en condiciones de configurar un campo autónomo de la formulación conceptual. Se propuso

1. Haroche, C. Henry, P. Pêcheux, M. "La sémantique et la coupure saussurienne: Langue, Langage, Discours" (1971) *Langages* 24, Paris.

2. Benveniste, E. (1966) *Problèmes de Linguistique Générale I*, Gallimard, Paris.

3. Benasayag, M. (1994) *Penser la liberté*, La Découverte, Paris, pp.91-92.

con ese designio, liberar la decisión teórica de las ataduras que la subordinaban a la observación empírica. Se pretendía, mediante la puesta de relieve de la decisión teórica, revertir la reducción psicologista e historicista del conocimiento a un procedimiento de observación y confirmación empírica.

Esa ruptura con el siglo XIX obedeció ante todo a una formalización universalista, que reivindicó la autonomía del concepto ante la totalización del organicismo decimonónico. Se desarrolla una propedéutica científica en ámbitos específicos, allí donde hace crisis la configuración organicista del saber: la teoría de la ciencia en Husserl, la lógica científica de Frege y la lingüística estructural de Saussure, son algunos de los gestos fundacionales cuya posteridad ha sido más fecunda.

Este cuestionamiento de la herencia empírico-organicista no elimina sin embargo la condición regional de las disciplinas singulares, legitimada aún por entonces en aras de una explicación de la naturaleza, o incluso en lo lógico-formal, por la posibilidad de una naturaleza de la explicación, que supuestamente abrirían campos específicos al conocimiento. En cuanto Lévi-Strauss remite el pensamiento sartreano a la misma deuda empírico-organicista que puebla el mentalismo y el historicismo del siglo XIX, cuestiona incluso la concepción del saber que prevalecía todavía en la segunda mitad del siglo XX. Ese cuestionamiento apunta a la insuficiencia de la ruptura existencialista sartreana respecto al subjetivismo reflexivo de la fenomenología y sitúa al filósofo universal francés del siglo XX, desde cierto punto de vista crítico, más cerca de la revolución del '900 que del giro lingüístico centrado, a partir de Austin y Benveniste en los años '50 y '60 de aquel siglo, en el campo de la enunciación discursiva.

## La filosofía por dentro

38

Desde la dificultosa reivindicación kantiana de un papel directriz de la Idea, ante el curso majestuoso del conocimiento sometido a la verificación empírica, la filosofía se encontró en mal de disciplina. La estrategia criticista kantiana que restauraba la monarquía filosófica cediendo derechos individuales a la ciudadanía científica, suponía la doble naturaleza que Foucault denominó “doblete empírico-trascendental”. Lejos de la vacuidad, tal doblote albergaba un ciudadano universal del Estado de la Verdad, bajo la figura emancipada del Hombre. La historia de tal Hombre era la Historia y su teoría la Teoría del Conocimiento. Como lo ha señalado Vattimo<sup>4</sup>, en una línea argumental que tiene por antecedente al propio Lévi-Strauss, tal auto-transparencia no podía sino provenir de un Espíritu Absoluto hegeliano, cuya culminación sorprendente llevaría, bajo un manto de Orden y Progreso, el credo positivista de Comte. Imbuida de una misión tutelar de límites disciplinarios, la filosofía quedaba por lo mismo privada de todo campo delimitado positivamente, reducida en sus pretensiones ontológicas al puntilloso registro notarial de una plenitud de saberes ajenos. Tal espectro de la academia se ocupaba de la Teoría del Conocimiento, según el dictado emancipador del saber, cuya pluma redactaba la Historia de la Humanidad.

Destinado a inspeccionar dominios propios y ajenos, el campo posible de la filosofía no podía ser otro que la Historia de la Filosofía, desde la cual se relataba los pasos dados por otros y los propios pasos como si fueran de otro, según la certera expresión de Rorty<sup>5</sup>, con perspectiva de retrovisor. Mirando para atrás, siempre se ve por donde se va, en cuanto se ha llegado antes de mirar. Es lo que Lévi-Strauss, sumamente imbuido

---

4. Ver el capítulo “Las ciencias humanas y la comunicación” en Vattimo, G. (1990) *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.

5. Rorty, R. (1983) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, p.309.

del aire de los tiempos, denomina “Historia-para”<sup>6</sup>, expresión que sometida a una conversión idiomática actualizada, correspondería a “Historia al gusto del consumidor”.

La filosofía se veía llevada a aplicarse a sí misma la medicina que recetaba a otras disciplinas, pero el efecto de automedicación no llegaba a ser beneficioso, ya que los límites de lo filosófico, que con razón inquietaban a Kant, son desde el principio lo que la metafísica quiso trasponer. Privada de su natural inclinación a ver más allá del más acá consabido, la filosofía se convirtió en un ejercicio rutinario para relatos autorizados. Tal autorización no podía provenir, paradójicamente, sino de aquellos campos disciplinarios que la filosofía custodiaba. El custodio se encontraba así, custodiado por sus protegidos. La filosofía que quedaba fuera de toda existencia mundana se convertía por dentro, como lo dijera Foucault<sup>7</sup>, en metafísica de la vida, del lenguaje y del trabajo. Sin embargo, ella misma no podía ser sino fantasma del relato metafísico del sujeto, bajo el título mayestático de Historia.

Aunque el lenguaje filosófico debiera evitar, según la recomendación kantiana, arranques rapsódicos, la filosofía se vio llevada sin embargo a hacer del lenguaje el pretexto de un texto que no autorizara sino la libertad. Al tiempo que el “giro lingüístico” de la filosofía entra en la casa del discurso, donde ingresan los segundos Wittgenstein y Heidegger, Lévi-Strauss, quien suponía hacer lo contrario al gesto filosófico que condenaba, vincula el pensamiento con una verdad que no es, en realidad, sino realidad. Por una puesta al límite del lenguaje de la verdad, es decir del lugar del lenguaje en la representación de la realidad, Lévi-Strauss llega a una realidad que no es asignable a ningún nombre *per se*, a ninguna denominación subjetiva, a ninguna conceptualidad pura, a ninguna esencia humana, ni siquiera como signo<sup>8</sup>.

## Dentro de la filosofía

39

Incluso para Benveniste<sup>9</sup>, que la estudia en la latitud de un sistema simbólico, la cuestión del lenguaje no puede superar los límites de la representación y la significación. No se sospecha de la existencia del lenguaje, que engloba una multivocidad de lenguas, sino en cuanto el hombre pasa a ser, como lo plantea Heidegger<sup>10</sup>, *subjectum* y el mundo imagen. Desde entonces el *subjectum* humano encuentra en sí esa facultad de representación *per se*, que se sostiene en la intencionalidad del lenguaje ante la realidad. Sin embargo, el lenguaje no es realidad, ni siquiera representación de la realidad, ya que exige correspondencia entre elementos dotados de significación (el Mundo en tanto que imagen). El lenguaje interviene con los “Tiempos Modernos” (Heidegger dixit), en el margen habilitado por una participación humana en el orden de la naturaleza, en tanto vehículo de significaciones que la representación pone a disposición de un sujeto ordenador. El lugar de este sujeto se convierte, en aras de la Teoría del Conocimiento, en la tarea filosófica por excelencia, cuyos actos y logros encuentran beneficio de inventario en el relato de la Historia de la Humanidad.

Oponiéndose al criterio tradicional que situaba al lenguaje como soporte de la *subjetividad* al Orden o del Orden de la subjetividad, Lévi-Strauss hace del lenguaje un elemento atómico de la realidad, por la condición meramente relacional que le atribuye

---

6. Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris, p.341.

7. Foucault, M. (1985) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, p.311.

8. Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris, p.334.

9. Benveniste, E. (1974) *Problèmes de Linguistique Générale II*, Gallimard, Paris.

10. Heidegger, M. (1962) “L’*époque des “conceptions du monde”*”, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, pp.115-116.

al signo. La aparente hipertrofia del signo en tanto elemento intermediario entre la imagen y el concepto<sup>11</sup>, pero intermediario, además, del concepto con relación al nombre y de la imagen con relación al acontecimiento, supone en definitiva una puesta al límite del lenguaje en su intención de significación<sup>12</sup>. Tal significación y tal intencionalidad no pueden desde entonces limitarse a una estructura, ya que son la condición misma de toda estructura, el plano de *relacionalismo* universal donde cristaliza, independientemente de una condición estructural particular, una dirección intelectual. En cuanto pone al límite la asignación del lenguaje a un recurso de la representación y por ende de la realidad natural, Lévi-Strauss incursiona dentro de la filosofía, por el expediente de una reversión de la correspondencia post-cartesiana entre el hombre como *subjectum* y el mundo como imagen.

Lo que es *subjectum* de la condición intelectual, para Lévi-Strauss, es el plano de intermediación en que cristaliza la entidad del signo, que puede incursionar tanto a partir del orden lingüístico, como del orden mitológico, como del orden del análisis de los mitos<sup>13</sup>. En esta perspectiva no es posible establecer una estructura invariante de la intermediación intelectual que expresa el signo, en cuanto toda estructura será a su vez objeto de una intermediación agregada. El estructuralismo se revela al mismo tiempo en tanto que universalización de la condición relacional del signo y como paradójica consecuencia de lo mismo, en tanto que superación de toda estructura condigna de una permanencia inalterable, aunque más no fuera bajo el expediente archivológico de la Historia.

Esta alteración inalterable de toda estructura suficiente y necesaria de la inteligencia humana, no sólo es filosófica en tanto plantea un fundamento ontológico de la permanencia intermediaria del signo y de la contingencia propia de toda estructura. Es filosófica además, porque se inscribe a contracorriente de una tendencia conceptual moderna, que desde Condillac a Saussure sostiene la subordinación del pensamiento al signo representado. Oponiéndose a la reiterada afirmación según la cual no distinguiríamos ningún pensamiento si no se inscribiera en la condensación semiótica de una estructura, Lévi-Strauss disuelve cualquier semiología en tanto que ineluctable necesidad requerida por raciocinios e inferencias. En cuanto el autor del Pensamiento Salvaje sostiene que el pensamiento convierte en signo aquello que pone en vinculación, por más que sea de manera salvaje, convierte al signo en la ocasión de un acontecimiento, gesto que impide que cualquier signo se convierta en el acontecimiento de una ocasión.

40

## Fuera de la forma

En cuanto el nombre no recibe su significación por denominación, sino por clasificación, tal substitución de la nomología por la lexicología tiene por efecto la disolución de la universalidad del Orden. No subsiste un Orden, en su condición de estructura estable, sino por denominación. Si la denominación cede sus derechos designativos ante la permutación siempre posible de un signo o elemento análogo (imagen, concepto) por otro sistemáticamente incorporado en “juegos” de palabras<sup>14</sup>, lo insignificante equivale a lo significativo, porque un nombre al margen de la denominación es una partícula universal al mismo título que un utensilio o un átomo. La condición permutante de un

---

11. Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris, pp.28-29.

12. Op.cit. pp.294-295.

13. Lévi-Strauss, C. (1964) *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, p.20.

14. Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris, p.351.

elemento cualquiera de la estructura, significa que la estructura no supone *per se* una forma sustentable, porque toda forma queda a la merced de una intervención mitopéutica, a condición de satisfacer las dos condiciones antedichas: admitir permutación y cohesión sistémica, por encima de la singularidad de los elementos.

Esta calidad itinerante de las partículas elementales de la intelección conspira contra la estabilidad de toda configuración simbólica, en el sentido lato de este último término, que es sinónimo de intermediación. Tal inestabilidad del vínculo simbólico no obedece en la perspectiva lévi-straussiana a la disolución de la articulación propia del intelecto, sino por el contrario, a la infinita variación posible de los elementos intermedarios. Más allá de la infinitud de estructuralidades posibles, habilitadas todas por igual, en razón del carácter proteico del elemento sujeto a permutación en el interior de un campo cohesivo, la estructura como tal subsiste a través de la infinita variación de sus configuraciones posibles.

Como lo ha señalado Derrida, la tradición metafísica ha diferenciado con rigor la estructuralidad de la estructura, de la estructura como tal<sup>15</sup>. Siguiendo esa distinción, se puede agregar que la originalidad del aporte de Lévi-Strauss consiste en subordinar la estructura a la estructuralidad posible que la constituye, de manera que, como también lo señala Derrida, lo infinito del campo no consiste en su extensión inabarcable, sino en la infinitud de substituciones posibles que diluyen la posibilidad de ocupar un centro que las arbitre<sup>16</sup>. El fin del arbitrio que atribuye y distribuye lugares, sujetos al sujeto de la denominación, arrasa asimismo la cristalización de una forma que prevaleciera en tanto paradigma de la estructura. El paradigma y el sintagma se equivalen por substitución *ad infinitum*, con tal variabilidad formal, que la forma como tal abandona toda pretensión ejemplar<sup>17</sup>.

## Dentro del Hombre

41

La disolución del Hombre que propone el autor del pensamiento salvaje subsiste, por lo tanto, en intermediación civilizada. En un campo constituido con criterio edificante, la contingencia formal de la clasificación introduce la preeminencia de la variación sobre la permanencia de la cristalización. La morada del legislador se ve atravesada por un populacho de circunstancias y condiciones que nunca obedecen a un designio jerárquico, sino a la multitud de intermediaciones que se cruzan en la *polis*. La estabilidad mitológica corresponde por consiguiente a una forma de gobierno de la incontinente variabilidad de los asuntos que intermedian entre los humanos. En cuanto esa forma de gobierno no tiene por objeto el gobierno de una forma, que se descarta en tanto estructura ejemplar, el criterio de gobernabilidad consiste en respetar la multilateralidad de las intervenciones, en tanto versiones igualmente condignas de un relato fundacional pero sujeto a interpretaciones contradictorias<sup>18</sup>.

En verdad, esas versiones contradictorias siempre agregadas a un mismo relato, fundan los relatos de fundación, en tanto confín que admite infinitud de perspectivas variables según los puntos de vista. Un hilo conductor de tales relatos no tiene sentido sino en tanto pone en perspectiva un sentido previo, a través de la sucesiva variación de sus versiones. Sin embargo, éstas no son aleatorias, sino el sentido mismo de una

---

15. Derrida, J. (1967) "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" dans *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, pp.410-411.

16. Op.cit.p.423.

17. Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris, p.311.

18. Lévi-Strauss, C. (1987) *Mito y significado*, Alianza, Madrid, pp.64-65.

pregunta por el sentido que se prosigue a través de las distintas *estructuralidades* que intervienen en la estructura. No subsiste en esta perspectiva del Hombre, sino una propensión a subrayar la cohesión de la estructura, por encima de la variabilidad de las versiones intermediarias interesadas en darle sentido. El Hombre no tiene por lo tanto interior como condición previa a la versión que cada individuo propugna, por lo tanto, la alteración de las versiones del relato y no la versión de un relato inalterable configura la condición del Hombre<sup>19</sup>.

Esta condición no es edificante, en cuanto excluye una versión única, que habilitara a ajustar cada variación de versión al tenor de un modelo. Volubles por naturaleza, las versiones de la naturaleza humana no se ajustan sino a una sucesión de ajustes que se pierde en la memoria de la tradición, cuya transmisión aporta de memoria un confin que constituye, para cada estructura-marco intelectual, lo propio del Hombre. Por dentro, el Hombre no es sino el ajuste de una transmisión a la estructura-marco de una tradición, que es decir lo mismo dos veces, aunque la tradición agrega a la transmisión una densidad en la sucesión de versiones<sup>20</sup>.

## Fuera del Hombre

42

La noción de identidad en Lévi-Strauss conserva una referencia a la condición empírica que configura una concesión de principio a la distancia subjetiva, en tanto correlación que surge de una conciencia individual. Aunque la virtualidad interviene en cuanto ámbito donde cristaliza la identidad, esta no se diferencia como tal sino negativamente, en cuanto distancia insalvable con la condición empírica<sup>21</sup>. Tal carácter negativo de las diferencias no deja de constituir, en Saussure, la condición propia de las unidades de análisis de la estructura (verbigracia, los signos). La articulación de esa *estructuralidad* de la estructura queda en el fundador de la lingüística remitida al habla, sobre cuya condición el ginebrino es particularmente hermético, silencio que le ha valido a su obra una nutrida posteridad de intentos complementarios. Más allá del laudo respecto a la noción de discurso, el habla en Saussure es un elemento tan determinante como la lengua, desde el punto de vista de la existencia objetiva, por más que los derechos teóricos del primero queden a la merced de una dificultad epistémica.

En cuanto la existencia del habla introduce en la lengua la variación y por consiguiente la diacronía, existe una concomitancia del habla incluso en el plano de la *estructuralidad* de la lengua, incidencia que se inscribe en la diferencia negativa entre signos, según la famosa expresión: “(...la más exacta característica de un signo es ser lo que los otros no son...)”. No se trata de una diferencia meramente conceptual, que sin embargo ya sería ontológicamente suficiente para establecer la realidad que le es propia. La variación lingüística según la regla llamada de “la cuarta proporcional”, conlleva variación por analogía con otro término en la estructura, supone por consiguiente, que la diferencia negativa es asimismo causa eficiente de entidades objetivas.

Este punto de vista es retomado por Lévi-Strauss en su concepción de la identidad. La caracteriza por la diferencia negativa entre la condición virtual y la condición empírica, que sin embargo se requieren en el cotejo conceptual. Por consiguiente disminuye en la concepción de la entidad del Hombre la lejanía conceptual con Saussure. Patrocinada por la diferencia negativa necesaria al planteo conceptual lévi-straussiano,

---

19. Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris, p.329.

20. Op.cit. p.323.

21. Lévi-Strauss, C. (1983) (Séminaire dirigé par Lévi-Strauss) *L'identité*, PUF, Paris, p.322.

una distancia surge en tanto diferencia interna a la estructura, pero liberada de toda pertenencia a una matriz inalterable de la misma estructura.

Condición necesaria a la misma *estructuralidad* de la estructura, una relación determina por consiguiente la distancia idiosincrática (el mito, la ciencia, etc.). Esta relación implica, en cada caso particular, una distancia que no deja de pronunciarse en perspectiva de horizonte<sup>22</sup>. Un puntillado acude, en defecto de objeto, a proveer la diferencia entre los rasgos identitarios y su imposible existencia empírica. Asimismo, entre el salvaje y el civilizado, el *bricoleur* y el científico, distintos protocolos de significación inauguran una índole estructural, cuya diferencia de *estructuralidad* siempre requiere una distancia de perspectiva objetiva. La estructura no existe sin una mirada que supone una distancia fuera del Hombre, por más que lo propiamente humano edite, caso por caso, sus condiciones de perspectiva.

## Referencias bibliográficas

- Benasayag, M. (1994) *Penser la liberté*, La Découverte, Paris.
- Benveniste, E. (1966) *Problèmes de Linguistique Générale I*, Gallimard, Paris.
- Benveniste, E. (1974) *Problèmes de Linguistique Générale II*, Gallimard, Paris.
- Derrida, J. (1967) “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” dans *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- Foucault, M. (1985) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- Haroche, C. Henry, P. Pêcheux, M. “La sémantique et la coupure saussurienne: Langue, Langage, Discours” (1971) *Langages* 24, Paris.
- Heidegger, M. (1962) “L’époque des conceptions du monde”, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1964) *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1987) *Mito y significado*, Alianza, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (1983) (Séminaire dirigé par Lévi-Strauss) *L’identité*, PUF, Paris.
- Rorty, R. (1983) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Vattimo, G. (1990) *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.

---

22. Derrida, J. (1967) “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” dans *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, p.410.



# La influencia del estructuralismo en la Arqueología sudamericana

5 de mayo 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

*José López Mazz*

Quiero agradecer la invitación para participar en esta actividad que trata de homenajear a un pensador importante del siglo pasado y que realizó una contribución significativa a la teoría antropológica. Uno se podría preguntar, ¿qué puede decir un arqueólogo sobre una obra teórica como la de Lévi-Strauss? que ha focalizado la Etnografía, que se ha centrado sobre lo observable y lo interrogable.

45

Justamente, trataré de referirme a la orientación teórica llamada estructuralismo, especialmente a su impacto académico en algunas especialidades de la Antropología que no son las más habituales; por ejemplo la Arqueología. Hay teorías a la medida de ciertas especialidades de la Antropología y que están más vinculadas a los desarrollos históricos y académicos. Los hechos arqueológicos *a priori* parecen desprovistos de los principales atractivos estructurales, las relaciones de parentesco, la lengua y el símbolo.

La obra de Lévi-Strauss, ha tenido un impacto importante que se apreció particularmente en América Latina, aunque por diferentes razones y en diversos países. Tal el caso de Brasil, Colombia y Uruguay, y no tanto en el resto de América.

Una primera cosa que no puedo pasar por alto al hablar de teoría antropológica, es un debate de relativa actualidad sobre la “Escuela francesa” y la existencia de una “teoría francesa”. Hay quien dice que no existe una Escuela francesa, que en realidad se trata de un conjunto heterogéneo de pensadores y que Francia sobre todo ha tenido una insularidad importante en lo teórico; al punto de volverse impermeable a muchas corrientes que han desarrollado la Antropología en el siglo XX (Cleziou et al.1991).

Con argumentos en todas las direcciones, es un debate abierto. Creo que los investigadores franceses, en la comunión de su lengua, adoptaron el estructuralismo tácitamente, y desarrollaron metodologías estratégicas y específicas. El estructuralismo

alcanza el rango de una teoría nacional de lo social; y es interesante ver cómo se han alineado hacia ese costado teórico, las diferentes comunidades académicas.

Por supuesto que Lévi-Strauss plantea los rudimentos de esta teoría, que con el tiempo benefició de una correspondencia teórica entre diversas disciplinas sociales. Cuando salimos de la Antropología General y contemplamos desarrollos metodológicos concretos, esta reciprocidad de perspectiva se ve con claridad. Por ejemplo, miramos al Psicoanálisis y vemos a Lacan que está tratando de acercarse a través del inconsciente a ese plano de la estructura.

Lo mismo ocurre si pensamos en la Etnografía y en la Prehistoria más clásica, con André Leroi-Gourhan que –desde su lado– también está apuntalando al estructuralismo. Sin perder de vista que Lévi-Strauss lo trata de hacer desde la teoría antropológica, Lacan lo hace desde el inconsciente y Leroi-Gourhan trata de hacerlo tanto desde el estudio del “arte rupestre” como de la cultura material.

En un sentido, junto a la ya citada insularidad del pensamiento francés, hay también una heterogeneidad bastante clara en diversos aspectos. No sé si es por el sentimiento nacional- pero hay algo así como un divisor común, entorno al estructuralismo al que muchos pensadores han apuntado, tratando de complementarlo desde las diferentes especialidades. Así, también como parte de ese movimiento, han llegado a la Antropología algunos elementos importantes, algunas contribuciones teóricas y metodológicas que conviene mencionar.

El estructuralismo tampoco es una corriente homogénea, no hay debate de “catedrales”, más bien creo que hay una cooperación sobreentendida dentro de esa corriente. No es como esos debates fuertísimos que hay entre algunos marxistas y entre algunos ecológicos evolutivos, que sí defienden la verdad revelada de la teoría. En el estructuralismo no he visto que haya una disputa tan grande para decir «yo sí interpreto el estructuralismo y uds. no» como ocurre con otras corrientes teóricas. Hay matices que también forman parte de la contribución que ha hecho el estructuralismo a la propia Arqueología, a través de diferentes ejemplos que voy a exponer.

46

El estructuralismo ha permitido la posibilidad de abstraer de los contextos históricos y culturales una lectura profunda en términos de orden y de estructura; eso es una definición básica y está claro para quien se haya aproximado a los textos más elementales como la Antropología Estructural (Lévi-Strauss, 1971). De esta primera definición surge una de las limitaciones posibles: ¿qué pasa cuando no hay un objeto de estudio interrogable? ¿Es posible hacer estructuralismo? Porque evidentemente el estructuralismo es un corriente teórica que se ha desarrollado en el ámbito de la Etnografía donde hay todo un trabajo cualitativo, donde está la posibilidad, a través de diferentes estrategias, de ir a buscar los elementos e inferir aquella estructura profunda. Pero cuando no hay un “objeto de estudio” al que se pueda entrevistar ¿hay todavía posibilidad de hacer un trabajo estructural o aplicar un análisis estructuralista?

Los ejemplos que voy a mostrar exponen el desafío que ha habido desde la Arqueología, donde nosotros hacemos Antropología de las sociedades no observadas o prehistóricas. Ese esfuerzo teórico, no obstante la imposibilidad de interrogar sobre los mitos a esas sociedades permite sin embargo plantear análisis que revelen algunos órdenes de significación, algunas relaciones. Para muchos serán universales, para nosotros, como antropólogos, serán como mínimo niveles de observación, elementos significativos a la hora de aproximarnos a sociedades diferentes.

El estructuralismo, si bien frente a la arqueología tiene esa ausencia de objeto de estudio para poder interrogar, también viene a ofrecer un nivel de análisis que tradicionalmente la antropología no ofrecía. Un nivel de la realidad más profundo que está detrás de esa evidencia observable y material, en el caso particular arqueológico. Muchas veces

las aproximaciones teóricas en arqueología se conforman con lo descriptivo y eso es un debate clásico dentro de la arqueología. Porque el hecho de que nos ocupemos de sociedades no observables y no interrogables, no quiere decir que no vayamos a fondo en las posibilidades existentes y con las metodologías disponibles. El estructuralismo en Arqueología nos revela al contrario, un nuevo nivel de la realidad, atrás de esa prueba material bajo la cual quedan subyugados los arqueólogos (casi como si fuera un fetiche). Nosotros entendemos que la relación que tenemos los investigadores con la materialidad de la cultura, los productos medibles y pesables de la cultura; son en realidad una primera aproximación. Lo que nos interesa es la sociedad que está atrás de los objetos y de los testimonios materiales. Entonces para los arqueólogos que sostenemos que los objetos y los testimonios materiales son apenas un intermediario para hacer la reconstrucción de sociedades, evidentemente el estructuralismo está ofreciendo algo bastante sugestivo y cautivante.

Para desarrollar una perspectiva estructuralista en Arqueología hay que tratar de hacer evidentes esos niveles más profundos, ocultos, de la cultura y buscar de qué manera se puede acceder a ellos y recuperarlos. La tarea es analizar los elementos significativos para el conocimiento, la descripción y la comprensión de esa sociedad. El análisis contextual del referente empírico que nos interesa, está mediatizado por la visión estática de lo que llamamos el “registro arqueológico”. Y está conformado por subsistemas, de la misma manera que Lévi-Strauss proponía los diferentes subsistemas que componen la estructura. En arqueología también tenemos la posibilidad de acceder a través de un cierto tipo de análisis de la cultura material, a definir subsistemas. Estos dependen a veces de cuestiones que son propias de resortes sociales y simbólicos en el sentido más estricto; pero también aquellos que vinculan a la sociedad con la gestión material del medio ambiente.

Un problema epistemológico muy interesante que nosotros no podemos obviar desde nuestra “mirada arqueométrica”, es pensar a las sociedades inmersas todo el tiempo en su relación con la naturaleza. En tanto que quizás en la Etnografía hay la posibilidad de recortar, de separar más del ambiente a esa sociedad y objetivarla como tal.

Con metodologías apropiadas se puede interrogar la cultura material y conocer esos diversos subsistemas y sus funcionamientos. Y de ese modo tratar justamente con los diferentes subsistemas que vinculan a la sociedad con los elementos típicos de la cultura y con aquellos otros que hablan de la naturaleza. En la arqueología esa aproximación se ha hecho a través de un análisis estructural que prioriza el análisis sistemático y el semiótico de las relaciones observables y que por supuesto revela las famosas reglas de las transformaciones y permutaciones, que permiten aproximarse a estas estructuras de las que hablaba Lévi-Strauss: estructuras universales, estructuras profundas, estructuras de la mente, estructuras de la cultura.

Esas estructuras no son ajenas a las sociedades por más que no sean observables a simple vista. Por supuesto que esta manera, esta aproximación estructuralista en arqueología, funda y desarrolla una línea con códigos propios, un metalenguaje, elementos y símbolos que son propios. Esto lo vamos a ver bien, porque el impacto justamente ocurre en torno a ciertos objetos de estudio y en esos objetos de estudio va a provocar desarrollos específicos. Es entonces ahí donde encontraremos cosas que van a ser producidas por una aproximación estructuralista y que en otras estrategias arqueológicas no las vamos a tener.

De todo el variado universo de elementos con que le toca enfrentarse a un arqueólogo, una aproximación estructuralista es más posible en algunas condiciones y es más complicada en otras. Si pensamos en lo rudimentario y elemental que puede llegar a ser nuestro registro material, es cuando nos hallamos más lejos de poder hacer efectiva-

mente un análisis estructural. Pero cuando nos enfrentamos a ciertas producciones de la cultura que hoy son arqueológicas, como puede ser el “arte rupestre”, evidentemente que allí se podrá plantear otro tipo de interrogantes.

Hay que mencionar que este impacto del estructuralismo en algunos ámbitos de la arqueología no es azaroso y por eso estaba introduciendo el tema del Arte Rupestre en la conferencia. En el siglo XX se desarrollaron mucho los estudios del arte paleolítico y el nombre de André Leroi-Gourhan está vinculado al esfuerzo por integrar el arte paleolítico –en el sentido más occidental– para así justamente tener una visión más integral del arte universal en esos testimonios del pasado. Estas manifestaciones, culturalmente distintas, como toda la variedad contemporánea, integran a las sociedades prehistóricas como “otros diferentes”, pero que precisamente por ser diferentes se vuelven objeto de nuestra preocupación antropológica.

André Leroi-Gourhan trabajó mucho el tema del Arte Rupestre y en su Prehistoria del Arte Occidental, llegó a proponer el carácter femenino y masculino de algunos grafismos. Se trata del análisis estructural de mayor profundidad histórica.

Tenemos que mencionar también a Anette Laming-Emperaire otra estudiosa del arte paleolítico, que tuvo oportunidad de trabajar en Brasil.

Laming-Emperaire nos va a mostrar la posibilidad de aplicar ese estructuralismo al Arte Rupestre del Paleolítico europeo y a las expresiones del Arte Rupestre americano. Laming-Emperaire viene a trabajar a América Latina en los años 60 y fallece en el año 1977 en Brasil, siendo directora de la Misión de Arqueología que organizaba el rescate arqueológico de Salto Grande, en ocasión de la construcción de la represa entre Argentina y Uruguay. Cuando comenzó esta obra, vino una gran Misión de UNESCO para encargarse de “rescatar” los sitios arqueológicos que iban a quedar bajo el embalse. Laming-Emperaire tenía tradición de estudios en América Latina, por eso fue nombrada para ese alto cargo.

48

Pero ahora es el momento de recordar a Lévi-Strauss. Él fue Profesor visitante de la Universidad de San Paulo y luego hizo su famoso trabajo de campo en Matto Grosso dentro del período de su actividad académica en la Universidad de San Paulo. Va a quedar entonces un vínculo fundante de lo que es la obra de Lévi-Strauss con la Universidad de San Paulo, donde él fue joven profesor. A partir de sus trabajos de campo después va a desarrollar una reflexión importante; por ejemplo su viaje a Matto Grosso va a proveer la materia prima para muchos desarrollos teóricos. Los investigadores brasileños se van a sentir muy vinculados a la obra de Lévi-Strauss, especialmente los etnógrafos, los antropólogos culturales y también los arqueólogos. Con este antecedente, la presencia de Laming-Emperaire, trabajando en arqueología y particularmente en los estudios de Arte Rupestre en Brasil, dejó sentir su influencia. Tengo que mencionar a André Proust, alguien que actualmente es catedrático en la Universidad de Minas Gerais, que fue alumno de Lévi-Strauss, de Leroi-Gourhan y de Laming-Emperaire, es un investigador francés que llegó muy joven a América. Es un ejemplo de una tendencia al “americanismo” dentro de la academia francesa. El americanismo es una expresión muy familiar a la academia francesa en antropología. No sólo existe una Sociedad de Americanistas, que evidentemente es testimonio de otro siglo y que ilustra los vínculos históricos que tiene el pensamiento francés con el objeto de estudio Latinoamericano. Sino que también hay allí elementos que han servido de vínculo, de puente, de pretexto y que han facilitado que ocurrieran aplicaciones del estructuralismo a la Antropología americana.

El Arte Rupestre es el ámbito en que esto es más claro. El Brasil central, la zona de Lagoa Santa era un escenario clásico en las Ciencias Naturales desde los trabajos de Lund en el siglo XIX. Otras regiones de Brasil como el Nordeste han tenido una

producción de arte rupestre riquísima, con una cronología que, para los más conservadores, llega hasta los 11.000 ó 12.000 años de antigüedad. Se trata de un Arte Rupestre muy diversificado con estudios interesantísimos de estilo y que cubre desde la desembocadura del Amazonas a toda la zona del Brasil central y el nordeste brasilero, con tradiciones estilísticas bastante estudiadas y reconocidas. Cuando hay posibilidad de reconocer expresiones estilísticas, es porque existe una densidad muy grande de esa expresión: es decir que no se puede con cuatro o cinco paneles construir “un estilo”. Hay abundante materia prima para los arqueólogos que trabajan en Arte Rupestre. Es en estos escenarios y con estos franceses, que trabajan en sitios sudamericanos, como Susana Monzón (Museo del Hombre) y el equipo de la arqueóloga Niède Guidon (Ecole des Hautes Etudes) que algunos estudiantes brasileños fueron a hacer sus doctorados a Francia. Se fortalecieron así los vínculos con el estructuralismo y con la Universidad de San Paulo. Es decir, que fue a través de ellos que se produjo esta gran experimentación del estructuralismo al servicio de la comprensión de las sociedades prehistóricas, tomando el Arte Rupestre como intermediario.

Un primer elemento que es interesante ver es el estudio de la ubicación de los paneles, dónde están los paneles de la pintura rupestre. Esto plantea un primer debate ya clásico del arte rupestre: si existe un “arte por el arte”, si es posible considerar que hay un movimiento, una pulsión que hace que la gente produzca expresiones plásticas; que luego desde nuestra visión occidental las vamos a ponderar y maquillar de universalismo y de toda esa belleza artística. O si se trata de un “arte funcional” y las sociedades australianas serían el ejemplo clásico de la analogía etnográfica: dibujan un animal en la arena antes de salir a cazar, y flechan ese animal en el dibujo mostrando que también puede haber una expresión gráfica que sea un instrumento mágico que permita facilitar la caza. Es decir que no sea el arte por el arte, una inquietud del desarrollo del espíritu humano, sino que tenga una función concreta. En estos dos ejemplos tenemos los límites en torno a los cuales ha habido diferentes apreciaciones sobre el arte prehistórico. Lo primero que se ve cuando se analiza la topografía de una cueva es que ciertas concentraciones de expresiones plásticas están en los lugares más recónditos. Esto ya pasaba en las expresiones del Paleolítico europeo, donde las pinturas estaban al fondo de las cuevas. Estos alumnos de la escuela francesa, en las cuevas que les toca estudiar, ven también que las circunstancias se repiten que en lugares de difícil acceso, alejados de la boca de la cueva, hay una concentración de pinturas rupestres. Y esto no es un tema banal porque sus autores no tenían luz eléctrica y dibujar, expresarse plásticamente precisa de la luz, y si uno se aleja y se va al fondo tiene menos luz entonces tiene que recurrir a temas logísticos y de producción de luz. Es decir, que de este simple análisis del emplazamiento de las pinturas, se recrea el viejo debate de si el arte es un arte puro que sólo mueve el espíritu humano o es un arte funcional. Aquí surge una interpretación: estos serían “santuarios” de carácter simbólico, importantes para el análisis estructural que ha estudiado al simbolismo, y que ha hecho de la producción simbólica un objetivo privilegiado de su labor.

Aquí vemos una primera contribución al plantear interrogantes, que es posible si reconocemos ese tributo del estructuralismo, esa puesta en valor de la producción simbólica al decir “acá hay un santuario”, estos lugares “son lugares de valor simbólico importante”. Es a través de una metodología con estos análisis topográficos y de distribución espacial del arte rupestre donde se pretende aplicar este estructuralismo y responder a estas preguntas; primero plantearlas y luego buscar metodologías para responderlas.

Una segunda etapa del análisis, tributaria de la primera, es aquella que ya pretende leer el panel mismo y acceder a los significados culturales a través de las lecturas. El panel como texto. Consiste en un ejercicio sistemático y crítico de clasificar el tipo de

imagen. Aquí hay como dijimos antes, una relación con el valor análogo de los morfemas y los fonemas; que Lévi-Strauss buscó –como en la lingüística– aquellas unidades mínimas de significado cultural. Lévi-Strauss entendió que el descubrimiento de estas unidades era una contribución de las más importantes a las Ciencias Sociales. Por eso presenta a la Lingüística haciendo una contribución, tratando de que las ciencias fueran más ciencias y menos ambiguas, menos especulativas.

La lingüística buscaba unidades mínimas de significado y luego sus relaciones posibles. Distinguir un sonido de otro, aislar un significado de otro, eso es lo importante, que descubre en Jakobson. Es importante y le importa al estructuralismo, le importa a las Ciencias Sociales y los coloca diciendo: esto es una contribución que va a hacer que las Ciencias Sociales sean más “ciencias” y sean menos “humanidades”, menos vagas.

En los análisis de los mitos, Lévi-Strauss aportó también para el estudio del Arte Rupestre y el de la interpretación de los ajueres funerarios y las formas de enterrar. Cuando habla de los “mitemas”, aquellas unidades mínimas de significado, analiza la producción simbólica reflejada en los mitos; está diciendo: aquí hay variaciones, sobre los mitemas, esas unidades mínimas recurrentes en los mitos. Pero hay estructuras universales en ese simbolismo, en esos mitos que muestran tal vez, las estructuras profundas posibles de ser analizadas por las ciencias sociales, a través de reconocer las unidades mínimas de significado y el conjunto de sus relaciones y transformaciones posibles.

Entonces el Arte Rupestre en esa segunda variante es ese intento de lectura del panel rupestre como producto de una sociedad que codificó algo allí, y que nosotros trataremos de conocer algo de esa sociedad a través de la lectura del panel. Lo primero es clasificar las imágenes, los tipos de imágenes. Todo un tema clasificatorio que, no obstante alguna lamentación, la ciencia sigue clasificando y midiendo. De modo que, hay una primera aproximación a través de los tipos de imágenes. Habrá imágenes que representen elementos naturales, es decir seres humanos, animales y plantas. Habrá otros tipos de imágenes que representan diseños geométricos, son abstracciones, es decir no son entidades que sean fácilmente identificables con el mundo sensible. Luego habrá otro tipo de imágenes que son la combinación, la asociación deliberada de estas unidades mínimas y que son las escenas en las que vemos que hay individuos y cosas que no las podemos descomponer en la suma matemática de grafismos, sino que son propiamente “escenas”, significados estructurados. Por ejemplo, cuando hay personas agarradas de la mano bailando no es la suma aritmética de personas, cuando hay personas bailando alrededor de un árbol, tampoco es la suma matemática de personas más la representación de una planta

Lo primero que se hace al aproximarse a los paneles rupestres es la identificación y la clasificación. Lo segundo es ver la redundancia, las imágenes más frecuentes y cuáles representaciones aparecen sólo raras veces. La noción de “redundancia” empieza a ser en esta metodología estructuralista del arte rupestre uno de los elementos centrales. Recapitulando, primero la clasificación de tipos, luego establecer la redundancia, y un tercer elemento el tamaño. Estos “pintores” dibujaban imágenes de medida similares y súbitamente aparece un cierto tipo de imágenes representadas por un mayor tamaño; eso también lo encuentra significativo este análisis estructural. A la clasificación de tipo, imagen, redundancia y tamaño, agregamos la disposición: ¿donde están? ¿Es que tenemos imágenes sólo representadas a la entrada de la cueva? o ¿hay imágenes que se encuentran sólo en partes oscuras y aisladas? O sea que, la disposición es un elemento que el análisis estructural encuentra significativo.

Toda esta lectura de tipos, redundancia, tamaño y disposición etc. se empieza a poner en relación con otros elementos, con una perspectiva sistemática. El análisis estructuralista aplicado en estas circunstancias busca tener un referente concreto con

el cual asociar lo que es la Etnografía de la región. Esto fue posible también porque el Brasil era un país con poblaciones indígenas, lo cual ofrecía grandes posibilidades para hacer un registro etnográfico comparativo. Se constituyó de ese modo en un referente posible para una región donde se estaban haciendo estudios de arte rupestre. Se empezaba entonces por tomar elementos de la etnografía de las tribus que allí habitaban, sobre su sistema simbólico, sobre su mitología y a buscarlos en los registros rupestres.

Los antropólogos que trabajamos con sociedades no observables hacemos mucho énfasis en la Etnoarqueología, ya que existe una complementación dialéctica entre lo arqueológico (el producto de sociedades no observadas) y otros registros como son los etnográficos; producto justamente de un reconocimiento de sociedades observadas e interrogables. Los arqueólogos, muchas veces tenemos que concentrarnos en un tema de materialidad, por prioridades disciplinarias. Pero si no reconocemos esa complementariedad dialéctica de ambos registros (para poder hablar más de las sociedades) en realidad estamos perdiendo elementos. Estaríamos renunciando a partes que son interesantísimas, y que en estos casos concretos nos permitirían ir a bucear, ir a buscar justamente esos niveles que son tan importantes, como pueden ser esas estructuras sociales.

Esa integración de la etnografía con lo arqueológico, también es un elemento que entiendo fundamental en las metodologías que se ponen a punto para hacer análisis estructural. Daremos para ello un ejemplo, donde poder ilustrar el apoyo que puede permitir un registro mitológico de un grupo en el análisis del arte rupestre. El ejemplo se basa en considerar las jerarquías que hacen las sociedades etnográficas del reino animal y de las relaciones de ese reino animal con la naturaleza. Algo que lo trabaja Philippe Descola es el conjunto de relaciones sociales que tienen los seres sociales entre ellos y con la naturaleza en general. Nosotros muchas veces hacemos “cirugías” innecesarias, yo soy arqueólogo y me interesa la paleo economía, entonces recorto de la realidad que estudio y aplico un análisis materialista, trato de ver la fuerza de producción, medios de producción, aspectos de la producción. Elementos de análisis de este tipo, son útiles en el análisis paleo económico pero mi análisis puede tener un peligro, que es el reduccionismo.

Las sociedades humanas tienen relaciones económicas –por supuesto con los elementos de la naturaleza de los cuales se apropian– pero no son únicamente de índole económica; es decir, tienen un conjunto más amplio de relaciones. No enriquezco mi universo de análisis con una visión unilateral de esas relaciones. Cuando los investigadores analizaban el arte rupestre tratando de hacer estructuralismo también tenían en consideración el registro etnográfico de los grupos actuales. Por ejemplo qué importancia tenía para un grupo el reino animal y qué consideración le daban al escarabajo o al felino, ¿tenían en cuenta al felino? El lugar que ocupa la jerarquía de los seres vivos en las sociedades etnográficas y en toda la mitología de los indios sudamericanos es muy importante. Esa jerarquía es utilizada por los grupos que usan el referente del felino, que está representado con una magnitud mayor, pero menor frecuencia. Esto permitió interpretaciones diversas que daban distinto peso relativo a la redundancia y a la magnitud. Podríamos decir que importa la recurrencia, (en el análisis estructural la recurrencia es significativa) pero está también el tema del “significado” no nos olvidemos que estamos frente a símbolos, cuyo valor como referente adquiere relevancia dentro de cada sociedad en particular. Igualmente al analizar una pintura rupestre, ayudándonos con el registro etnográfico, esa jerarquía que se está haciendo en el reino animal a través de la información etnográfica, apoya la interpretación del panel rupestre. De ese modo, los estructuralistas proponen que en el panel rupestre se ve la jerarquía del felino; que se destaca por la propia frecuencia y que cuando es

representado, lo es en una magnitud mucho mayor, cuatro o cinco veces mayor que la de los otros animales, lo que ha permitido interpretaciones con indudable sustento, aunque aquí haya presentado este asunto con cierto esquematismo. Esta aproximación ha propuesto lecturas del arte rupestre en tanto expresiones de una sociedad, en tanto sistema de comunicación y ha constituido una orientación posible, científica, de acceder a sistemas simbólicos que no son el nuestro.

El felino americano puede ser el puma, el yaguareté o el jaguar. El puma es más bien de la zona andina y el jaguar o la onza es más de la zona amazónica y está presente en todo el sistema simbólico. Asimismo, los sistemas políticos están connotados por elementos que decoran y que permiten enunciar atributos de los individuos que tienen jerarquías sociales etc.

Pero hay todavía otro nivel interesante en el cual se puede bucear y hacer un intento de aplicar el estructuralismo a las sociedades no observadas. Debo decir antes, que estoy hablando de esto aquí no por casualidad, ya que me tocó estudiar en Francia. Estoy formado en parte dentro de esa escuela antropológica que algunos declaran hoy un poco más “fría” que “tibia” y como una “vieja dama”. Escucho decir a algunos colegas que tenemos que copiar la agenda arqueológica anglo sajona y la cultura académica del “paper” y que no hay más nada. Que todo esto que les estuve contando no sirve para volver a pensar los viejos problemas del significado y la representación. Me parece que no está bien, no estoy de acuerdo.

En los años 70 Claude Lévi-Strauss le envía a Anette Laming Empeaire un trabajo de Gerardo Reichel-Dolmatoff, un antropólogo austro-colombiano sobre el arte doméstico Desana. Reichel-Dolmatoff fue un auténtico representante de la “escuela francesa” de etnografía junto a Paul Rivet en la primera mitad del siglo XX. Realizó –entre otros– un interesante estudio sobre el uso de narcóticos entre los Desana de Colombia. El consumo era realizado en un contexto ritual y luego lo aplicaban en ceremonias donde decoraban objetos.

Reichel-Dolmatoff hace un estudio comparativo de los dibujos Desana (bajo efecto del yajé) con experiencias de estudiantes de Antropología con LSD y vio que había recurrencia, recurrencia gráfica, y sugiere: ¿será que existe un nivel endocrinológico en la imagen? ¿Existe un nivel profundo que va más allá de las estructuras culturales? Creo que Lévi-Strauss estaba viendo en los trabajos de Reichel Dolmatoff un camino por el cual se podía ir, se podía avanzar, se podía hacer estructuralismo.

Entonces, yo si tuviera que jerarquizar, si tuviera que ordenar las contribuciones diría: antes que nada utilizar aquellas en las que podamos estar todos de acuerdo sobre la base de la complementariedad que tienen los diferentes registros. Podemos decir, hay un registro arqueológico y hay un registro etnográfico, que sumados, ordenados y comparados lo mejor y más exhaustivamente –como la antropología ha querido hacerlo– son herramientas, son “cubiertos” que pueden permitirnos comer alguna presa más complicada. Eso yo lo destacaría, el hecho de jerarquizar, porque veo que a veces del lado de la arqueología no se le presta atención a la etnografía. Evidentemente que cuando decimos arqueología y decimos etnografía se trata de objetos de estudio de naturaleza diferentes, está claro que son cosas diferentes, pero eso no quiere decir que no haya niveles, regiones o contextos en que nosotros, podamos encontrar utilidad en sumar.

Eso creo que es una contribución metodológica a destacar. Y esta contribución al análisis de la lectura de los paneles rupestres me parece que también es interesante así como también lo de Reichel-Dolmatoff me parece “alucinante”. En el análisis del Arte rupestre en América Latina los alumnos franceses y brasileños, intentaron aplicar ese estructuralismo tratando de ir todo lo más lejos posible.

Leroi-Gourhan había analizado en el Arte Rupestre Paleolítico representaciones en las que había escenas de animales que incluían elementos abstractos interpretados como símbolos sexuales. En aquellas escenas de caza del Magdaleniense, de bisontes, caballos, y otros animales, entre esas imágenes, cuando uno mira el detalle aparecen también dibujos geométricos. Son triángulos y aparecían también rayitas cruzadas, como grillas; entonces Leroi-Gourhan dice, a modo de hipótesis que los triángulos son representaciones sexuales femeninas, (será tal vez por una adscripción del sexo femenino al triángulo) mientras que las grillas, el grillado, son representaciones de trampas de caza y la caza es un elemento señalador de la masculinidad.

El propuso esa arriesgada hipótesis en su Historia del Arte Occidental y algunos investigadores quisieron bajar esas propuestas para buscar dualismos y codificaciones estructurales que pudiera haber en el Arte Rupestre latinoamericano; pero no se animaron, era muy arriesgado. Cualquier propuesta de interpretación transcultural de significados era arriesgada, aún teniendo en cuenta que el Arte Rupestre de Piauí en Brasil es riquísimo en representaciones sexuales. Hay muchísimas representaciones sexuales asociadas a diseños geométricos, a series enteras con las que podrían haber ido a fondo en ese tipo de lectura estructuralista. Aplicando la redundancia, la clasificación de tipos o la localización topográfica podían legítimamente haberse parado en la interpretación. Pero dijeron no, por ahora dejemos, entonces se quedaron con el tema de la representación del reino animal, la lectura de lo social en los paneles un poco como les venía diciendo. Vayan estas historias a modo de ejemplo acerca de la compleja integración de la etnografía con lo arqueológico.

Pero hay todavía algunas ideas fuerza más de Levi-Strauss que han tenido un impacto muy fuerte en la arqueología,

Lévi-Strauss tiene un trabajo sumamente interesante por su propio valor y por la circunstancia y oportunidad en que lo escribe, se lo piden por encargo; ese trabajo es “Raza e historia” (1952) y seguramente que lo habrán leído. Se lo encomendó UNESCO, un tiempo después de la segunda guerra mundial con todo el tema del nazismo y la descolonización que se veía venir. La cuestión planteada era: “A ver qué dice un gran teórico del estudio de la diversidad cultural, un antropólogo como Lévi-Strauss, ¿qué podría escribir sobre raza e historia?” UNESCO lo presenta como un elemento para sensibilizar a la gente frente al tratamiento de la diversidad humana hecho por el nazismo. Debía ser un documento educador que contribuyera a la reflexión. Entonces él escribe ese texto interesantísimo. Hay una distinción muy importante que busca hacer y es entre la naturaleza de los estudios históricos –lo que hace la historia– y lo que hace la etnografía, con un sentido antropológico.

En sentido amplio la Historia siempre es un registro consciente de las sociedades y es un elemento que nos puede permitir acceder a las mismas; es por naturaleza un documento deliberado. Los primeros documentos escritos de la Historia de la humanidad son inventarios de productos en los almacenes del rey, los segundos son genealogías de los reyes para saber cómo es la sucesión política. Entonces, la historia sólo escribe aquello sobre lo que quiere escribir; y hay cosas sobre las que no escribe. Entonces hay que reconocer que la Historia es un registro consciente y deliberado de hechos. Por eso cuando uno se aproxima a comprender una sociedad a través de un documento escrito, no puede perder nunca de vista ese propósito de la Historia.

Nosotros tenemos esto presente en América Latina cuando hacemos etnohistoria nos enfrentamos a documentos; y más en el Uruguay que “vamos con lupa” tratando de reconstruir la Etnografía uruguaya porque no tenemos ni indios vivos, ni interrogables. En los Ss XVII y XVIII vemos el documento de un cura, en el que relata, apenas en dos líneas, aquello que le interesa diciendo: “no tienen un sentido de un dios máximo

¿cómo vamos a hacer entonces para catequizarlos?” Esa es la preocupación del cura, entonces relata un documento directo y explícito. Luego viene el militar que diría algo así como: “estos indios se mueven como locos, se esconden en los bañados, cuando nos vamos a dormir nos lanzan flechas. Tenemos que hacer las fortalezas en tal lado”. El documento histórico sigue siendo consciente y deliberado. Más tarde el comerciante dice “estos indios tiene unas plumas de ñandú bárbaras, les estamos dando tabaco, les estamos dando aguardiente por quinientos kilos de plumas”. Entonces aquí Lévi-Strauss podría terciar diciendo que es la Etnografía la que nos permite ir al inconciente, al registro inconsciente.

Entonces, si ponemos de un lado la Historia como registro consciente y la Etnografía como registro inconsciente vamos a ver, me parece, una idea muy interesante. Rápidamente vino un arqueólogo y dijo “esto me va a servir”. Entonces los arqueólogos lo aplican a la arqueología, es decir al registro inconsciente, a lo que quedó de la gente que vivió en un sitio. Vale decir, donde dormía y se cobijaba, donde procesaba las presas o los elementos de la economía, donde cocinaban, donde lo repartían y comían, donde tenían sus ritos. Entonces los arqueólogos hacemos muchos análisis de los espacios para tratar de conocer actividades y a través de las actividades interpretamos los espacios, al menos para darle tercera dimensión a esas sociedades que están “planchadas” en el pasado.

Es verdad que la visión del arqueólogo es a través de esa reconstrucción de objetos fríos que no se pueden interrogar, de ese análisis espacial, de ese trabajo cuidadoso de encontrar infinitas asociaciones para poder inferir de ellas las actividades primarias y luego otras, también ha sido una manera de acceder al registro inconciente, esto ha sido una contribución.

54

Una arqueóloga brasilera –Tania Andrade– muy sutilmente, dijo que esto se aplica más a la Arqueología histórica. Claro, porque en la Arqueología histórica se encuentran hasta los frascos de los productos de los que se está hablando hoy día, (por ejemplo el Profesor Barrán) que hablan de la sensibilidad del siglo XVIII y XIX; evidentemente que cuanto más rica es una cultura material más filigrana interpretativa se puede hacer.

Pero el concepto de que la Arqueología parte de la reconstrucción cuidadosa de cosas que parecen que no hablaran, de cosas frías que no se podrían interrogar, para acceder a un nivel inconciente de las sociedades, el hecho de aceptar el desafío de hacer arqueología de esa manera, me parece una idea loable, me parece una contribución útil.

Hablemos de las limitaciones del estructuralismo en América Latina. Recién les mostraba cómo fue un escenario propicio para ciertos desarrollos estructuralistas, de la misma manera que ha sido uno de los escenarios donde se han marcado ciertas limitaciones a ese tipo de perspectiva. Nosotros somos un continente muy politizado y la Academia latinoamericana es una Academia politizada, ¿por qué? porque nosotros somos consumistas de producción de teoría. Y cuando hay producción de teoría si es en español estás muerto, no tiene impacto en la ecumene académica. Lo que está escrito en español no lo leen en el Norte. Por diferentes razones, porque también nosotros mismos somos objetos de estudio como latinoamericanos, queremos saber si la teoría de la gravedad funciona, en Latinoamérica igual que en el norte. Tenemos preocupaciones tercermundistas de ese tipo. También nos preguntamos y nos interesa saber si la ciencia concebida para esos mundos centrales contempla la dimensión y la escala de nuestros propios objetos de estudio, y ¿qué somos nosotros como productores de ciencia y como consumidores de ciencia?

La academia latinoamericana es muy crítica, y chocó con Lévi-Strauss y vino entonces la censura política que es una de las limitaciones también. Dicen entonces: este señor Lévi-Strauss concentrado en la estructura es un conservador. A nosotros –lati-

noamericanos— lo que nos interesa es el cambio, porque nosotros no nos identificamos con lo que somos, estamos queriendo salir corriendo de lo que fuimos y queremos ver un futuro venturoso. Pero si este análisis de estructura nos reenvía siempre sobre ese esqueleto conservador, en realidad no nos ayuda a liberarnos y a descolonizarnos. Hay que decirlo, es verdad que una limitación al desarrollo de la academia Latinoamericana fue el hecho de estigmatizar como conservador al estructuralismo, a pesar de que Lévi-Strauss siempre dijo, “mis grandes enseñanzas las tengo del marxismo” y mi trabajo comienza donde el de Marx se ha detenido.

¿Qué pasa con la ebullición y la transformación social? ¿Qué dice el estructuralismo? Valga entonces para mitigar la mancha conservadora, ese reconocimiento, cuando el Profesor se golpea el pecho y dice no, yo soy formado en el marxismo, yo no podría pensar el estructuralismo si no fuese con la formación marxista, yo no podría pensar que hay una superestructura y una infraestructura y que hay una relación entre ellas, que tengo presente, yo no estoy en contra del marxismo, dijo siempre Lévi-Strauss.

Pero digamos algo más a favor de esas cosas que él dice, defendiéndose, no quiere que lo acusen de conservador. En su ayuda recordemos la existencia de una escuela llamada marxista — estructural muy bien representada por el antropólogo Maurice Godelier. Es un investigador actualizado del que nadie puede decir que es un conservador; él hace el análisis marxista pero sin renunciar al estructuralismo. Ahí tenemos una cuestión ecléctica entre el marxismo y el estructuralismo. Godelier se acaba de jubilar y ha publicado un libro donde sigue manteniendo que la mejor combinación que hay es la de marxismo con estructuralismo, al menos para los análisis económicos y paleo económicos. Por ejemplo dice Godelier que nuestra preocupación central puede ser reconstruir los modos de producción, que es en realidad una cuestión privilegiada de quién se considera materialista, estudiar y definir los modos de producción. Pero el estructuralismo lleva mucho más para poder identificar y enunciar un modo de producción; un modo de producción no es únicamente las materias primas, los medios de producción, los productos, el intercambio. La teoría del valor no se define en el sentido estrecho, es antes que nada una dimensión simbólica. Un modo de producción se instala y se auto reproduce como tal porque hay un nivel de producción superestructural un sistema simbólico que lo instala, como producción superestructural. Pone para ilustrar, el ejemplo de la economía del Egipto faraónico y dice: no se olviden que cuando las inundaciones subían y bajaban y dejaban el limo que era la época de mayor fertilidad en la tierra del antiguo Egipto y se ponía en funcionamiento toda esa sociedad de clases, no se olviden que pasaba el faraón y desfilaba por todo el Nilo en su barca inaugurando el ciclo de trabajo. El sistema simbólico le es fundamental al modo de producción para instalarlo, para auto justificarlo. Un modo de producción precisa un sistema simbólico que le de justificación, sea un modo de producción clasista explotador como puede ser uno libertario, como ustedes quieran. Me parecía interesante eso porque no hay que pensar que había una relación de exclusión entre una estrategia de investigación que profundiza lo simbólico y una que visualice más una interpretación materialista de la sociedad.

Para concluir esta conversación con ustedes, nada mejor que convidarlos a leer a Godelier, me parece que Godelier es justamente una prueba, es como alguien que resistió.

Otra cosa que no quisiera dejar de mencionar es el criticismo; nosotros no somos productores de teoría, ni América Latina ni el Tercer mundo. Somos más bien consumidores, entonces a veces como buenos dependientes queremos “clonar” teorías de suceso. Vemos a veces que la Arqueología latinoamericana quiere imitar a la Arqueología norteamericana y por otro lado tenemos que reconocer alguna virtud del Tercer Mundo y de ser latinoamericanos. Es que como no estamos vinculados a los centros de producción teórica, no tenemos qué hacer con las teorías de ídolos y aplicaciones al

pie de la letra de tal o cual escuela. Pero como somos un poquito “desprolijos” los latinoamericanos, tenemos esa gran coartada del eclecticismo y ese poder tomar de ciertos cuerpos teóricos cosas que nos son de utilidad y otras dejarlas. El no tener que hacernos cargo de desarrollos teóricos, que a veces lo fueron en función de un objeto de estudio remoto, nos puede hacer sentir que no tenemos que responsabilizarnos. Podría ser una virtud del eclecticismo, pero también ha sido y es aún, un estigma. En la academia se corrige con mucha rigurosidad toda la sección de teoría y se vigila el manejo que se hace del eclecticismo. Hay requisitos muy estrictos, se debe ser ordenado, tiene que estar todo muy bien articulado, es una virtud ser ecléctico. Vale decir, poder tomar de cada canasta lo que uno precisa y que además salga algo que valga la pena, algo que sea bueno, que sea útil, que permita hacer avanzar la disciplina y alcanzar los objetivos que se propone. En ese sentido, creo que Godelier muestra que el estructuralismo es muy fecundo si se lo combina con otras corrientes teóricas, que a priori uno diría que son excluyentes. Para nosotros latinoamericanos, que no tenemos que guardar ningún templo, no tenemos que cuidar ninguna llama sagrada, con más libertad todavía, podemos tomar cosas que nos parezcan que son de utilidad y no quedarnos chupando el mate del estigma, de que es conservador el estructuralismo.

56

Sí, me estaba olvidando de algo, me estaba olvidando de otro impacto del estructuralismo también en la Arqueología. Habrán visto ustedes que los arqueólogos son muy quisquillosos, están siempre arrodillados excavando, y parece que nadie tendría esa paciencia, a todo el mundo le dan ganas de hacer movimientos de tierra más rápidos y no perder tiempo. Las técnicas de excavación que se usan generalmente en Arqueología estuvieron desarrolladas en los años cincuenta y sesenta también en gran parte por Leroi-Gourhan, aquel etnógrafo y prehistoriador que sintió que su trabajo precisaba teoría. Puso a punto una técnica de excavación que se llama “paleo etnográfica”. Vean que la expresión es una contradicción ya que no existe lo paleo etnográfico; pero es una palabra a través de la cual él expresaba las virtudes o más bien los deseos de objetividad que requería a sus técnicas de excavación. Diría Leroi-Gourhan, vamos a excavar dejando todas las cosas en su lugar, para cuando vengan los arqueólogos del futuro y saquen todas las cenizas del volcán (podría ser el volcán chileno, que expandió cenizas hacia el norte), puedan ver esta escena, que estaba acá una mesa que preside el auditorio, que estaba el Licenciado Nadal, que junto a él estaba un servidor y que había seguramente un homenaje, nos verían acá a todos sentados.

Empezarían con eso del análisis escenográfico: ¿cómo estaba dispuesto el auditorio, la mesa?, etc. Todo ello a condición de excavar bien y dejar a todos sentaditos donde estaban, porque lo que busca esa técnica de excavación es tratar de exhumar este espacio en el que vivió la gente, tal cual fue abandonado. De ese modo, poder tener del trabajo arqueológico casi la visión que el etnógrafo puede tener cuando se aproxima a una sociedad etnográfica. Esta sería la ambiciosa pretensión del arqueólogo, su pequeña Pompeya. Pero no en vano la técnica arqueológica es lo que más ocupación le ha dado a la profesión.

Esa técnica así es la que permite el trabajo fino, el poder mandarle a los jueces algunas pruebas seguras y etc., etc.; ese producto tan valioso surge de ahí. ¿Por qué? ¿Qué impacto tuvo cuando se puso a punto esta técnica de excavación? Se estaban estudiando los hábitats Magdalenienses, los campamentos dentro de las cuevas de aquellos mismos grupos que pintaban los paneles de que hablábamos hoy. Se entendía que el hábitat de las sociedades prehistóricas que estaba adentro de esas cuevas, era la unidad mínima de significado, el átomo de la sociedad prehistórica.

Aquí volvemos al tópico de la unidad mínima de significado, ahí estaba representada la sociedad con el grupo reducido de la banda de cazadores en el estado más prístino.

Ahí también la Arqueología recibió, de manera indirecta creo, el impacto de buscar unidades de significado que permitieran a través de reconocer relaciones entre órdenes y estructuras, poder plantear interrogantes que requirieran los conocimientos del objeto de estudio, que para cada periodo y para cada región, cada uno demanda algo diferente. El estereotipo del cazador-recolector, el charrúa/minúan y el prototipo del “constructor de cerritos”, han sido también pretextos locales para un ejercicio de estilo.

Esto es lo que tenía para decir, gracias.

## Referencias Bibliográficas

- Cleziou, S.; Coudarte, A.; Demoule, J.P. and Shnap, A. 1991. “The use of theory in French Archaeology”, in *Archaeology Theory in Europe*, Hodder, (ed.) pp. 91-128. Rotledge, London.
- Laming Empeaire, A. “Découvertes de peintures rupestres dans les hautes plateau du Paraná”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol.45:165-178. Paris.
- Leroi Gourham, A. 1950. *Les fouilles préhistoriques*. Piccard, Paris.  
1965. *Preshistoire de l'art Occidental*. Mazenod, Paris.  
1965. *Tristes Tropiques*. Unión Générale, Paris.  
1971. *L'homme et la matière*. Albin Michelle, Paris.
- Lévi-Strauss, C. 1949. “Histoire et Ethnologie”, in *Revue de Metaphysique*, No.54.363-391, Paris.  
1964. *El Pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura, Mexico.  
1971. *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
- López Mazz, J. 1999. “French Influence in Uruguay and Brazil Archaeology”, in *Archaeology in Latin America* (Politis y Alberdi, eds.) pp.38-58. Rotledge, London.
- Monzón, S. 1980. “Les rapports entre les signes et les representations anthroporphes dns les peintures rupestres du Brésil”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol.46. 125-140. Paris.
- Prous, A. 1980. “Les peintures du grand abri de Santana do Riacho (MG)”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol.67.163-180. Paris.
- Guidon, N. 1976. “Definição e delimitação do estilo Varzea Grande (ensaio)”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol.65.391-407. Paris.



# Lévi-Strauss: gran persona y fértil teórico

6 de mayo 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

*Rafael Bayce*

Buenas noches, gracias por invitarme a participar en estas Jornadas de Homenaje a la Obra de Claude Lévi-Strauss. En realidad yo tenía muchas ganas de hacerle un homenaje, estaba por proponerlo en la Facultad de Ciencias Sociales, a riesgo de que me consideraran hereje y sacrílego, (hacer un homenaje a un científico que no está, supuestamente, dentro de las disciplinas comprendidas en nuestra Facultad de Ciencias Sociales). De manera que me da mucha satisfacción el estar acá y homenajear a Lévi-Strauss, (quien está por cumplir cien años).

59

Se trata de un autor con quien tengo una deuda muy grande. Y creo que la sociología tiene una deuda muy grande con él, o debería tenerla; y me gustaría hablar un poco de esa deuda, tratando de iluminar alguna de esas cosas que influyeron mucho en mí después de leer a Lévi-Strauss.

Considero que la antropología debería tener un lugar en la formación en Ciencias Sociales, en Sociología; una importancia mucho mayor de la que tiene, que es nada más que una disciplina optativa por el final de la carrera. En realidad las Ciencias Sociales tendrían que ser mucho más complementarias entre sí.

Por estos defectos curriculares, desgraciadamente, muchos autores quedan en la oscuridad, también por cuestiones de feudalismo académico. A mí no me gusta nada el feudalismo y en general en mi formación individual he tratado de salteármelo lo más posible.

No voy a hacer una exposición concreta sobre la obra de Lévi-Strauss, que sería imposible en media hora; tampoco creo que sea la persona más indicada para hacerlo; muchas personas seguramente son más indicadas en el ramo de la Antropología. Lo único que quiero hacer es un homenaje en sus cien años, a través del tratamiento de algunos puntos que me han parecido tremendamente importantes como formación personal, como complementación de otros insumos científicos que he tenido. Y no voy a hacer mucho más que eso.

En primer lugar, quiero expresar que Lévi-Strauss fue una persona que representa una especie de ideal de vida para un científico social. Un ser inteligentísimo, formadísimo, investigador, un investigador y pensador, aunque haya investigadores eruditos que no piensan y pensadores que no investigan; Lévi-Strauss era las dos cosas. Tenía, tiene, además, una formación monumental sobre lo que otros habían hecho en los mismos temas; era un etnógrafo, es una biblioteca viviente.

Hay libros suyos que son ejemplares, en cuanto a la reflexión simultánea con la investigación, a la erudición etnográfica, por ejemplo Lo crudo y lo cocido. En ese libro uno encuentra una avalancha de ideas en cada página; y yo tengo una gran admiración por esa capacidad. Admiración por sus contribuciones teóricas a las ciencias sociales, al conocimiento de lo social. También le tengo un gran respeto como persona. Era, es por suerte, una gran persona y no todos los científicos sociales son grandes tipos. Lévi-Strauss, cuando tomó la cátedra de antropología social en el Colegio de Francia, cátedra inaugurada en el '58 y que tomó Lévi-Strauss en 1960, dio una Conferencia Inaugural a la cual se refiere en la Introducción a la Antropología Estructural; allí le hace un gran elogio a los cinco grandes pioneros de la antropología social que él considera que son: Ferdinand de Saussure, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski y Franz Boas. Son los cinco nombres que evoca reiteradamente en esa Introducción; pero el último párrafo me parece memorable (he conocido algunos antropólogos que tienen este talante tan envidiable para con sus objetos de estudio, por ejemplo Darcy Ribeiro, con quien tuve una relación muy cercana por motivos coyunturales). Lévi-Strauss dice entonces, al final de su exposición: “tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comenzar esta Lección, que mis últimas palabras sean para los “salvajes” cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones; hombres y mujeres que, en el momento en que hablo, a miles de kilómetros de acá, en alguna sabana devorada por los incendios de la maleza o en una jungla brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una pobre pitanza y evocar juntos a sus dioses. Estos simples habitantes del trópico, y los semejantes del resto del mundo, que me han enseñado su saber, donde se encierra sin embargo lo esencial de los conocimientos que vosotros me habéis encargado transmitir a otros –“vosotros” son la audiencia a la que se dirigía como catedrático de Antropología social del Colegio de Francia–, condenados bien pronto, por desgracia, a la extinción bajo el golpe de las enfermedades y los modos de vida, para ellos todavía más horribles, que nosotros les hemos llevado y con quienes he contraído una deuda de la cual no me sentiría liberado aún cuando, en el lugar que me habéis colocado, pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les debo, mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser entre vosotros: un discípulo y un testigo”.

60

Eso lo dice un gran tipo, no sólo un gran científico; además era una persona muy leal en las polémicas. Hay una famosa que tiene Lévi-Strauss con Vladimir Propp, quien interpreta mal las críticas que le hizo Lévi-Strauss y le contesta muy duramente. Lévi-Strauss le dice “Luego de leer la historia que le dediqué en 1960 a la obra profética de Propp, tendría que haberlo entendido como lo que pretendía ser: un acto de agradecimiento hacia un gran descubrimiento que precedió en un cuarto de siglo a los intentos de otras personas y míos en la misma dirección. Por eso he visto con sorpresa y amargura que el estudioso ruso, cuya merecida celebridad pensaba haber contribuido modestamente a granjearle, vea en mi gesto algo muy diferente”, etcétera. Y no obstante termina, “cualquiera que sea la conclusión que saquen de esta confrontación los lectores mejor informados sobre la obra de Propp, conservará ante sus ojos y los míos el mérito imperecedero de haber sido la primera”. También sólo un gran tipo termina

una discusión del tono a la que la llevó Propp, y no él, con esa frase. Que además es un epílogo que él pone, que nadie pide.

Entonces me parece que Lévi-Strauss fue un gran ser humano además de un gran intelectual, y que merece un reconocimiento en los dos sentidos; en mi reconocimiento no quería que estuvieran ausentes esos dos aspectos, dentro de otros más que se podrían revisar.

Personalmente, he asumido la influencia de Lévi-Strauss en varios puntos, que voy a mencionar muy rápidamente. Quizás uno de los puntos que me marcó mucho, lo que Lévi-Strauss aportó en ese sentido, es su visión sobre la universalidad de la naturaleza, por detrás de la apariencia de diversidad. Su pensamiento contribuyó mucho, no sólo por la noción de estructura, que también fue un paso adelante, —o por lo menos un paso alternativo importante en la historia de las nociones teóricas de estructura—, sino también una contribución enorme a que pueda ser actual la lectura que se haga de las cosas que descubrió e interpretó en sus obras. Si uno puede hacer una lectura actualizada, aplicando hoy los temas que Lévi-Strauss estudió a partir de determinadas culturas llamadas antes primitivas, es porque él quería leer una cierta universalidad. Y consiguió a través del tiempo ir construyendo la universalidad de determinado tipo de pensamiento del cual deja afuera al pensamiento salvaje en cuanto tal; pero encuentra en el pensamiento salvaje muchas claves para determinar lo que es humano. Este asunto podría ser actualmente discutible, muchos dirían que Lévi-Strauss aspira a una homogeneidad universal mientras que lo fundamental es la diversidad, que el pensamiento no puede ser reducido a una homogeneidad artificial, todas esas interpretaciones pueden ser hoy discutibles. Pero fue muy importante lo que hizo para trabajar a través de la diversidad, lo que hizo para combatir la idea de que no había un pensamiento salvaje como sinónimo de primitivo, atrasado o cualitativamente diferente en su lógica. Enfrentó las famosas afirmaciones de su rival Lévy Bruhl y también todas las lecturas posteriores que hizo en el mismo sentido en otra cantidad de puntos. Por ejemplo la crítica que le dedicó Sartre en su *Crítica de la Razón Dialéctica*, cuando le dice que es un mitólogo moderno al generar el mito del pensamiento salvaje, que el pensamiento salvaje es un nuevo mito de la sociedad actual, que es un *neomito*, diría yo. Ahí hay una labor muy importante junto con pensamientos que formuló Spencer un siglo antes que él y algunas cosas que dijo Durkheim que son realmente los padres de esa idea. De esa idea muy fuerte en los autores clásicos, que aspiran a ver lo que de universal puede haber, que contribuyen a una actualidad que debe mantenerse, a pesar de que crecientemente la literatura académica — y sobre todo de los países que tienen una gran masificación estudiantil, y que tienen una gran producción de traducción inmediata — cae en un esnobismo bibliográfico terrible por el cual no se ve como posible o que sea citable en una bibliografía nada que sea anterior a 1995, porque parece que es una producción o un pensamiento inferior. Y esto es un verdadero error. La academia en Brasil sufre mucho ese error. Nosotros tenemos que evitar caer en eso, no para caer en la sola contemplación de los clásicos, pero sí tener la suficiente lectura como para darse cuenta de las cosas que ya fueron dichas antes, de las cosas que estaban en fermento antes, y de cuáles son las ideas realmente nuevas que hay, para no inventar la pólvora de nuevo, algo que se hace a menudo. Por el contrario, no tenemos que olvidar a los inventores de la pólvora, ni tampoco atribuirles la invención a personas que la utilizaron más recientemente.

A mí me parece muy importante una trilogía conceptual de Lévi-Strauss. Una distinción que hace Lévi-Strauss entre sistemas concebidos, sistemas actuados y sistemas vividos, hablando de los mitos como sistemas concebidos, de los ritos como sistemas actuados y de los tótem como sistemas vividos, como formas heredadas de clasificación. Me parece una extraordinaria clasificación, no primitiva, me parece extremadamente

iluminador darse cuenta y conceptualizar que los mitos son concebidos, pero que lo propio de los ritos es ser actuados, y que lo propio de lo totémico es ser simplemente vivido como formas de clasificación primitivas heredadas. Me parece que el punto es extraordinario y es importante que uno haga el ejercicio de aplicar a las realidades actuales que uno vive aquello que tiene de mítico, aquello que tiene de ritual, aquello que tiene de totémico y pensarlo como manera de concebir, vivir y actuar; esto me parece absolutamente importante. También me parecen categorías extraordinariamente relevantes, a pesar de que hay otros aportes alternativos o convergentes en ese sentido, la clasificación de Lévi-Strauss sobre las sociedades frías y las sociedades calientes. Me parece importantísima para el mundo moderno; creo que es conocido pero vale la pena recordar que las sociedades frías son las sociedades que organizan sistemas de clasificación y de concepción con los cuales se resisten al pasaje del tiempo, tratan de contener, de exorcizar el transcurrir del tiempo a partir de determinados conceptos y determinados rituales que están destinados a preservar la estructura y el orden que la comunidad se ha dado más allá de los cambios que el tiempo impone. Por eso dice Lévi-Strauss, en un momento, que la historia es rival del sistema de clasificación, que la historia y el sistema de clasificación no se llevan bien pero dice Lévi-Strauss que a partir del neolítico aparecen sociedades calientes o sea sociedades que integran la historia a su dinamismo y que se conciben a partir de la historia, que se conciben como historia en movimiento; quizás la modernidad sea el prototipo de este tipo de sociedad caliente. Ahora, más allá de la clasificación en sociedades frías y sociedades calientes, lo que es importante, me parece, es integrar a la reflexión actual lo que tiene cada sociedad de “frío” y lo que tiene cada sociedad de “caliente”, más allá de clasificarlas como tales, lo que sería una aplicación escolar y arcaica o mecánica. Yo creo, por ejemplo, que la sociedad uruguaya es una sociedad muy fría, a pesar de que es bastante posterior al neolítico; es una sociedad muy fría en ese sentido porque tiene innumerables rituales y conceptos destinados a exorcizar el pasaje del tiempo, y si no exorciza el pasaje del tiempo lo convierte en cíclico, lo que es otra manera de exorcizarlo o una de las maneras principales.

Recuerdo que hice en una ocasión un análisis de las murgas (del Carnaval) en base a este concepto, ya que las murgas reflejan un tiempo cíclico que es arcaico y que es frío, las murgas se despiden hasta el año siguiente, al año siguiente vuelven, se despiden para volver, vuelven mencionando lo anterior, respetan una tradición, respetan un esquema coreográfico que es *presentación, cuplé y retirada*, respetan la alternancia de letras con música, se respetan una cantidad de exigencias rituales. En otras manifestaciones el tiempo uruguayo es también absolutamente cíclico, a partir de la tradición, se mira hacia atrás creyendo que la identidad está en el pasado, en la búsqueda de una identidad de tipo esencialista. Diferente sería la dinámica que incluye en la identidad un proyecto y no sólo un pasado mítico a reproducir ritualmente. Esto me parece extremadamente importante, muchas ideas convergentes, que ayudan a conceptualizar muchos movimientos de la sociedad moderna sobre la base de lo “frío” y lo “caliente” y la oposición relativa de las concepciones y de los rituales sobre la base de lo “frío” y lo “caliente”. Hay que ver que también Marshall McLuhan recoge eso cuando habla de los medios de comunicación, de los fríos y los calientes; los calientes, que tienen una interacción creativa con la audiencia, y los fríos los que no la tienen.

La clasificación de Margaret Mead de sociedades pre-figurativas, co-figurativas y post-figurativas tiene mucho que ver con lo frío y lo caliente, también los caracteres sociales analizados por David Riesman –tradicional, dirigido desde adentro, y dirigido por otros-; también todas las reflexiones de Ralph Linton sobre el nativismo y la aparición de los revivalismos; y de los perpetualismos mágicos y racionales que surgen cuando las

sociedades sienten amenazadas sus identidades o temen ser invadidas, y rescatan todo lo que tienen de frío, lo cual es reconocible en el Uruguay. Las categorías de Linton me han servido para el Uruguay como pocas, hablan de perpetuismo y revivalismo; y tienen comunales con la dicotomía de nuestro homenajeado.

Me parece notable cómo Lévi-Strauss dice que la historia mítica soluciona las contradicciones, el origen, la continuidad, y la diacronía y sincronía, a partir de tres tipos de rituales que tienen utilidad para distintos objetos. Los ritos de control, que son ritos sincrónicos, tienen que ver con la sincronía o con la vida presente que sirve para controlar el aquí y ahora; los ritos históricos, que son ritos que traen el pasado al presente, son ritos que revierten el tiempo, o sea que reviven a los héroes hoy; y los ritos de duelo, que son ritos de tiempo no reversible, ritos de muerte que se dirigen del pasado al presente y que tienen que ver con el manejo de la diacronía. Entonces, el manejo de la diacronía a través de los ritos históricos, de los ritos de duelo, el manejo de la sincronía a través de los ritos de control, y la manera como se manejan la diacronía y la sincronía, la periodicidad y la aperiodicidad, y el tiempo reversible y el tiempo irreversible, todo el conjunto me parece iluminador de los rituales sociales que se producen hoy en las sociedades. Nosotros podemos hacer un estudio sobre el día del patrimonio, sobre el uso del espacio público, qué consideramos patrimonio, cuáles son los rituales que rodean el día del patrimonio. Es un ejercicio que puede ser aplicado de una manera muy fructífera y fértil a cualquier situación actual; además de que significa un hallazgo teórico la propia construcción conceptual en base a la cual analiza esas características en las sociedades arcaicas y que puede ser trasladada perfectamente a nuestras sociedades hoy. A mí me resultó extremadamente iluminadora la analogía que hace entre los *churingas* (objetos “para recordar”, de sociedades australianas) y los archivos, especialmente los títulos de propiedad; que es fantástica porque si uno ha pasado alguna vez por una ceremonia notarial de venta o compra de algo y ve cómo toman los títulos de propiedad los escribanos, los puede ver como *churingas* modernos, sin la menor duda.

Ahora, cuántas cosas de esas más existen hoy, cuántos *churingas* avergonzados de tales o ignorantes de lo que son tenemos en nuestra cotidianidad; qué pasa cuando una persona sale corriendo, sale corriendo loca de la vida porque consiguió la firma de un jugador de fútbol famoso. O cuando se remata, como no hace mucho, en 10.000 dólares el calzoncillo sucio de John Lennon; vale mucho más sucio, claro, sí es que es un *churinga* real. Algo más que me impactó mucho de Lévi-Strauss es que defendía la utilidad social de la historia mítica, sosteniendo que no era necesario que tuviera nada que ver con la verosimilitud fáctica de la historia. Eso me impresionó mucho, me impresionó sobre la función que juega la historia mítica, que no juega una función de generación de verdad, ni de emulación de verdad, sino que juega otro rol: lo único que tiene que tener el mito, la historia mítica, es una apariencia narrativa fáctica, narrar hechos, y esos hechos deben tener potencialidad de generación de múltiples emociones. Si tiene esos dos requisitos, tanto da que sea fácticamente exacto o que no tenga verosimilitud fáctica. Siempre me pareció interesante esta observación, siempre hablo sobre esto con mis alumnos. Así como me sigue impresionado mucho E. Durkheim en Las formas elementales de la vida religiosa, me impresiona Lévi-Strauss en su reflexión sobre la historia mítica y sus funcionalidades sociales, si podemos decirlo así. De cómo se construyen las historias de las leyendas patrias.

Hay un libro fantástico de Hobsbawm sobre La invención de la tradición, donde narra la invención de la tradición, y cuáles son las cosas que tienen las cualidades como para constituir tradiciones y para quién, y qué hechos tienen potencialidad de constituir tradición. Yo siempre hago una mención que es relativamente amena, del disparatario que constituye la historia patria (nacional), lo que nos creemos; pero, al mismo tiempo,

ese disparatario tiene una lógica profunda que hay que saber leer y que trasciende el disparate, porque si nosotros hacemos el ejercicio, que puede resultar muy divertido, de acompañar el disparate total que nos creemos que es nuestra historia, porque probablemente todas las historias patrias sean un disparate descomunal. Entonces el disparate descomunal no importa tanto, porque en el momento de la construcción de una épica identitaria la selección de los hechos que van a constituir una tradición que pueda constituirse como tal, tiene que ser hecha de una manera que sea totalmente desmesurada para que sea creíble con la emoción y la función para la cual fue construida; y en definitiva yo no sé si le importa mucho a la gente la verosimilitud histórica o no.

Hay una paginita con la que cierra un capítulo Lévi-Strauss diciendo que a la gente que visita la casa de Van Gogh generalmente no le importa si ésa era la cama de Van Gogh, pero que tiene que haber una cama de la que se diga que fue la cama de Van Gogh porque es lo que quieren ver, haya sido o no la cama de Van Gogh; la cama tiene que estar en el cuarto, sino no es un cuarto verosímil. Entonces es más importante que esté la cama aunque no sea la cama de Van Gogh a que no esté, porque si no está la cama de Van Gogh, no es creíble como cuarto de Van Gogh.

Volviendo a la construcción del relato histórico, nosotros celebramos en conjunto fechas de independencia de las Provincias Unidas como es el 25 de Agosto, que no es fecha de independencia nacional sino de independencia del Brasil y de anexión a las Provincias Unidas; está dicho literalmente en el documento. Convengamos en que tomar como fecha de la Independencia una fecha de anexión a las Provincias Unidas es un disparate. Otra fecha famosa es el 18 de julio de 1830, la primera Constitución, no es la independencia, que no es tampoco la independencia, obviamente, que podría ser un símbolo jurídico institucional de independencia. Pero resulta que el héroe nacional es Artigas; y la constitución de 1830 fue hecha por todos los enemigos jurados de Artigas, los que lo echaron del país, los que liquidaron todos sus conceptos, las instrucciones del año 13, el Reglamento de tierras, las medidas de su Gobierno Provisorio, los que aniquilaron a Artigas. Quienes lo obligaron a irse fueron los Constituyentes del año 1830. Entonces, no se puede festejar a un héroe patrio el 19 de junio y celebrar al mismo tiempo el 18 de julio del 30. No se debería, y mucho menos porque se le invitó a firmar la constitución del 30 y se negó. Después lo enterraron en la Plaza Independencia, la independencia que nunca quiso, lo que se negó a firmar, que no quiso venir a celebrar, la independencia generada por sus detractores y sus enemigos. Y lo entierran ahí, al comienzo de la calle 18 de Julio, calle que termina del otro lado en el Obelisco, monumento a los Constituyentes que fueron sus enemigos históricos.

Es extraordinaria la saña con que se definen estos sitios históricos, porque la verdad histórica, si buscamos alguna, está en el comienzo de la avenida 18 de julio. La fecha de nuestra independencia. Ahora, ¿cuál es la fecha históricamente verosímil de nuestra independencia? La Convención Preliminar de Paz de 1828. No cabe la menor duda; en esa fecha hay un documento que dice que la Banda Oriental es independiente del Brasil, de las Provincias Unidas y de cualquier otra nación de la tierra, y los firmantes se comprometen a garantizar su independencia como nación; ahí nace la Independencia. Ahora, ese nacimiento es muy poco épico como para fundar una identidad nacional, porque nace en Río de Janeiro, decretado por los representantes del rey de Inglaterra, las Provincias Unidas y el Brasil, con ausencia de Uruguay, y el documento está redactado en portugués. Entonces la selección de la batalla de Las Piedras, batalla en la que Artigas derrotó a un montón de marineros españoles (recién desembarcados, probablemente borrachos) dirigidos por otro marinero, ese sí es un hecho que puede ser construido como épico y fundante. Hay otros hechos que pueden ser épicos: el 25 de agosto, el 18 de julio, son hechos que pueden ser épicos, el desembarco en la playa

de la Agraciada de los 33 Orientales (que no eran 33 ni desembarcaron en la playa Agraciada). Desembarcaron en un saladero del que eran dueños Lavallega, Trapani y otros, entre los cuales estaba el embajador inglés, autor de la Convención Preliminar de Paz de la que hablamos. Entonces los hechos no son épicos, pero sí son más o menos susceptibles de una lectura épica, y no hay manera de hacer una lectura épica de la Convención Preliminar de Paz, no hay manera de hacer su lectura épica, entonces este hecho queda afuera; los otros hechos sí son susceptibles de lecturas épicas, y quedan adentro de la tradición inventada y creída.

Es extraordinario, que todo esto lo puedo ver en realidad gracias a la sugerencia de Lévi-Strauss, teóricamente crucial, al decir que la historia mítica no necesita verosimilitud fáctica para producir los efectos deseados; lo que hay que tener es una narración histórica a la que se le llamó mito, por determinadas características en su articulación que también descubrió Lévi-Strauss; y lo importante es que tenga potencialidad emocional. Entonces hay que construir una historia que tenga forma narrativa y que tenga potencialidad emocional y no importa para la construcción de una identidad, para la construcción épica de una identidad, que sea verdad. Dijo también que no hay objeción en que la haya (verdad histórica), es posible construir un relato con cierta verdad histórica pero no es fundamental, no importa tanto. Es por su potencialidad emocional que subsistan esas historias. Dijo igualmente que la cama de Van Gogh tiene que estar, si es la cama de Van Gogh mejor, pero no es necesario. Y eso me resulta relevante, ese concepto teórico al cual uno le da todas las aplicaciones como esta que acabo de hacer, u otras. También me parece muy importante otra trilogía teórica que introduce Lévi-Strauss en un momento, creo que en el Pensamiento salvaje, hablando de los mitos totémicos como historia pequeña, de las cosmologías como algo de estatura filosófica para quien las considere como tales, y de la organización y las estructuras como un nivel todavía más complejo ¿Por qué? ¿Por qué es más complejo un nivel de estructura que el nivel de las cosmologías? Debido a la noción de estructura de Lévi-Strauss, que es muy particular y extremadamente singular en la historia, en el recorrido de las Ciencias Sociales sobre esa noción. La noción de estructura tiene un origen, la estructura es, inicialmente, concebida como algo ontológico que existe en el objeto; pero tiene después una evolución que progresa hacia lo que es actualmente; tiene una realidad metodológica, es decir una ficción de fijeza que se usa frente a otros elementos procesuales y dinámicos, que tienen un carácter, un dinamismo mayor que lo que se considera como estructura. No porque la estructura sea fija, sino porque la estructura es más relativamente fija que otras modalidades, que son relativamente más móviles, es el concepto metodológico de estructura. Que está ya en Parsons. Lévi-Strauss avanza hacia otro nivel de la concepción de estructura, la estructura no es de la cosa, la estructura tampoco es un método, la estructura tampoco es un modelo agregado, otra acepción en el recorrido histórico de la noción de estructura en las ciencias sociales. En un momento se dijo que la estructura era un modelo que introducía el observador para poder conceptualizar y para poder comunicar de manera inteligible una lógica interna al objeto de estudio. Esa es una tercera alternativa; pero en realidad, para hacer un parangón con otras ciencias sociales, la noción tiene mucho que ver con lo latente en Freud y definitivamente con el nivel inconciente. Freud dice claramente que en todas las historias personales lo del orden de la memoria es subconsciente, lo dice explícitamente; pero la estructura es del orden del inconciente. Ahora, ese inconciente no es un modelo creado por el observador. Dice Lévi-Strauss que el observador lo descubre pero que está en los sujetos, no está en los sujetos de manera consciente, no está en los sujetos de manera etnológicamente observable directamente, pero es inferible, es una construcción sí, pero es una construcción que está en los sujetos sin que los sujetos

sepan que está en ellos. La estructura es una latencia, es una latencia que refleja una estructura inconciente. Yo no estoy aquí diciendo que tenga razón Lévi-Strauss ni que no tenga razón; simplemente digo que él manejó una noción de estructura muy rica, distinta, sofisticada, que obliga a pensar mucho a quien tenga inquietud teórica y que se encuentra con conceptos ontológicos de estructura, conceptos metodológicos de estructura, conceptos modélicos de estructura u otros.

Lo que tiene el modelo de Lévi-Strauss, y que me parece extremadamente rico verlo de esa manera, es que propone puentes importantes hacia otras ciencias, como la sociología funcionalista de Merton y como el psicoanálisis; por eso también puede trazarse otra cosa luminosísima que hay en Lévi-Strauss: las similitudes y diferencias que encuentra entre las prácticas médicas, la cura chamánica y el psicoanálisis, que son fantásticas.

La manera como analiza eso Lévi-Strauss eleva el status de las curas chamánicas de una manera impresionante, supera una de las cosas que había en ese mundo que compartía la idea de un pensamiento salvaje, en el sentido de Lévy Bruhl y de Sastre, interpretaciones inferiores a las de Lévi-Strauss. La descripción que hace Lévi-Strauss de las curas chamánicas, como de la magia, como de la práctica médica alopática común y el psicoanálisis, es extraordinaria.

66 Y ahora, hoy, cuando estamos en un momento en el que hay una especie de boom de neoreligiones, neomedicinas, la importancia de poder conceptualizarlas, no sólo como fenómeno de moda y como fenómeno de reacción cultural, sino como fenómeno de análisis de eficacia simbólica particular a la pertenencia a determinadas culturas, es fundamental. Estamos a 50 años de que Lévi-Strauss escribiera sobre el tema, pero es extremadamente pertinente darse cuenta que se está reflexionando mucho sobre neoreligiones, neo-medicinas, religiones alternativas y una cantidad de expresiones que Lévi-Strauss identificó fantásticamente bien, estableciendo cuál era el punto en el que tenían una particularidad conceptual, una particularidad ritual en cuanto al manejo de elementos físicos, y una eficacia simbólica, que se hicieron muy entendibles en cuanto a semejanzas y diferencias con las prácticas alopáticas y, más que nada, con las prácticas psicoanalíticas.

Y si uno se encuentra después con investigaciones sobre nuevas religiones y habla con un Pae o una Mae de Santo (i. e. de la religión Umbanda); algunos son rituales y otras son gestualidades con efectos eficaces. Ahí uno se acuerda de las reflexiones de Lévi-Strauss sobre la cura chamánica y entonces valora cómo ilumina las prácticas de las nuevas religiones y prácticas curativas que están de moda y que están en consideración teórica también hoy.

Otra capítulo en la obra de Lévi-Strauss que quiero destacar, —a pesar de que hace un análisis de los mitos en el que incluye una formula matemática—, es cuando dice que en realidad hay una enorme variedad de mitos enunciables pero que en realidad todo responde a unas pocas estructuras básicas. Es uno de sus grandes descubrimientos; al mismo tiempo que simplifica eso, se da cuenta de que hay mitos tremendamente complejos y que sí, como entidades lingüísticas, los mitos no pueden ser reducidos a fonemas, morfemas y semantemas, piensa que hay que crear otra categoría: el mitema, que es más compleja que las anteriores, para así poder dar cuenta de la estructura del mito.

Y este hallazgo también resulta relevante; se dio cuenta de que estaba creando una antropología estructural y lingüística, y se daba cuenta de que la complejidad de la reducción lingüística de los mitos era más compleja que la reducción estructural que se podía hacer de otras narraciones o entidades lingüísticas.

Otro hallazgo que influyó mucho, o, mejor dicho, que me permitió pensar cuestiones cotidianas y cuestiones que estaban co-pensadas con otras ciencias, es el concepto del *bricoleur*. Todas las conceptualizaciones que se hacen, por ejemplo, de la política o de

la educación, la distinción vieja y venerable de Durkheim entre pedagogía y educación, en que la educación es un arte y la pedagogía es un conjunto de reglas; de la misma manera la conceptualización de la política como arte o que tiene un aspecto de arte, no son tomadas como óptimas, porque no son tomadas como racionales, no tienen una relación directa con los programas partidarios en los que supuestamente se iba a anclar.

Teorías del decision making político, posteriores a los de la racionalidad pura o el racional Choice, tales como las incrementalistas y otras, afirman que el político hace lo que puede en el momento, junta los elementos que puede, y resuelve, decide. No es fácil hacer una lectura de la racionalidad que está atrás; entonces esa teoría politológica de los años ochenta de que la decisión se explica no por modelos racionales, no por modelos institucionalistas o no institucionalistas sino por un arte que es un *bricolage*. Pues bien, esa idea estuvo muy anteriormente expresada por Lévi-Strauss.

También me parece una reflexión muy interesante, muy sociológica, muy lógica, la de Lévi-Strauss cuando se ocupa de ordenar y distinguir, separar y establecer una lógica de oposiciones diferenciales, que no está nunca completamente derivada de la naturaleza. Toda la investigación sobre totemismo es fantástica en el sentido de que las clasificaciones totémicas, por más que tengan nombre de pájaros y animales, no quieren decir que haya una homología directa entre el miembro del clan y el tótem de referencia. Son elementos tomados para generar diferenciaciones; y son diferenciaciones que para hacerse más notables generan un opuesto para resaltar más la más diferencia.

La idea de las oposiciones binarias estructurales de Lévi-Strauss tiene una razón profunda que no es sólo la facilidad de partir de la binariedad, sino la profundidad de saber que la binariedad que se opone, realza más la diferencia. Digamos que las formas de clasificación diferencian, generan un código de diferencias y generan un código de comunicación al respecto de las diferencias, y ahí está su racionalidad fuerte. Entonces, en realidad, la oposición estructural de Lévi-Strauss es un intento de trascender la oposición naturaleza-cultura. ¿Por qué? Porque no es simplemente un agregado cultural como para Malinowski, que le agrega una finalidad funcional; no es tampoco una cosa cuyo origen puede ser rastreado a partir de la vida cotidiana que es transportada a una clasificación por una homología directa entre lo clasificado y el concepto clasificador; hay una cosa mezclada, que borra la descripción nítida entre naturaleza y cultura, haciendo una oposición que es lógica, y que contribuye a la finalidad de la diferenciación. Que recurre a elementos naturales porque es analógica; el pensamiento salvaje es analógico, dice Lévi-Strauss, pero al mismo tiempo tiene un elemento cultural agregado porque está manejado culturalmente. Lo natural de alguna una manera no es de la naturaleza como tal; relaciono este punto con su descubrimiento sobre las prohibiciones alimentarias.

No voy a entrar en detalles sobre el punto, simplemente quiero recordar que, al destacar las prohibiciones alimentarias, lo que Lévi-Strauss hace es un alejamiento de las semejanzas obvias que podrían trazarse entre los elementos que originan las prohibiciones. Es revolucionaria la forma en que lo conceptualiza, cómo está haciendo una lectura sobre las prohibiciones que es extraordinaria, una lectura que después originará —mucho más adelante— lecturas más avanzadas, más actuales, más tematizadas, como las de Mary Douglas, que son maravillosas, atraviesan el sentido, van desde la historia médica a la prohibición edípica, como lo escribió en Pureza y Peligro.

En la misma línea, la línea que viene a partir de ese *insight* fantástico de Lévi-Strauss, de darse cuenta dónde estaba la clave cultural de las prohibiciones alimentarias, que no estaba simplemente en el nivel biológico. Se ha hablado mucho sobre las prohibiciones alimentarias, que tenían algo de consejo sobre la salud biológica; recordemos las abominaciones del Levítico que se suponía que tenían una razón de ser

biológica para la mejor salud del pueblo judío, pero no están explicadas totalmente ni mucho menos por eso. Ni son tampoco imposiciones puramente culturales, hay ahí un territorio, que Lévi-Strauss descubrió, en el que se borran y se cruzan la naturaleza y la cultura y en el que no puede reducirse el orden polar de clasificación a un reflejo de lo natural ni tampoco a una creación cultural absolutamente arbitraria.

Quiero destacar una última cuestión y es la distinción que hace Lévi-Strauss entre, por un lado, la praxis, la estructura de la lengua y la lingüística y, por otro lado, las prácticas, la organización, el habla y la etnología. Como parte de ese primer nivel, es decir de las prácticas tomadas por la etnología, tomadas como habla, parte hacia la diferencia de las praxis estructuradas en la lengua; es un trabajo fantástico y es un trabajo de gran relevancia práctica. Es una reconstrucción intelectual a partir de la práctica; por eso habla de ciencia de lo concreto, está haciendo una lectura de lo concreto pero está volando después de eso a estructuras latentes. Es innovador cómo las conceptualiza desde el punto de vista de la lingüística; está partiendo de lo más motivado y menos arbitrario, hacia lo menos motivado y más arbitrario lo cual es una maravillosa metalectura de Saussure, lo está introduciendo adentro de toda su lectura del pensamiento salvaje, sin duda el habla. Se entienden los elementos; pero el habla desde el punto de vista lingüístico es mucho más motivada y mucho menos arbitraria, tiene un grado de arbitrariedad muy menor.

Es posible entender por qué el habla es lo que es, por qué el lenguaje es lo que es.

68 El lenguaje tiene un grado de arbitrariedad, como significante, mucho mayor que la que tiene el habla como significante y al hacer la lectura desde las prácticas y el habla, hacia la praxis y hacia la estructura, la toma, en realidad, como una lengua latente. Tiene una gran admiración por la lingüística; y a partir de su noción de que el habla está más motivada y es menos arbitraria que el lenguaje, uno entiende mejor la significación que tienen las jergas, el lunfardo, el habla que caracteriza a las subculturas, a las pandillas, a las “neotribus” urbanas que hablan y crean un habla, tienen un habla por estar motivados a construir un habla que sea diferencial de la lengua, porque construyen su identidad a partir del habla y no de la lengua. No quieren reconocer como habla propia lo que es la lengua, porque se estarían asimilando a la macro cultura de la cual quieren diferenciarse y de la cual reniegan, en parte variable, y en la medida en que sean simplemente subculturas y no contraculturas.

Hay tanto para decir sobre estos hallazgos de Lévi-Strauss, que son tan refinados desde el punto de vista conceptual, tan interdisciplinarios desde el punto de vista de su categorización teórica, y que sirven tanto para lecturas inmediatas, para lecturas actuales. Como tengo una cierta vocación por la teoría y por la aplicación constante, además de la manía de ver la factibilidad teórica en todo lo que sucede en la actualidad, debo reconocer que fue en Lévi-Strauss uno de los científicos sociales en quienes más me he inspirado, y que su obra ha alimentado esa tendencia que considero fértil.

Lévi-Strauss es uno de los no-sociólogos, curricularmente considerados tales o académicamente considerados tales en el Uruguay, que más ha contribuido, con la variedad de sus concepciones teóricas, y la minuciosidad de su trabajo de campo, a la edificación de una teoría con posibilidades de interpretar la realidad actual, aunque haya sido generada en otros momentos históricos y a partir de investigaciones etnológicas absolutamente disímiles a los contextos etnográficos en los que puede ser aplicadas hoy. Gracias por la atención.



# Personajes lidiando con escenas míticas

## Ejercicio de análisis estructural de dos textos “buenos para pensar”

6 de mayo 2008, Biblioteca Nacional, Montevideo

***Sonnia Romero Gorski***

Mucho de los temas de la obra de Lévi-Strauss que han sido expuestos, recordados, en estos días en las diferentes conferencias que hemos escuchado, aparecerán también en lo que yo voy a plantear. Tomo como base un trabajo, un análisis y comparación estructural de dos textos literarios, que hice hace varios años para las Jornadas de homenaje a Juan Carlos Onetti<sup>1</sup>. Para esta ocasión agregó una reflexión como introducción y varios recortes para cumplir con el tiempo disponible.

69

Voy a comenzar por señalar que las lecturas de la obra de Lévi-Strauss siguen planteando problemas de comprensión, es un hecho que se puede verificar no sólo en la enorme diversidad de comentarios que ha generado en el mundo sino también en ecos locales, y a título de ejemplo muy contemporáneo –ya que el libro se publicó en estos días–, menciono un artículo donde se habla de “Los efectos de la epistemología en las ciencias humanas”. Al comienzo del texto dice así, “el estructuralismo es sin duda el mayor intento por reducir los problemas humanos a cuestiones de lógica formal, pero igualmente Lévi-Strauss tuvo la necesidad de fundamentar sus concepciones de la humanidad en un factor no formal en lo que dio en llamar la función simbólica. La noción de que en la especie humana existe una necesidad de convertir todo lo que nos rodea en signos gracias a una ilimitada carga simbólica, un plus inacabable de significación

---

1. Romero Gorski, Sonnia, 1994, “Enloquecer, soñar, tal vez morir (A propósito de *El arrebatado de Lol V. Stein* y de *Un sueño realizado*)”, pp 177-185. En: **Actas de las Jornadas de Homenaje a Juan Carlos Onetti**, Departamento de Literaturas Uruguaya y Latinoamericana. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp 219 Montevideo. ISBN 9974-0-0060-2

característico de homo sapien-sapiens. Y lo mismo Freud con su concepto de inconciente, de esta manera en las ciencias humanas la reflexión filosófica aparece siempre articulada con la pretensión científica de acceder a lo real a través de funciones de la articulación de variables. Esto puede acarrear otra serie de problemáticas pero lo importante aquí es dejar en claro que las disciplinas científico humanísticas han creado teoría de una forma distinta a las científico naturales y esto implica que la epistemología no puede ser la misma pues no se trata de la misma manera de hacer ciencia.”<sup>22</sup>

Dejo por aquí la cita, sólo quiero llamar la atención sobre el hecho que Lévi-Strauss no “tuvo” la necesidad de fundamentar sus concepciones de la humanidad en un factor no formal y no “le dio” en llamar función simbólica a una necesidad, sino que llamó función simbólica a una función propia del pensamiento humano y que es, como sabemos, una función paradigmática asociativa. En el planteo de Lévi-Strauss es una función que está ligada, podríamos decir, a *la naturaleza cultural del pensamiento*. Esta simple constatación antropológica encierra la complejidad que motivó la enorme obra de Lévi-Strauss y que quiero en parte evocar.

En esa sintonía, quiero trabajar la hipótesis de una complementariedad entre lo psíquico y lo social, sabiendo que esta complementariedad no es estática, aunque siga ciertas reglas como las piezas en un tablero de ajedrez. Es dinámica y proviene de la condición de lo psíquico que es a la vez simple elemento de significación para un simbolismo que lo desborda, y un medio de verificación de una realidad (exterior) cuyos múltiples aspectos no pueden ser captados bajo forma de síntesis fuera de él.

70 La imbricación entre el mundo “exterior” y el pensamiento queda establecida en palabras de Lévi-Strauss cuando sostiene que para comprender convenientemente un hecho social, hay que aprehenderlo totalmente. Aprehenderlo de forma total, es decir captarlo desde afuera como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la propia aprehensión subjetiva. Uniendo en un mismo movimiento operaciones concientes e inconcientes, diría Lévi-Strauss, haríamos la reconstrucción de un hecho como si lo viviéramos como indígenas, trátase de los indígenas que se trate, en lugar de observarlo sólo desde afuera como etnógrafos. Propone entonces una aprehensión desde adentro y desde afuera, donde el conocimiento está ligado a la capacidad del sujeto de objetivarse ilimitadamente.

En ese mismo sentido quería insistir en que tomo como premisa previa al ejercicio o caso que voy a exponer, el “descubrimiento” de Lévi-Strauss: el inconciente sería más que nada un término mediador entre yo y el otro, que nos pone, siempre, en coincidencia con formas de actividad que son a la vez nuestras y otras. Condición de todas las vidas mentales de los humanos de todos los tiempos, así la aprehensión, que no puede ser más que objetiva, de las formas inconcientes de la actividad del espíritu, conduce de todas formas a la subjetivación, porque en definitiva es una operación del mismo tipo la que en el psicoanálisis permite recuperar al yo más extranjero y la que en la interrogación etnológica recupera al más extranjero del otro como a uno de nosotros. Esta es la base de la reflexión de Lévi-Strauss sobre la relación entre el yo subjetivo, el yo objetivado, con el otro subjetivado y objetivante, que desarrolla en La Introducción a la Obra de Marcel Mauss, pieza fundamental en la construcción de marcos conceptuales de nuestra disciplina, ya que despliega todo la compleja posibilidad de la relación y del conocimiento del otro.

---

2. E. Alvarez Pedrosián, “Las objetivaciones de las ciencias naturales y humanas”, 73-102. En: J. Rasner (comp.) E. Alvarez Pedrosián, Ignacio Pardo. Ciencia conocimiento y subjetividad. Programa de Publicaciones de la CSIC, UDELAR, Montevideo 2008. ISBN 978-9974-0-0411-5

A través de una revisión rápida de dos textos literarios les voy a proponer un ejercicio de integración y de aplicación del método estructural; así podremos ver cómo todo lo que acabo de mencionar, que parece situarse en un plano muy teórico – como definiciones del inconciente, de la función simbólica, de la unión de lo psíquico y lo social –, cómo todo esto puede aparecer en la trama y en la forma de dos textos, de géneros literarios un tanto diferentes y de dos autores que no se conocieron aunque fueron bastante contemporáneos. El primero se trata de una novela de Marguerite Duras (escritora francesa) se llama El arrebato de Lol V. Stein (1964, Editions Gallimard), y lo voy a aproximar, a comparar, al cuento de Juan Carlos Onetti (escritor uruguayo), “Un sueño realizado” (1951, Un sueño realizado y otros cuentos).

Entonces parto desde una literatura, o sea que voy a tomar textos como objetos para hacer este ejercicio. Ayer Lopez Mazz hablaba de la aplicación del análisis estructural a la lectura de pinturas rupestres, y cómo se procedía, y cómo eso se podía hacer, bueno yo voy a hacer algo así con textos.

La primera afirmación es que una literatura puede producir, poner en escena y, en primer plano, algo así como la verdad. De eso se trata tanto en la novela de Marguerite Duras como en el cuento de J. C. Onetti; es muy importante establecer que a través de similares estructuras formales, narrativas y temáticas, ambos textos, de extensión desigual, componen la escenificación de un desciframiento.

Como el recuerdo del cuento de J. C. Onetti fue activado en mi memoria por la lectura de la novela de Marguerite Duras, voy a referirme en primer término a la novela de M. Duras y al modelo estructural como uno de los modelos hipotéticos posibles que me sugiere y a través del cual puedo pasar nuevamente al cuento “Un sueño realizado”.

En la novela hay una escena que ocupa el lugar central, como escena presente para Lol, principal personaje, presente en su memoria, en su inconciente, como escena que agita su imaginación, que le quita la razón, que tal vez más tarde se la devuelve. Es la escena del baile y del “arrebato” que allí sucedió, luego el que ella imaginó, cambió el curso de su vida y la obligó a múltiples desplazamientos reales y simbólicos.

El eje de la mirada nos va a guiar para encontrar la disposición de las piezas claves. Nos situamos en el lugar y en el momento del baile.

Primer plano (Plano I) “Desde donde Lol vio, vivió, la escena del baile”

Lol vio en esa escena, cómo Richardson, su novio, atravesó la sala hacia una desconocida – Anne Marie Stretter (nadie la conoce pero todos la “ven”, ella “pasea una no-mirada por la escena del baile pero sabe que Richardson la ve”); bailan y Richardson vuelve hasta Lol una sola vez, luego ya no se separa más de Anne Marie Stretter hasta el alba, al final del baile.

Al lado de Lol, su amiga Tatiana vio todo; Lol permaneció inmóvil. Entonces llamaron a la madre de Lol; cuando llegó la madre la tocó, sacándola de la contemplación. El gesto de la madre cortó en Lol “la contemplación de la pareja que se demoraba en la escena desierta del baile sin saber cómo salir de la noche”. Fue entonces que Richardson y Anne Marie Stretter por fin encontraron la dirección de la verdadera puerta. Dice la novela: “Lol los siguió con la mirada y cuando dejó de divisarlos cayó al suelo desvanecida.”

Segundo plano (Plano II) “Miradas sobre Lol y la escena del baile”.

Lol se encierra semanas en el mutismo, se ausenta de sí misma; años después, cuando empieza la narración o en el punto en que la narración retoma la historia, todavía no se sabe la naturaleza exacta del estado de Lol, ni antes ni después del “baile”, es decir no se conoce la razón de esa frustración, no tiene una explicación lógica. Su amiga

Tatiana tiende a extrañarse ya que “nadie había creído que Richardson fuera su novio, es decir que captara la atención completa de Lol”. Tatiana dice, “Lol era divertida, burlona, impenitente y muy aguda aunque una parte de sí misma estuviera siempre ida lejos de ti y del momento presente. ¿Dónde? ¿En los sueños adolescentes?, No, responde Tatiana, diríase que en nada aún. ¿Era el corazón de Lol lo que no estaba ahí?”. Tatiana tiende a creer que sí, quizás fuera en efecto el corazón de Lol lo que no estaba ahí, al parecer era la zona del sentimiento lo que en Lol se diferenciaba de los demás.

Tercer plano (Plano III), “La escena del hotel des Bois”, escena construida por Lol.

Poco a poco Lol parece olvidar, empieza nuevamente a hablar, se va a otro lugar, se casa, tiene hijos, se muda de nuevo a su ciudad y después de 10 años vuelve a ver a Tatiana en una calle, en compañía de un hombre, Hold; pero Lol no se acerca de inmediato a su antigua amiga, antes y por varios días indaga sobre su casa, su vida, la sigue a ella y su amante muchas veces por la ciudad, los mira por separado y juntos cuando tiene sus citas amorosas en el hotel Des Bois.

Es decir, Lol mira desde afuera el cuadro iluminado de la ventana pero ella sabe que están allí. La acción que relata la novela es el tránsito de Lol, y el relato de su *esfuerzo atlético*, utilizando terminología de Gilles Deleuze, para componer y recomponer escenas. Lol tiene que jugar sobre las posiciones de los personajes, moverlos y sustituir figuras en las posiciones para poder ver ella misma sin mirar, para culminar en el movimiento final con su entrada adentro de la escena. En la última escena cuando ella después de intimar con Hold, es decir que ella se le aproximó al amante de Tatiana, intima con él, lo lleva a la vieja y vacía escena del baile que queda en T. Beach, le hace su relato sobre la escena. Vuelven y Hold tiene que encontrarse con Tatiana en el hotel Des Bois, le va decir la “verdad”. Lol está afuera y contempla la luz de la ventana, sabe que Hold ya no “ve” a Tatiana sino a ella. Al final de manera críptica pero iluminadora todas las piezas ocupan su lugar: “la tarde caía cuando llegué al hotel Des Bois (relata Hold), Lol se nos había adelantado, dormía en el campo de centeno, cansada, cansada por nuestro viaje”. La novela termina allí donde comienza el relato de Hold sobre Lol, es decir otra versión de lo mismo que ya ocurrió. En realidad lo que se narran son relatos sobre Lol y tanto su “verdadera” historia, como la versión de M. Duras, como narrador, se entretuje en la de los varios personajes narratarios; la relación narrador-narratario es igualmente un *pasaje atlético* que realiza el escritor narrador-narratario.

Estas voces imbricadas en el texto aparecerán prácticamente en la misma secuencia en “Un sueño realizado”, la similitud es de forma y de contenido, pero antes de pasar al cuento de Onetti veamos rápidamente un modelo estructural como modelo mecánico, (esto es otro hallazgo de Lévi-Strauss: la posibilidad de hacer modelos a la escala de los hechos observados). En este caso es un modelo mecánico de la máquina literaria, entre comillas manejada por Marguerite Duras.

A partir de lo ya esbozado podemos imaginar los datos organizados en columnas; la primera escena ocuparía una columna que es la del baile, está organizada según el eje de la mirada. Lol no dejó de mirar, el novio dejó de verla, el novio atraviesa el salón de baile cuando ve a Anne Marie, Tatiana ve con Lol; Anne Marie mira sin ver a nadie, mientras que la escena más significativa está ausente, el arrebató del vestido negro de Anne Marie por Richardson que se lo saca, pero esto es imaginado, no visto por nadie. El delirio de Lol se conecta en ese punto, en la escena ausente. Está el deseo de ver de Lol, hay una transición, una puesta en suspenso del delirio, hay una vida civil, matrimonio, hijos, mudanza de Lol.

La segunda escena está reorganizada también en columnas donde al final Lol está afuera literalmente, y fuera de la escena que no puede ver pero imagina, recostada

en el campo puede ver sin mirar y sabe que Hold sabe que ella ve. En el hotel Des Bois es el lugar donde se operan los desplazamientos en el sistema de posiciones de figuras, Tatiana quien vio todo al principio, está adentro y afuera de la escena: Hold no la “ve” más.

La columna de la izquierda es la que marca las posiciones y es donde se produce *la verdad* de Lol y sobre Lol, sabemos que Lol llegó al desciframiento, se cansó y se durmió o enloqueció nuevamente o murió. Son preguntas o respuestas que no vemos, tenemos que imaginar. En cuanto a la novela fue un juego de permutaciones recursivas, en diferentes planos para llegar a explicitar esencias dentro de un determinado discurso que calificamos como mítico y cuyas reglas operatorias se pueden explicitar también a través del cuento de J. C. Onetti.

Dice la *petite histoire* que J. Lacan cuando leyó esta novela llamó en el medio de la noche a Marguerite Duras y le preguntó, “¿Usted sabe lo que escribí?”. Tal vez sin preocuparse por la lectura psicoanalítica del texto J. C. Onetti la podría haber llamado para preguntarle “¿usted sabe que escribí algo que yo ya escribí?” y podría no esperar por la respuesta a algo que ni siquiera pretendía ser una pregunta, pero quizás ambos escritores sabrían que efectivamente habían empleado una misma *máquina*, que la podría definir el propio Lévi-Strauss, es decir, el arte es una *máquina* de producir y, más precisamente, de producir efectos porque los lectores o espectadores descubren en ellos mismos y fuera de ellos, efectos análogos.

Pero no se trata solamente de efectos producidos por los otros, es la obra de arte que produce por sí misma y sobre sí misma sus propios efectos, y se llena, y se nutre de las verdades que engendra.

Esto tiene que ver, interrumpo un minuto, tiene que ver con algo que planteaba Ricardo Viscardi en su conferencia, cuando discutía sobre la estructura como algo que por supuesto no es para nada fijo, sino es algo que también es movable y depende de quién la esté observando. En este caso fue evidente que la estructura de la novela a mí me resultó conocida pero nunca la había leído, y ¿adonde me llevó ese pensamiento? Con cierta autonomía esa asociación paradigmática asociativa de la que hablaba antes, me llevó al cuento de J. C. Onetti aunque en realidad no lo recordara conscientemente o fuera incapaz de reproducir el contenido del cuento.

“El sueño realizado” es un relato que cuenta una estrategia de narración, no sólo en lo formal sino también en la historia central, que de inmediato puedo identificar con un mitema, porque la figura que produce los acontecimientos lo hace desde un lugar que ni ella misma conoce. En realidad el personaje central, una mujer cuyo nombre no conocemos nunca, soñó algo y quiere verlo. Ella busca un narratario para su sueño, luego entendemos que la existencia del narratario la liberaría: ella pueda dejar esa posición y ocupar otra diferente en la realidad del sueño.

El sueño es quizás el lugar de la trabazón entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, por eso la mujer del cuento va a procurar “entrar” en el sueño, para eso tiene que construir la escena del sueño.

Brevemente la historia del sueño: el que asume el relato luego de sucesivas permutaciones es, o era, un productor de espectáculos teatrales de poca envergadura; sólo él y un actor llamado Blanes habían quedado rezagados luego de una gira en una pequeña ciudad de provincias, casi sin dinero. Una mujer, que no conocían, les propone montar un “rápido disparate” que se llamaba sueño o un sueño realizado y le dice que ella tiene dinero, ella paga porque quiere verlo. El productor de teatro la escucha y trata de cumplir con su rol.

La mujer, una loca tal vez (es una pregunta que se hacen Blanes y el productor), quería representar la escena de un sueño breve, que no era nada en especial, pero que

ella se había sentido feliz mientras sucedía o lo veía en sueños. Ella quería ver la escena del sueño. Él y Blanes, que le vivía haciendo bromas acerca de cómo se había arruinado por su enloquecido amor por el Hamlet, se encargan de montar la escena para la mujer. En una vieja sala improvisan el escenario con las indicaciones que ella había dado.

La escena o la escena del sueño, debía tener un hombre sentado, con una tricota azul y gorra, tenía que levantarse, atravesar la calle justo antes de que pasara un auto para tomar una jarra de cerveza que le alcanzaba una mujer que salía de un portal. El hombre tomaba la cerveza y volvía a atravesar la calle justo antes de que pasara otro auto. Tenía que haber una niña recostada en la acera, el hombre luego de atravesar la calle le acariciaba la cabeza a la niña. Nada más, eso era todo.

En la escenificación del sueño o cuando se puso en marcha la representación de la escena, la mujer entró y tomó el lugar que le correspondía a la niña. Se recostó en la acera; Blanes hizo todo lo que estaba indicado para su personaje y luego de atravesar la calle se agachó y empezó a acariciarle el pelo, como estaba previsto. Así permanecieron por largo rato, ella recostada y él repitiendo la caricia; si bien la escena estaba terminada no concluía y los demás actores, una chica cualquiera que habían contratado para hacer de la mujer que entregaba la jarra y el hombre que manejó el auto que pasó dos veces, se querían ir, pero ellos, la mujer recostada y Blanes acariciándole el pelo seguían en la posición marcada para la escena. Parecían no entender, hasta que Blanes le dio una trompada al productor que lo estaba apurando para concluir, “Blanes me dio una trompada en la costilla gritando, ‘no se da cuenta que está muerta, pedazo de bestia’!. Me quedé solo, encogido por el golpe y mientras, Blanes iba y venía por el escenario, borracho, como enloquecido. Comprendí qué era aquello, qué era lo que buscaba la mujer”.

Así concluye el relato de aquel recuerdo traído a propósito del recuerdo de la broma que le hacía Blanes sobre la locura de Hamlet y que le repitió el día que la pobre loca había venido a hablar.

74

El modelo estructural para “Un sueño realizado” tendría, como modelo hipotético posible, también una primera escena, el sueño, que así como en la novela de M. Duras está ordenado por el eje de la mirada: una niña está en el sueño y no deja de mirar, el hombre de la tricota atraviesa la calle cuando ve a la mujer, la niña ve en el sueño, la mujer desconocida no mira pero le alcanza al hombre la jarra de cerveza, la mujer-niña no puede enunciar lo que realmente le ve al sueño. En el cuento de J. C. Onetti hay también una escena ausente, el sueño mismo; hay un deseo de ver esa escena, que compone el delirio de la mujer.

Hay igualmente una transición, una puesta en transición del deseo y del delirio, hay una vida civil de la niña que se convierte en mujer, en maestra, la familia bien, etcétera, y luego también está el movimiento o sustitución de figuras, ese *pasaje atlético*, por el que había transitado Lol.

La escenificación del sueño será la puesta en acto del deseo de la mujer niña; ella entra en la escena de la representación del sueño, entra en la escena, mira, se recuesta dentro de la escena y ya no saldrá del sueño, es decir de la escena. El hombre que dirige, ve, entiende la escena pero no la puede enunciar en el relato. Organizando los datos en columnas, también encontramos aquí que del lado izquierdo (por donde se empieza la escritura) se producirá el desciframiento, “la verdad” de la mujer. Pero ni ella, ni el narrador pueden enunciarla. El desciframiento queda escondido en la figura cuando la mujer se duerme o muere dentro de su personaje de niña, pero a lo mejor o tal vez ya estaba loca, tampoco el narrador puede decirlo con palabras. Entonces el sentido queda formalmente oculto por carecer de significante. ¿Es o no es?

El término que compone el sentido, en ambos textos, es la duda organizada en opciones binarias, pero no en criterios de falso verdadero, la “verdad” está también

dentro y fuera del cuento o de la novela. Tenemos lo real, la niña que sueña y ve en el sueño a la niña, al hombre que atraviesa, etcétera. Tenemos lo simbólico para descifrar como un jeroglífico al sueño mismo, el deseo de la mujer de ver, y estar en el sueño, tenemos lo imaginario, la escenificación, lo que Blanes indagó en la cuidad, lo que la gente le fue diciendo, etcétera. También tenemos otro nivel de lo real que es la nueva versión en nuestra propia lectura, las versiones sobre la niña que soñó, la mujer que murió durante la representación, cómo quedaron atrapadas dentro de la narración, la escritura como producto del imaginario y de un orden simbólico individual pero trabajada dentro de referentes y relatos reales-imaginarios del universo social al que pertenece el narrador en este caso J. C. Onetti y antes M. Duras. La lectura que emprende cada lector, los tránsitos hacia su imaginario, su orden simbólico, y así, en círculos trabados dentro y fuera del texto.

No hay posibilidad de que exista una estructura fija sino versiones, trabazones, y sin embargo el sentido persiste. Por último planteo que estos dos textos, el de Marguerite Duras y el de J. C. Onetti que yo aproximé (como construcción fuera de la escritura), son dos textos que corresponden a lo que Lévi-Strauss llamaba objetos “buenos para pensar”. En ambos relatos está el mitema de la búsqueda de la verdad, con todas sus peripecias, a través de la mirada sobre la escena, una escena primordial y originaria que nos reenvía a otros mitos existentes en el contexto de los narradores- narratarios.

Habría así restos, restos entre comillas, tanto del Edipo como del dilema primario de Narciso que muere y se mata al verse en el propio reflejo, el tema de la unidad sustancial de géneros en cada individuo, el mito del eterno retorno a través del olvido-recuerdo, de la vida-la muerte como condición misma del tiempo que mantiene el ritmo de la composición sobre la que se van desarrollando, imbricando los temas, o mitemas de estos textos.

No hay exhaustividad posible, como única verdad, la dificultad está deliberadamente planteada por M. Duras y por J. C. Onetti desde la escritura de la narración, de una escenificación que nunca es la cosa sino representación de la cosa. La cadena de sentido en la que se insertan estos relatos, trasciende la contingencia de los personajes y de los lectores y en otro plano trasciende la contingencia de los análisis circunstanciales que produce cada nueva lectura. Cada nuevo lector puede introducir entonces nuevos planos de análisis.

Por eso lo del título recordado en esta conclusión arbitraria, son textos “buenos para pensar”, dentro del pensamiento mismo, universal, humano, atemporal y a la vez histórico, así como dentro de los pensamientos de las diferentes disciplinas.

Entonces ¿cómo salir de la recursividad esencial, formal, de estos textos? sólo arbitrariamente haciendo un corte en el tiempo, no sin antes reafirmar la proximidad de ambos textos que se refieren a la búsqueda a través de la dramatización, de la mirada sobre la escena a la que se llega por itinerarios muy similares. Las performances individuales de Lol en la novela y de la mujer (no conocemos su nombre) en el cuento, organizaron la dimensión mítica en estos textos que responden a los tres caracteres que según Georges Balandier, la concepción griega atribuía al mito,

“Se refiere a lo que está en el origen, en el comienzo; remite por ser un relato, a la temporalidad, pero no a la de una sucesión de acontecimientos históricos, sino a la de un tiempo fundante durante el cual se engendra un orden, se liga con la memoria en cuanto ésta es una revelación que permite acceder a realidades ocultas”.<sup>3</sup>

Lo que expuse está muy vinculado a lo literario pero nos aproxima inequívocamente al potencial del método estructural para el análisis de textos, de relatos míticos,

---

3. Georges Balandier, “El enigma”. En: *La teoría del caos y las Ciencias Sociales*. Gedisa, Barcelona, 1993.

terreno donde brilló la creatividad de Lévi-Strauss. La demostración de la actividad de producción incesante y relacional de lo conciente, de lo inconciente, de lo social, de lo psíquico está aquí escenificado por personajes. Tal como lo plantean cualquiera de las dos obras, está la cuestión de la estructuración que se produce en el pensamiento, siempre construyendo vínculos hacia fuera, con claves de acción y comprensión, dinámica que va produciendo los acontecimientos y la historia, las vidas de pueblos y personas.

Gracias por la atención.

Gracias a todos ustedes por haber seguido el Ciclo que organizamos aquí en Montevideo, para homenajear la larga vida y la gran obra de este maestro.

*Teoría y praxis en  
la escena nacional*





# De la *ergonomía* a la *antropología* y viceversa

## La materialidad de los “objetos” y sus implicaciones

*Martín Gamboa*

### RESUMEN

El siguiente artículo tiene como principal objetivo interpelar las perspectivas de análisis que hasta ahora se han venido sucediendo en la antropología en relación al estudio de los “objetos”. En este sentido, y a través de las investigaciones trazadas por los antropólogos Bruno Latour y Philippe Descola, se vislumbra un “giro” renovador en el análisis de los “objetos” o “artefactos” que fabrican las diferentes culturas. Mediante la reconsideración de los objetos realizada por la «antropología simétrica» (Latour) y la «antropología de la naturaleza» (Descola), se comienza a cuestionar en la tradición antropológica el carácter funcional –o *finalista*– históricamente asociados aquellos. A su vez, queda evidenciada la extrapolación automática de carácter ontológico que ha practicado tradicionalmente la arqueología –y parte de la antropología moderna–, al erigir y adjudicar con el *status* de “cosa” a todos los artefactos u objetos pertenecientes a otras culturas.

79

**Palabras clave:** materialidad, objeto, ergonomía, “matters of concern”, ontología.

### Más allá de los objetos portadores de signos

En un estudio sobre la “materialidad” de los objetos indígenas en la época colonial, el crítico latinoamericanista Walter Mignolo realiza una interesante comparación entre los “libros” europeos de ese momento y los llamados “amoxtlis mexicas”, es decir, el correlato indígena de los textos occidentales. Esta perspectiva puede observarse en varias páginas del libro *The Darker Side of the Renaissance* (1995), donde el autor se centra en el estudio de la materialidad de estos dos “artefactos” culturales, sostenido

en la analogía de que ambos son portadores de signos. En una parte del libro, Mignolo se embarca en una tarea comparativa para mostrar las concepciones occidentales de la cultura de los “Otros” a través de la comparación de los amoxtilis mexicas y los libros europeos, para concluir que la función de *portar signos* inscrita en ambos objetos es radicalmente diferente en uno y en otro lado del Atlántico.

Sin embargo, para algunos autores, esta perspectiva restringe la posibilidad de estudiar otros “objetos” culturales indígenas que *no cumplan* la función de “portar signos”. Uno de los autores que ha criticado con más énfasis el enfoque sobre la materialidad diagramado por Mignolo es el crítico uruguayo Gustavo Verdesio. Para Verdesio, la noción de materialidad propuesta por Mignolo, paradójicamente deja de lado toda posibilidad de análisis e investigación de los artefactos indígenas que no posean su correlato en la “Cultura” occidental. Según este:

*This kind of analysis allows him to offer valuable insights on many issues. When he limits his study to two kinds of objects that seem to have an analogous (albeit not identical) function in two different cultures, the materiality he deals with then, is one that allows him to compare indigenous artefacts to European ones –a comparison that is possible only because there is an indigenous correlate for the Western book. However, that kind of comparison is not possible in all cases, because not all indigenous produced records that resembled Western sign carriers. [...] the materiality studied by Mignolo is, paradoxically, what prevents him from studying cultures that lacked certain kinds of objects, such as sign carriers. (Verdesio, 2001:94)*

80

De esta manera, Verdesio ampliará la noción de materialidad al estudio de todo tipo de “objetos”<sup>1</sup>. A su vez, su abordaje de los “artefactos” indígenas no consistirá en el estudio de los objetos *en sí* –es decir, objetos *qua* objetos–, sino como punto final de una actividad humana específica. Esta nueva perspectiva para el abordaje de los objetos, parte de una reconsideración enfocada hacia los artefactos fabricados por las diferentes culturas, que consiste en considerar la *causa final*<sup>2</sup> del objeto como una esencia inseparable del mismo. Es decir, la *causa final* se encuentra imantada en el propio “objeto” en la medida en que este llega a *ser o es* [*ding*] desde el momento: “[...] en que hace cosa”. (Heidegger, 1994:9). Si bien Verdesio en sus investigaciones no aclara el basamento epistemológico del que se sirve para diseñar la noción de objeto que utiliza, se constata rápidamente una clara influencia heideggeriana.

En el mismo sentido, una línea de investigación bastante reciente en antropología, denominada «antropología simétrica», propone dejar de lado el estudio de los hechos de la realidad [*matters of fact*] para dar lugar al estudio de los “hechos que conciernen” [*matters of concern*] (Latour, 2004). Esta línea de análisis, renueva radicalmente el abordaje científico de los artefactos culturales en la antropología, debido a que el nuevo enfoque propuesto no estará centrado en la consideración de los objetos *qua* objetos, sino en el significado arcaico de los mismos.<sup>3</sup>

---

1. “The notion of materiality I am interested in is broader and includes, besides sign carriers, all kinds of objects”. (idem, 94)

2. El concepto de *causa final* lo hemos extraído de la obra del filósofo Martin Heidegger. Conjuntamente a esta noción, Heidegger plantea la existencia de otras tres *causas* que determinan el modo decisivo de toda “causalidad”. Estas son: la *causa material*, la *causa formal* y la *causa eficiente*.

3. Con una clara impronta heideggeriana, Latour focalizará el análisis de los “objetos” hacia el sentido etimológico más antiguo. Esto significa considerar los “objetos” como cosas [*res*] que constituyen *causas*.

## La antropología simétrica y el estudio de los objetos

Uno de los principales propósitos de la antropología simétrica consistió en aplicar el método tradicional de la antropología a la práctica científica. Este vuelco implicó, entre otras cosas, “simetrizar”<sup>4</sup> los pilares fundacionales de la modernidad.

En ese sentido, Bruno Latour, en su libro *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique* (1991), desnuda el ilusionismo impuesto por la modernidad a través de la escisión ficticia entre el mundo de lo “natural” [*innato*] y el mundo de lo “cultural” [*adquirido*]. De esta manera, al establecer un marcador rígido que pulveriza de antemano cualquier tipo de hibridez, la modernidad abortó toda posibilidad de fusión o conexión entre el par naturaleza-cultura. Para Latour, el eje divisorio que separa la “pensée savante” y la “pensée sauvage”,<sup>5</sup> se esfuma inmediatamente cuando comienzan a salir a la luz fenómenos de hibridez en la práctica científica. Es decir, las diversas hibridaciones que se producen en el campo de la ciencia hacen imposible cualquier intento de separación entre lo natural y lo cultural, entre lo moderno y lo no-moderno. Con respecto a esto, Latour señaló en varias ocasiones que su único objeto de estudio eran los objetos híbridos, lo que posteriormente llamó *matters of concern* en oposición a los *matters of fact*. (Latour, 2004)

Si bien el programa de una antropología simétrica —o de la modernidad— todavía continúa desarrollándose, el enfoque propuesto para el análisis de los objetos nos parece sumamente interesante, especialmente para aquellos que nos dedicamos al estudio de la *ergonomía* o cultura material. La propuesta de Latour consiste en volver a refundar una conceptualización de los objetos. Para ello, la antropología debe retrotraerse hacia el antiguo y segundo sentido del término objeto, habría que rescatar el sentido arcaico de la palabra objeto, tomando como punto de partida la etimología del mismo.

En su origen, el término “objeto” nos conduce a la palabra romana *res*, que significa aquello que “conciernen” al hombre en el caso que se discute. A su vez, los romanos también utilizaron la palabra *causa* para nombrar aquello que se discute<sup>6</sup>. El aporte que realiza la antropología simétrica al estudio e investigación de los objetos, se aparta radicalmente de las perspectivas dominantes en la antropología actual. En ese sentido, al concebir los objetos como *cosas* que constituyen “causas” [*matters of concern*], esta línea de investigación difiere sustancialmente de los enfoques *biográficos* de los artefactos provenientes fundamentalmente de la antropología económica. Cuando Igor Kopitoff señala que: “las biografías de las cosas pueden destacar aquello que de otro modo permanecería oscuro” (Kopitoff, 1991:93), no sólo no define conceptualmente el término “cosa” [*res*], sino que además omite la *causa final* —o el fin— de esta. Siguiendo a Latour:

[...] em termos de objeto, penso que meu objeto é o estudo dos *matters of concern*, a invenção de um certo empirismo —um segundo empirismo, digamos, que não tem a ver simplesmente com os objetos, no sentido tradicional do empirismo, mas com os *matters of concern*, com as coisas que constituem causas, em oposição aos objetos. (Latour, 2004: 398)

De este modo, el enfoque de Latour significa dar un paso más allá de los “hechos fácticos” [*matters of fact*], para dar lugar a los “hechos que conciernen” al hombre en

4. En el texto original: “symétriser”.

5. “Pensamiento moderno” y “Pensamiento premoderno”.

6. En este punto, Heidegger se adelantaba a la nueva concepción de los “objetos” elaborada por Latour señalando lo siguiente: “La palabra romana *res* nombra aquello que concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso. Para designar esto, los romanos utilizan también la palabra *causa*”. (Heidegger, 1994:8)

el caso que se discute [*matters of concern*]. A partir de esta nueva visión de los objetos, la antropología simétrica nos sugiere la necesidad de crear un “segundo empirismo” que analice los objetos desde la *causa final* de estos.

## Multinaturalismo: los objetos desde una antropología de la naturaleza

“Beg your pardon”, finaliza diciendo Marshall Sahlins en su último libro *The Western Illusion of Human Nature* (2008), donde explora cómo la cultura occidental construyó una idea errónea y falaz de la naturaleza humana. Según Sahlins, la ilusión de la cultura occidental consistió en gran medida en la cristalización de un concepto falso de lo que se conoce como “naturaleza humana”. Al concebir una idea de naturaleza humana pre-social e individualista, nuestra cosmología supuso la existencia de un interés personal innato considerado como la némesis de nuestro *socius*. Esta visión se pulveriza desde el instante en que la experiencia del Otro es incorporada en mí, echando por tierra la concepción occidental sobre las disposiciones egoístas inherentes a la naturaleza humana. Desde el momento que los seres humanos viven las vidas de los demás y mueren con cada una de las muertes, ninguna experiencia es un hecho totalmente individual ni ningún *afecto* es intransferible.

Para Sahlins, la noción occidental de naturaleza humana ignora la única verdad universal de la sociabilidad humana: la construcción simbólica de las relaciones de parentesco. Esta sociabilidad intra-planetaria queda demostrada en la secuencia que existe en el inglés (de la que la antropología británica ha realizado un uso productivo) para dar cuenta de las relaciones de parentesco [*kinship*] que se van alejando paulatinamente en los grados de consanguinidad y afinidad: *kins-relatives-siblings*. A lo largo de su libro, exhibe las diversas contradicciones que existen en torno al *status* de lo “humano” en el pensamiento occidental, cuestionamientos que comienzan a desarrollarse en la tradición antropológica con los trabajos de Ingold, Descola y Viveiros de Castro<sup>7</sup>.

82

Sin embargo, no sólo la noción de naturaleza humana representa un problema para el pensamiento occidental, sino que también el concepto de “naturaleza” significa un dilema para la antropología moderna. De este modo, el carácter dualista en el que tradicionalmente se ha movido la antropología se divide en dos grandes vertientes epistemológicas que tienen como igual plataforma el campo ontológico que nosotros llamamos “naturaleza”. En ese sentido, existe en la tradición antropológica una naturaleza *naturalizada* [Funcionalismo, Estructuralismo] y una naturaleza *naturalizante* [Ecología Cultural, Materialismo Cultural]<sup>8</sup>.

Para Philippe Descola, quien estudió el *continuum* decreciente de socialización en un grupo indígena de la cuenca amazónica, no se puede establecer en estas culturas una distinción rígida entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. Entre los Achuar<sup>9</sup> del Ecuador, Descola descubrió que los hombres se relacionaban con los

---

7. Continuando la línea trazada por Tim Ingold, Viveiros de Castro señala lo siguiente: “[...] the status of humans in Western thought is essentially ambiguous: on the one hand, *humankind* is an animal species amongst others, and animality is a domain that includes humans; on the other hand, *humanity* is a moral condition which excludes animals. These two statuses co-exist in the problematic and disjunctive notion of ‘human nature’.” (Viveiros de Castro, 1998:479)

8. Esta distinción ha sido elaborada y desarrollada por Philippe Descola en sus investigaciones sobre el dualismo ‘sociedad-naturaleza’. Para Descola: “Por un lado tenemos a la naturaleza *naturalizada* –es decir, esa idea de que la naturaleza está conformada exclusivamente o tiene existencia sólo en cuanto sirve de depósito, de almacén de símbolos para la actividad simbólica– y por otro lado a la naturaleza *naturalizante*, es decir, esa perspectiva según la cual es por medio de su adaptación a la naturaleza, de las técnicas por las cuales el hombre se adapta a la naturaleza y la transforma, que logra dar su ímpetu y sus características a la vida social”. (Descola, 1996:184)

9. Grupo de lengua jíbara que habita una franja de la amazonia ecuatoriana.

animales que cazaban a través de complejos ritos y plegarias de la misma forma como se dirigían a sus parientes “afines” y las mujeres trataban a las plantas como “consanguíneas”. Esto lo llevó a concluir que: “[...] los Achuar no hacían, como nosotros, una distinción clara entre sociedad y naturaleza, sino que conferían atributos sociales a los seres de la naturaleza” (Descola, 1996:183). Los *procesos de personificación* registrados en varios de sus trabajos, señalan los múltiples “modes d’existence” —como dice Deleuze— de habitar el cosmos.

Esto lo llevó a concluir que el común denominador de todos los seres que cohabitan el *socius* amerindio, no era el hombre en tanto especie, sino la humanidad en tanto que condición<sup>10</sup>. La diversidad de estos “modes d’existence” inscriben un *multi-naturalismo* basado en la pluralidad de “cuerpos-espíritu” provistos de una misma visión del mundo. No obstante, existen diferentes *puntos de vista* según la especificidad de cada cuerpo. Si bien cada *perspectiva* parte del cuerpo, este no es considerado por su visibilidad orgánica sino por su capacidad de ser *afectado*. La apariencia de un nativo, por ejemplo, puede estar escondiendo una *afección-jaguar*<sup>11</sup>.

La existencia de múltiples naturalezas en las cosmologías amerindias comienza a cuestionar y a poner en tela de juicio las objetivaciones que realizan los arqueólogos sobre la cultura material. Al objetivar un “artefacto lítico” —como una raedera, raspador o punta de proyectil—, los arqueólogos *des-naturalizan* la “naturaleza singular” que fue codificada en el *socius*. A su vez, no dan cuenta de los posibles saltos cualitativos que ese objeto experimentó en su *circulación* por diferentes contextos. Un “salto cualitativo”, por ejemplo, puede significar la *des-corporización* del artefacto. Estos “saltos” muchas veces se pueden inferir en los casos de retransporte de los objetos. El retransporte de un artefacto no asegura que este vuelva a tener un uso idéntico, ni que conserve su humanidad. De este modo, cuando catalogamos como “artefactos” o “cosas” el material lítico u óseo de origen antrópico, transferimos en forma automática el núcleo más duro de la cosmología occidental. Sobre este punto, Descola señala lo siguiente:

[...] muitas culturas não dispõem, aliás, de um lexema equivalente a “coisa” ou “objeto”, senão como expressão substitutiva que serve para designar genericamente aquilo que não se pode nomear especificamente. Uma sarabatana, uma planta ou uma casa não são “coisas” nestas culturas, mas entidades de um nível ontológico inferior, posto que possuidoras de certos atributos de humanidade. (Descola, 2002:98)

Si la distinción amerindia entre Naturaleza/Cultura debe ser leída —según Viveiros de Castro— a través de un *perspectivismo somático*<sup>12</sup>, consideramos que para los que estudiamos la cultura material de poblaciones ya extinguidas el análisis de la “reciprocité de perspectives” debe dar otro giro. En tal sentido, y sin descuidar el aporte realizado por la Escuela Perspectivista, sostenemos la necesidad metodológica de diseñar un *perspectivismo de corte material*. Un *perspectivismo* que no sólo tenga en cuenta la ontología de los antiguos pobladores que dejaron vestigios materiales, sino que además logre incorporar mediante los aportes de la etnohistoria, la etnoarqueología y la etnografía, los datos necesarios que coadyuven al estudio de la materialidad de los

10. “Le référentiel commun à tous les êtres de la nature n’est pas l’homme en tant qu’espèce, mais l’humanité en tant que condition”. (Descola, 1986:120)

11. Como señala el teórico pos-estructuralista Philippe Zarifian: “Les animaux, nous dit Viveiros de Castro, voient de la même façon que nous des choses différentes de ce que nous voyons parce que leurs corps sont différents des nôtres, ne sont pas affectés de la même manière”. (Zarifian, 1999:113)

12. Para Viveiros de Castro: “[...] the Amerindian distinction of Nature/Culture, before it is dissolved in the name of a common animic human-animal sociality, must be re-read in the light of somatic perspectivism”. (Viveiros de Castro, 1998: 480)

“objetos”. A partir de las contribuciones realizadas por el perspectivismo *somático* —o amerindio— con su enfoque desustancializador de las categorías de Naturaleza y Cultura, debemos bregar por la consolidación de un perspectivismo *material*.

## Lévi-Strauss y la perspectiva de los “cofres”

Si bien Lévi-Strauss en su teoría sobre las especificidades del “pensamiento mítico” —o “salvaje”— no se focalizó en los múltiples *puntos de vista* que este posee, sin embargo, en algunos de sus trabajos señaló la “reciprocité de perspectives” como una de las características esenciales del mismo. Esta cualidad de perspectiva, propia de todo pensamiento mítico, tuvo su desarrollo posterior en las investigaciones de Viveiros de Castro en las culturas de la amazonía.

Este último, influenciado por la antropología simétrica de Bruno Latour y la filosofía de Gilles Deleuze, logró diseñar una «teoría general de la relacionalidad» que explica la dinámica de la “ontología amazónica”. En contraposición al enfoque tradicional propuesto por el Funcionalismo y el Estructuralismo, las culturas amazónicas desplazan el centro de la sociedad hacia el *afuera* y subordinan su sociología a la *cosmología*. En ese sentido, la ontología amazónica se basa en la existencia de un multinaturalismo construido a partir de una pluralidad de mundos, que tienen un punto de vista [*perspectiva*] único y original. Este «voir comme» es universal y siempre se encuentra individualizado, debido a que cada ser tiene su propia manera de *ver*. Así, en condiciones normales, los hombres ven a los hombres como hombres, a los animales como animales y a los espíritus (si los ven) como espíritus. Sin embargo, el jaguar *ve* al hombre como un tapir, la serpiente lo *ve* como un pecarí y la madre de la viruela lo *ve* como un mono aullador. Es por eso que lo atacan.

84

Esta cualidad de perspectiva o perspectivismo amerindio disuelve la oposición tradicional entre *predador/presa* dando lugar a una “economía simbólica de la predación”. En ese sentido, dentro del *socius* amerindio se considera como sujeto a todo aquel que logre alcanzar el punto de vista o se instale en él. Esta noción de punto de vista se ajusta a las reflexiones sobre el perspectivismo en Leibniz desarrolladas por Deleuze. Según éste:

Si el objeto cambia profundamente de estatuto, el sujeto también. [...] Tal es el fundamento del perspectivismo. Esto no significa una dependencia respecto a un sujeto definido previamente: al contrario, será sujeto lo que alcanza el punto de vista, o más bien lo que se instala en el punto de vista. (Deleuze, 1989:31)

Las “perspectivas móviles” nos señalan la existencia de un “universo transformacional”, donde las diferentes formas de subjetividad son asimilables a la conciencia humana. Por tal razón, el *cogito* amerindio puede ser un animal, una cesta o un espíritu. De ahí que un artefacto pueda llegar a ser un *sujeto* capaz de alcanzar un punto de vista determinado.

En ese sentido, Lévi-Strauss (en un artículo por demás interesante<sup>13</sup>) llega a la conclusión de que los “cofres” de la costa noroeste de América del Norte, no son sólo recipientes con las imágenes de animales pintados o grabados, sino que son “[...] el animal mismo”<sup>14</sup>, teniendo la tarea de cuidar los bienes ornamentales que le son con-

13. Nos estamos refiriendo al artículo: “El desdoblamiento de la representación en el Arte de Asia y América”.

14. “Los cofres de la costa noroeste, por ejemplo, no son sólo recipientes adornados con una imagen animal pintada o esculpida. Son el animal mismo, que guarda activamente los ornamentos ceremoniales que se le confían”. (Lévi-Strauss, 1997:282)

fiados. Los cofres o cajas de la costa noroeste, como otros artefactos, poseen un “mode d’existence” único en la cosmología de los indios que habitaron la costa noroeste. Extraídos de su contexto y objetivados como simples recipientes, los estudiosos de la cultura material pueden caer en el error de obliterar el *punto de vista* no-humano que tienen muchos objetos culturales. A su vez, el considerar el *punto de vista* del objeto y su consciencia, nos sirve para demostrar que en las sociedades premodernas no hay una coincidencia exacta entre lo que nosotros y éstas entendemos por “el mundo de la naturaleza”<sup>15</sup>.

El poder rescatar la *perspectiva* de los objetos, tal como lo hacen Lévi-Strauss, Descola y Latour, vaticina una nueva forma de hacer antropología, donde no sólo tendrá lugar una antropología del *anthropos*, es decir, de lo humano, sino también de lo no-humano, y especialmente de la relación entre ambos. Sólo a través de las transferencias que puedan existir entre lo *humano* y lo *no-humano*, la cultura material podrá ser estudiada en forma holística.

## Bibliografía

- BUCHLI, Victor. 1995. “Interpreting Material Culture. The Trouble with Text”. In: *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past*. Ian Hodder; Michael Shanks et. al., London & New York: Routledge.
- DELEUZE, Gilles. 1989. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Bs. As.: Paidós.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1996. *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme.
2002. “Genealogia de objetos e antropologia da objetivação”. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 8, Nº 18, Porto Alegre: 93-112.
- GESLIN, Philippe. 1994. “Les salins du Bénin et de Guinée. Ou comment l’ergonomie et l’ethnologie peuvent saisir le transfert des techniques”. In: *De la préhistoire aux missiles balistiques: l’intelligence sociale des techniques*, Latour, Bruno & Lemonnier, Pierre (Ed.), Paris: La Découverte.
- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal. [[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la\\_cosa.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la_cosa.htm)]
- KOPYTOFF, Igor. 1991. “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”. In: *La vida social de las cosas. –Perspectiva cultural de las mercancías*, Appadurai, Arjun (Ed.), México: Grijalbo.
- LATOUR, Bruno. 2004. “Por uma Antropologia do Centro”. *Mana*, Vol. 10, Nº 2: 397-414.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997. “El desdoblamiento de la representación en el Arte de Asia y América”. In: *Antropología Estructural*, Barcelona: Altaya.
- MIGNOLO, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- ODILE MARION, Marie. 1996. “Hacia una antropología de la naturaleza. Entrevista con Philippe Descola”. *Cuicuilco*, Vol. 2, Nº 6: 181-194.
- SAHLINS, Marshall. 2008. *The Western Illusion of Human Nature. With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*. USA: Prickly Paradigm Press.

---

15. No obstante, nos damos cuenta que para la sociedad moderna tampoco la distinción ‘sociedad-naturaleza’ funciona bien. El trabajo que viene realizando Bruno Latour hace más de dos décadas, muestra que la ciencia moderna, la tecnología y la biotecnología producen *híbridos*.

- VERDESIO, Gustavo. 2001. "Forgotten Territorialities. The Materiality of Indigenous Pasts". *Nepantla. Views from South*, 2.1: 85-114.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, N° 3: 469-488.
- ZARIFIAN, Philippe. 1999. "Cosmologie: entre signes et chats". *L'émergence d'un Peuple Monde*. Paris: Presses Universitaires de France.



# Lugar social y función simbólica<sup>1</sup>

## La cura “psi” pensada desde la obra de Lévi-Strauss

*Fabrizio Vomero*

### RESUMEN

El siguiente trabajo es un análisis de la *función simbólica* tal como la considera Claude Lévi-Strauss y su relación con las curas de carácter psicológico.

Es a partir de su obra que pueden encontrarse respuestas, por qué procedimientos tan distintos, aplicados en contextos culturales también diferentes alcanzan éxitos sanadores en las curas de ese tipo.

Ningún sistema terapéutico puede pensarse por fuera del contexto simbólico en el que se produce pero, aún en las diferencias, es posible situar la presencia de elementos comunes, especialmente tomando dos factores fundamentales: las *necesidades sociales* de las personas de *operar y pensar sobre el sufrimiento y el dolor*, y el instrumento que hace posible que resulte una operación exitosa: *la función simbólica*.

Para Lévi-Strauss *lo que efectivamente cura es la producción de sentido, que puede tomar la forma de un mito*. Debe entonces subrayarse la importancia del *lugar social* del agente que cura, ese es entonces el otro elemento fundamental porque este proceso, esta producción no puede realizarse con cualquiera, debe tratarse con alguien que esté *legitimado*. Y efectivamente cada sociedad o cada cultura establece procesos muy particulares de legitimación de sus agentes sanadores.

---

1. Este trabajo retoma líneas teóricas trabajadas anteriormente y publicadas en los Anuarios de Antropología Social y Cultural del Uruguay 2004-2005 y 2006 (edición y compilación de S. Romero Gorski). Igualmente tomo buena parte de la inspiración en un reciente curso dirigido por ella en la FHCE, cuyo tema central eran las diferentes formas de tradiciones *mitológicas* (FHCE, Unidad de Profundización y Posgrados, cursos de Actualización, 2008). Por otra parte, una versión de este trabajo fue presentada en el Encuentro “*Las leyes de la clínica*” entre signos de interrogación, organizado por AUPCV (Asociación Uruguaya de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares) en noviembre de 2008.

Las razones de este trabajo se fundamentan en un intento de resolver la cuestión de la existencia de elementos comunes a las diferentes prácticas curativas, no porque realicen estrictamente lo mismo (las formas terapéuticas son múltiples y plurales en las complejas organizaciones culturales humanas) sino particularmente porque es posible recortar algunos elementos simbólicos comunes en juego, en segundo término porque se ponen en escena determinados *problemas sociales* que cada cultura intenta resolver según sus propios elementos constitutivos, según sus órdenes de sentido y en tercer lugar porque es posible reconstruir las estructuras de representación<sup>2</sup>. Podría haber entonces concordancia en la aplicación de esquemas conceptuales y en la ejecución de procedimientos prácticos, comunes a las diferentes estrategias terapéuticas.

Todas las culturas generaron y construyeron actores para propiciar que la enfermedad fuese procesada simbólicamente y socialmente, es decir que de una manera muy amplia, la curación implica siempre un procedimiento en el que el *sufrimiento individual* se transforma, a partir de acciones específicas y estipuladas, en *satisfacción social*. Cualquier enfermedad individual al ser tomada por un agente sanador se transforma en ese mismo instante en otra cosa, deja de ser la formación originaria, cuestión señalada sin duda por el propio Freud, al fundamentar la noción de *neurosis de transferencia*<sup>3</sup>, pero que también queda revelada en la práctica chamánica.

A partir de los trabajos de C. Lévi-Strauss se abren para la antropología los caminos del análisis de los procedimientos terapéuticos y de los mecanismos culturales y simbólicos en juego. Fundamentalmente, la cura<sup>4</sup> no será pensada como una intersección entre dos instancias, es decir paciente y terapeuta, sino entre tres.

88 Toda la complejidad de tal cuestión queda patentizada cuando analiza los procedimientos chamánicos y establece una comparación con algunos de los mecanismos puestos en juego en el psicoanálisis, pero dará un enorme valor al *lugar social* del agente sanador y a las repercusiones que eso tiene en la cura misma, especialmente al lugar de la *creencia*. Sin esa terceridad, que alcanza formas variables y muy complejas, no hay cura posible.

Esta cuestión, fundamental en la obra del antropólogo francés, quedará patentizada al analizar el recorrido de producción y práctica de un chamán norteamericano, caso registrado por F. Boas.

Repasemos entonces el itinerario de éste, tal como lo describe Lévi-Strauss.

## Quesalid y la construcción social del Chamán<sup>5</sup>

Quesalid descrea del poder de los chamanes y de sus prácticas, y deseoso por descubrir sus trucos y desenmascararlos, comienza un proceso en el que se propone introducirse en el grupo que conforman.

Una vez aceptado entre ellos, recibe sus primeras lecciones, que consisten básicamente en utilizar ciertos recursos teatrales:

- elementos de prestidigitación y conocimientos prácticos

---

2. Según plantea F. Laplantine (1999), es posible identificar aun en formas terapéuticas muy disímiles, una estructura de representación similar. Por las dimensiones y objetivos propuestos en este trabajo, solo podemos indicar la referencia.

3. Dígamos de una manera muy simple que la neurosis de transferencia es la forma que cobra la neurosis del enfermo al re-estructurarse en relación al vínculo transferencial con el psicoanalista.

4. Provisoriamente manejaremos una definición de cura muy simple y que permita construir algunos modelos que se tornen operativos. La definiríamos como un conjunto de operaciones por el cual un agente con un grado de reconocimiento social o institucionalización produce operaciones que apuntan a eliminar alguna clase de sufrimiento en un sujeto.

5. La historia la toma Lévi-Strauss de un relato autobiográfico recogido en lengua kwakiutl a principios del siglo XX, en la región de Vancouver en Canadá por Franz Boas, pionero de la antropología norteamericana.

- técnicas de ficción de desmayos
- procedimientos de inducción del vómito
- diversas técnicas sobre el cuerpo
- la utilización de ciertas personas encargadas de espiar las conversaciones privadas y así obtener datos del paciente, donde se nutre de la información necesaria para situar los síntomas en su origen y causa a nivel familiar o directamente el contexto más íntimo del enfermo.

Se apropia de los secretos prácticos, accede a los trucos de los chamanes y se propone entonces ejecutarlos. Está pronto por lo tanto para comenzar su práctica con enfermos reales. Un día es llamado por un enfermo que soñó que él era quien lo salvaría. Quesalid arriba al sitio en el que se encontraba el enfermo y consigue una curación brillante. Pero el novel chamán no se engaña, sabe que la existencia de ciertos elementos (psicológicos) son los que promovieron la cura, y lo subraya: es la creencia la causa de la cura.

Sigue su camino, su itinerario y se encuentra con otros chamanes que proceden con otras técnicas de curación; enfrenta junto a ellos a nuevos pacientes. En las sesiones de cura Quesalid hace, al atender, aparecer la enfermedad del paciente extrayéndola bajo forma de pluma o gusano ensangrentado. En cambio los otros chamanes (con quienes intercambia), sólo escupen luego de la operación sobre el enfermo, y pretenden identificar la escupida con la enfermedad extraída. Quesalid ante ellos extrae la enfermedad transformada en esa materialidad señalada, y entonces los chamanes, que nunca materializaron el mal que aqueja a sus enfermos, caen presos de la vergüenza: ellos siempre representaban la enfermedad como algo de carácter espiritual. Quedan presos del descrédito frente a los demás.

Lo invitan a que intercambien saberes y a confrontarlos, no aceptan tan fácilmente esa representación material de la enfermedad; están intrigados con ese objeto que extrae Quesalid, pero éste no revela ningún secreto y decide marcharse. Regresa entonces a su aldea y se entera que un chamán que sabe de su reputación lo desafía a una competencia frente a ciertos enfermos. Este nuevo chamán no materializa la enfermedad. Comienza la escena cuando le traen a Quesalid los enfermos más graves y logra un triunfo total sobre la enfermedad.

El viejo chamán es derrotado frente al nuevo hombre y, avergonzado frente a su grupo de creyentes, queda humillado ante él y desesperado, todo su sistema se cae.

Le envía a su hija, como emisaria; Quesalid tiene una entrevista con la joven, quien le dice que él ha destruido a su padre. Le pregunta si el procedimiento era cierto y quiere que se lo enseñe. Quesalid sabe que engaña y que sólo le interesan los beneficios materiales de la cura. No obstante guarda silencio, incluso ante las súplicas desesperadas de la hija.

La historia se torna una verdadera tragedia. El viejo chamán abandona su tribu, se ausenta totalmente y regresa tres años después con su hija, pero ahora los dos están locos, y al llegar muere.

Quesalid, continúa su carrera exitosa como curador, aún a sabiendas de los trucos que realizaba y del engaño en el que envolvía a sus enfermos y a todos lo que efectivamente creían en él.

Veamos entonces los elementos en los que repara Lévi-Strauss:

El chamán claramente poseía una serie de datos útiles. Primero,  *cree que el estado patológico tiene una causa*  y que ésta puede ser alcanzada; por otro lado posee un sistema para interpretar las formas patológicas con las que se encuentra. Entre paciente y chamán se produce una construcción en la que todos creen. La curación

es en definitiva una instancia colectiva, no individual. El paciente y el grupo también creen que el estado patológico tiene una causa y que esa causa, enigma primero, puede responderse, puede encontrarse.

Al analizar el recorrido social del chamán expresa la fórmula canónica: *Quesalid no era un gran chamán porque curaba, sino que curaba porque era un gran chamán*. En esa pequeña afirmación se condensaba la importancia del *lugar social del agente que cura* y del *valor cultural* que pueden adquirir ciertas prácticas de salud y el *conjunto de representaciones* que las sostienen y que son resultado de un largo proceso de inculcación, que atraviesa al individuo durante todo su recorrido por la vida.

El problema entonces más importante queda situado en la relación entre el agente que cura y la colectividad que cree.

Allí entonces se plantea la importancia del lugar social que ocupa el que cura, y también el hecho de que debe creerse en ese saber ejecutado, y esa creencia se produce sobre complejos sistemas de legitimación y de sentidos.

El autor compara al chamán con el psicoanalista, no para decir que hacen lo mismo, eso notoriamente no es cierto, sino para señalar que sí hay sistemas en común y fuerzas similares, utilizadas y direccionadas de diferente manera. Dice incluso que están en equivalencia, pero con todos los términos contrapuestos.

Lo que sí queda claro para Lévi-Strauss es que ciertas *curas se producen a partir de una construcción de tipo mítica*. En el neurótico del psicoanálisis, se produce un *mito de carácter individual* que se construye con elementos que se extraen del pasado del enfermo, y en el caso del chamán el enfermo es incluido en un *mito social*. Es esa construcción y vivencia del mito lo que hace que la cura se produzca, mediante una reorganización conceptual del individuo y de su mundo.

90

Para Lévi-Strauss la cura efectivamente se produce, no porque resurjan en la conciencia experiencias reales recordadas, sino más bien porque las experiencias que afloran en la cura son experimentadas como *mitos vividos*, y parafraseando a Proust, indica que *todo mito es en definitiva una búsqueda del tiempo perdido*, y advierte que en las sociedades como las nuestras sólo podría haber tiempo y lugar para el mito, para el tiempo mítico, en el hombre mismo, en las particularidades del individuo, en una encarnación de tipo individual.

Queda entonces por analizar el valor terapéutico de esas producciones míticas y por qué producen efectos curativos.

El autor entonces encuentra que en ambos procesos curativos se encuentran presentes las mismas fuerzas y las mismas estructuras en juego<sup>6</sup>, y *la curación fundamentalmente se produce como resultado de la ejecución de la función simbólica, que produce un mito*.

El mito es un relato, una historia construida que no busca, claramente, describir lo real, sino más bien reunir a los hombres en un mismo orden del universo y en torno a una similar concepción de la existencia.

El mito lo que permite en primer lugar es tornar pensable una situación que no lo era, el mito ayuda a pensar, permite que afloren pensamientos que de otra forma no se podrían producir. Igualmente habría que agregar que el mito se construye entre otros, y allí también encuentra parte de su eficacia<sup>7</sup>.

---

6. El psicoanalista y el chamán son usados por Lévi-Strauss para ejemplificar dos situaciones absolutamente contrapuestas, sabiendo que existen una enorme variedad de procedimientos que se acercarían a uno y a otro extremo.

7. No podemos dejar de señalar que el mismo Freud, utilizó dos mitos para poder pensar algunas de las cuestiones que tienen que ver con el destino humano: *el mito del asesinato del padre* a manos de la horda de hermanos, y *el mito de Edipo*.

En este sentido no creo que lo que aporta Lévi-Strauss esté lejos de las últimas teorizaciones freudianas, en especial cuando hablaba que en el análisis lo que se producían eran *construcciones*, no objetivaciones de un pasado histórico real.

Lo que produce que tales efectos simbólicos emerjan es la terceridad, en forma de creencia colectiva y el valor social de quien la representa. El agente de sanación encarna o representa, el conjunto de esas creencias, que están notoriamente legitimadas socialmente.

Eso sucede en otras culturas, pero también en la nuestra, sólo que para el sujeto que participa de una comunidad semántica, dichas prácticas de salud y el conjunto de representaciones que las acompañan les resultan cuestiones profundamente naturales. Las curaciones de esos otros contextos culturales, por estar nosotros ajenos a los universos de significación, nos resultan extrañas. Las nuestras por el contrario nos parecen las únicas lógicas, aceptadas y verdaderas; estamos en tal cuestión presos de un notorio etnocentrismo<sup>8</sup>.

Para Lévi-Strauss la cura en realidad era el efecto último de un proceso social muy complejo, pero además, de un proceso de carácter inconciente en donde operaba lo que denominó: *la eficacia simbólica*. Toda la cuestión de la cura entonces podía ser comprendida en base a esos dos elementos: *primero volver comprensible simbólicamente algo que no lo era, a través del encuentro con un otro valorizado socialmente*.

Funcionaba entonces todo el dispositivo sobre un triple convencimiento:

- el del paciente
- el del curador
- el de la comunidad en el que ambos participaban

Todo individuo que comparte un mismo contexto cultural, un conjunto de creencias, queda de alguna forma, moldeado por las tradiciones de su grupo, y es allí donde en términos de Lévi-Strauss, se *persuade* de pensar y actuar en esa dirección impuesta.

*La cura en su análisis, debería pensarse a la luz de los efectos de la función simbólica*, se presenta como un verdadero juego dramático, como una suerte de representación teatral, en el que se permite el encuentro de sentido.

La cura si funciona, en primer lugar es porque los procedimientos que se ejecutan tornan pensables situaciones que antes no lo eran, logra efectos cuando hace que los sufrimientos se vuelvan comprensibles pero siempre teniendo en cuenta los universos de significación de cada individuo que se construyen en su cultura.

El hombre, en tal postura, no es capaz de aceptar y tolerar un sufrimiento enigmático, un padecimiento arbitrario y sin sentido, debe de alguna forma envolverlo de sentido y significación, debe volverlo anudable a su estructura semántica.

En resumen, un factor de curación sería *la apropiación del sufrimiento por parte de esa función simbólica realizada a través de un intermediario*. En otra forma, el agente de la cura es un facilitador, un intermediario o quizás un traductor<sup>9</sup>.

Así podríamos resumir, de modo muy breve el pensamiento de Lévi-Strauss en relación a lo que podría ser la estructura de ciertas curas.

A partir de este esquema es necesario avanzar más.

---

8. De un modo general el etnocentrismo implicaría un rechazo o repudio a prácticas culturales extrañas o diferentes a las que reconozco como propias. Las prácticas “verdaderamente humanas” o por lo menos “genuinamente” ciertas, son aquellas que practica mi cultura, mientras que las prácticas del otro, son “equivocadas”, “injustificadas” o “aberrantes”. Ver Lévi-Strauss, C. (1996).

9. Aun aceptando las consideraciones derridianas de las complejidades de toda traducción.

## La Antropología en la actualidad: miradas sobre el campo de la salud<sup>10</sup>

En los últimos años un grupo importante de antropólogos se ha dedicado al estudio del campo de la salud, en contextos de actualidad.

C. Herzlich (1996) ha trabajado profundamente cómo determinadas sociedades han producido las formas mórbidas que las habitan. En su análisis, toda sociedad crea formas particulares de patologías además de que también produce las categorías para pensarlas y los procedimientos para operar sobre ellas para tratar de resolverlas.

M. Douglas (1998) analiza cómo las enfermedades y las prácticas terapéuticas se modelan socialmente, y propone fundamentalmente que analicemos que las diferentes culturas tienen diferentes formas de pensar y resolver problemas.

Didier Fassin (1997), a partir de una inspiración foucaultiana, revela cómo las formas de dominación social se inscriben en el cuerpo y producen enfermedad, y cómo determinadas prácticas sanitarias se transforman en verdaderas operaciones de carácter socio-político. Es crítico con la proliferación de prácticas de carácter psicológico en los niveles marginales por sostener que a dificultades de índole principalmente sociales o culturales, se les responde con una *psicopatologización de los pobres*, desocializando los problemas y proponiendo métodos de carácter psicológico y farmacológico, ante la imposibilidad en algunos sentidos de mejorar las condiciones sociomateriales de existencia de ciertas poblaciones. Denominó a este proceso, una *patetización del mundo*, es decir *pensar las diferencias sociales* en forma de *diferencias psicológicas* mórbidas o espirituales, donde se propone *la escucha* como procedimiento apaciguador de tales diferencias<sup>11</sup>.

92

F. Laplantine (1999) analiza de alguna manera los elementos en común tanto de técnicas de curación, como de las representaciones que las sostienen. Construyó una serie de modelos que demuestran que aún prácticas muy disímiles utilizan referencias explicativas similares. Por ejemplo, el modelo microbiológico y chamánico de la enfermedad apelan a una explicación de tipo *exógeno*, en tanto en la primera la enfermedad está causada por la intromisión en el cuerpo de un agente patógeno, al igual que en ciertas prácticas de chamanes, por ejemplo como en Quesalid, quién causalizaba la enfermedad en una intromisión externa en el cuerpo del enfermo, es decir que fundamentalmente la enfermedad es considerada como el resultado de una operación de algo extraño al enfermo, sea real o simbólico. El modelo curativo por lo tanto será el reverso de la explicación de la enfermedad, donde fundamentalmente se deberá *exorcizar* al agente patológico, es decir, sacarlo del cuerpo del enfermo.

En nuestro país, Sonia Romero Gorski (1997; 1999) ha demostrado el carácter de construcción cultural de las prácticas de salud y de las concepciones de salud y enfermedad y cómo se ordenan en instituciones a través de procesos históricos complejos, en donde entran en juego, elementos sociales y económicos. Igualmente señala (2006) la importancia del *procesamiento social de los sufrimientos* y la necesidad de evaluar sus determinantes histórico-culturales.

---

10. Ver Romero Gorski, S. "Caracterización del campo de la salud en Uruguay", 25-35. En: Salud Problema, n° 6, 1999, Universidad Autónoma Mexicana-Xochimilco.

11. Por ejemplo psicologizando a través de la proliferación de una terminología estrictamente psicológica ciertos comportamientos, que debieran analizarse en términos socioculturales; por ejemplo al analizar la violencia de las clases marginales, de niños y adolescentes, se piensa que es debido a la *pérdida de límites* o a *dificultades con la tolerancia* y el *manejo de las frustraciones*, de *defensas psíquicas lábiles* o a un *control muy pobre de los impulsos*, etc.

## Primer momento de una cura

La afirmación provisoria que sostenemos es que en algunos momentos, todas las curas se producirían apelando a diversos mecanismos que buscarán tener determinados efectos, aunque quede claro que en dichos procedimientos se modelen los elementos y se dispongan de manera bien diferente.

- *Proporcionar sentido social.* En un sentido muy amplio, se le proporciona al paciente una suerte de orden de significación, una verdadera mitología coherente o asimilable a sus órdenes de sentido, o que comparte con una comunidad.
- *Socializa el sufrimiento.* Un padecimiento individual, personal, privado, es transformado en otra cosa al tomar contacto con el otro. Pasa entonces a ser un sufrimiento compartido, pasa a sostenerse en una relación.
- *Suministrar elementos de identidad social.* Al insertar al que padece en un entramado de relaciones simbólicas nuevas, lo hace miembro de una comunidad de prácticas y creencias.

Al afirmar que todo agente sanador, del orden que sea, es él mismo un verdadero producto social, verdadera encarnación de elementos de orden social, histórico, político y cultural, pensamos que existen elementos simbólicos comunes a diferentes prácticas de sanación, que las sostienen dentro de un colectivo, y que están presentes de muchas formas.

## Encuentro cara a cara con un “Otro”

El encuentro entre agente sanador y paciente es antes que nada un encuentro con el *otro*. Allí el paciente se encuentra con la presencia de un otro muy particular, porque ocupa un sitio y un lugar social especial, de cierto reconocimiento cultural; es decir que para el que asiste a un encuentro de estas características, ese otro es alguien que en algún punto tiene cierta *legitimación social*.

En primer lugar, el paciente se encontrará con la *presencia del otro*, luego se producirá un *diálogo* que se sostendrá en una *relación social* muy particular. En ese espacio social tan específico se desarrollará toda la complejidad de las instancias curativas.

La propia relación social que se establece produce efectos simbólicos y sociales. Desde el punto de vista antropológico la relación social es el espacio de construcción de la identidad. Esa nueva relación, que se produce dentro de un contexto tan particular, le proporciona al individuo un conjunto de elementos donde podrá reconocerse.

Todo agente sanador, trabaja dentro de un contexto muy complejo. En sociedades como las nuestras, donde las prácticas de salud se han organizado de manera múltiple mediante conjuntos de creencias muy plurales y alrededor de instituciones muy variadas, el agente sanador atraviesa un proceso de legitimación social largo y que se produce dentro de lo que se ha denominado el *campo de la salud*.

En nuestras sociedades el proceso de construcción y legitimación de un agente sanador es largo, se ordena en base a relaciones sociales muy variadas, se organiza en torno a instituciones precisas y a través de mecanismos rituales dispares. Al pasar por esas instancias, los actores se irán apropiando, según las reglas de cada sitio, del monto de capitales que puedan y que se encuentren en cada lugar

Podemos hablar de campo de la salud, y al área de prácticas de tipo psicológica podríamos considerarlas provisoriamente como una especie de subcampo<sup>12</sup>.

---

12. A la espera igualmente del desarrollo de investigaciones en este sentido. Cada campo en particular posee diferentes formas y reglas, y también procesa particularmente las diferentes formas de capital en juego y formas de apropiárselo.

En cualquier campo lo primero que se visibiliza es un *conjunto de relaciones* entre personas, en donde hay intereses, aunque muchas veces se lo niegue, se los desconozca; hay objetos en disputa y una serie de reglas que Bourdieu, citando a Marx, indica que existen por fuera de la intencionalidad conciente de las personas, existen a pesar de esas voluntades y de la conciencia individual. Cada campo le impone a sus miembros una serie de comportamientos.

Bourdieu (1995) define al campo como una *estructuración de relaciones*, dentro de un esquema de posiciones, que imponen a sus participantes formas operativas y juegos de representación, sean instituciones o agentes diversos, de acuerdo al lugar que ocupan en la estructura de distribución de poderes y capitales en juego, y en donde cada lugar ocupado indica el grado de apropiación de las ganancias específicas.

En cada campo existen jerarquías y un orden de distribución de los objetos en juego. Un campo es en definitiva un espacio en donde se escenifican verdaderas luchas, donde los actores orientan sus actuaciones y estrategias en dirección de mejorar su posición, apropiarse de los beneficios o imponer principios. Para este autor, quienes dominan un campo imponen las reglas a los demás para participar y pueden por lo tanto restringir las formas de acceso o dificultar las permanencias<sup>13</sup>.

Un agente que pretende participar como tal en el espacio de las prácticas terapéuticas debe entonces recorrer en nuestras sociedades un proceso que lo habilite como tal. En ese recorrido, deberá atravesar instituciones y recorrerá itinerarios diversos, y allí irá apropiándose del necesario capital en juego para poder trabajar como tal, en forma de *capital social*, por ejemplo las relaciones sociales de las cuales dispone un sujeto, es decir todo su universo vincular; el *capital simbólico*, y como tal muchas veces invisible, los saberes de los cuales dispone, pero también en su materialidad de papeles, escritura, cursos, etc.; el *capital económico* necesario e indispensable para sostener la logística de cualquier tratamiento, lo que requiera para instalarse, etc.

94

Allí se irá conformando progresivamente su tamaño social, allí comenzará a construirse y acumulando esas formas de capital que lo irán haciendo crecer socialmente. En ese resorte, se sostendrá parte de los efectos simbólicos que le permitirán trabajar.

El proceso legitimador, que sitúa el lugar social del agente, implica establecer estrictamente cuál es el lugar en esa disputa, en esa lucha, y que depende en gran forma de los diferentes capitales en juego y que están en posesión del agente sanador.

Esos capitales los agentes deben exhibirlos, debe haber un ejercicio de demostración, ser visibilizados, deben, de alguna manera, ofertarse a través de instituciones y estrategias que cada campo o subcampo propone como válidas<sup>14</sup>.

El lugar que cada agente ocupe en esas estructuras determinará el acceso a los objetos en juego, si está en lugar subalterno o en un lugar de dominación, donde podrá trabajar y alterar las reglas para jugar con mejor beneficio. En el planteo de Bourdieu, cuando crece el número de agentes o jugadores dentro de un campo, pero no de objetos en disputa, los lugares tienden a fragmentarse y a dividirse y se tornan espacios con alta competitividad, con grandes luchas. En muchos casos dichas disputas sólo aparecen bajo la cobertura de disputas teóricas o puramente espirituales, cuando en realidad deberían pensarse más bien como el efecto de cada campo sobre los actores que disputan posiciones de poder en su interior.

---

13. En este sentido habría que estudiar la multiplicidad de instituciones existentes de las diferentes corrientes de la psiquiatría, de la psicología y del psicoanálisis.

14. Por ejemplo algunos denominan a este proceso como una forma de *generar transferencia*, por ejemplo dictar conferencias, dar clase en facultad, salir en programas de radio o televisión, escribir de determinadas maneras, etc. Existen formas aceptadas de promoción y formas rechazadas, según las prácticas de salud promovidas.

## Al final una breve auto referencia

Todo este recorrido está planteado para situar mi interés actual de analizar cómo se construyó ese conjunto de creencias sobre lo sano y lo enfermo, lo normal y lo patológico en relación a lo mental, que efectivamente tiene una historia que es necesario reconstruir, y que efectivamente podría considerarse una verdadera *mitología*.

Las prácticas en salud mental también se sostienen sobre un conjunto de creencias que fueron efectivamente inculcadas, hubo agentes sociales que se encargaron de diseminarla por todo el tejido cultural, y que hoy aceptamos a dicho conjunto de creencias, a esa mitología sobre la enfermedad y la curación como algo del orden natural<sup>15</sup>.

Lévi-Strauss subrayaba que no importaba estrictamente la realidad de la mitología que el chamán le proponía a su paciente, se encontraba como fondo de creencias colectivo, en un conjunto de sentidos que funcionan como discursos verdaderos, y lo que efectivamente importa es que todos creían en ella y eso bastaba para que se utilizara para volver comprensible lo que sucedía, para tornar comprensibles los fenómenos de enfermedad.

## Bibliografía consultada

- BOURDIEU, PIERRE. (1995). Respuestas para una Antropología Reflexiva. Grijalbo, México.
- DOUGLAS, MARY. (1998). Estilos de pensar. Gedisa. Barcelona.
- FASSIN, DIDIER. (1997). *La patetización del mundo. Ensayo de Antropología política del sufrimiento*. En: VIII Congreso de Antropología en Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Santa Fé de Bogotá.
- FREUD; SIGMUND. (1937(1996). Construcciones en el análisis. Tomo XXIII. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- HERZLICH, C. (1984). *Medecine moderne et quete de sens: la maladie signifiant social*. En: Le sens du mal Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. Marc Augé y Claudine Herzlich. Editions des archives conteporaines. Paris.
- LACAN, JACQUES, (1997) *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Siglo XXI. México.
- LACAN, JACQUES, (1995). Seminario número once. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires.
- LAPLANTINE, FRANCOIS. (1999). Antropología de la enfermedad. Ediciones del sol. Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, C. (1987). *El hechicero y su magia*. En: Antropología estructural. Paidós. Barcelona
- LEVI-STRAUSS, C. (1987). *La eficacia simbólica*. En: Antropología estructural. Paidós. Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, C (1985). La alfarera celosa. Paidós. Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, C (1997). *La gesta de Asdiwal*. En: Antropología estructural. Siglo XXI. México.
- LEVI-STRAUSS, C (1996). Raza y cultura. Cátedra. Madrid.

---

15. En la actualidad desarrollo una investigación sobre la mitología psiquiátrica tal como se desarrolló en el Uruguay en la primera mitad del siglo XX, a partir del análisis de un caso concreto y que se constituye en mi Tesis de Maestría en Antropología (FHCE-UDELAR) que me exigió revisar a fondo el pensamiento psiquiátrico nacional característico de ese tiempo.

- ROMERO GORSKI, SONNIA. 1997. *Enfoques antropológicos aplicados al estudio del campo de la salud*. En: Sociedad, Cultura y Salud. Coord. Sonia Romero, J. Portillo, A. Cheroni, FHCE. Montevideo.
- 1999, *Caracterización del campo de la salud en Uruguay*, 25-35. En: Salud Problema, n° 6, 1999. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
2006. *Modelos culturales y sistemas de atención en salud*. En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. Comp. Sonia Romero Gorski. Nordan. Montevideo.
- 2007, ver la diversidad en el campo de la salud, en: Una re-visita a la Medicina tradicional berebere, Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, pp. 217-228. Comp. Sonia Romero Gorski. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.



# Fundamentos de Antropología Filosófica en Uruguay

## Arturo Ardao<sup>1</sup> y la hermenéutica de Dilthey<sup>2</sup>

*Ruben Tani*

### RESUMEN

En este trabajo propongo ilustrar el significado teórico y metodológico del término “historicismo” empleado por A. Ardao, que entendido en la tradición del romanticismo alemán no refiere a una “historia pragmática” o documental, como lo expresa el mismo Dilthey, sino a una tarea hermenéutica específica. Con tal fin, destacaremos, en primer lugar, los conceptos que Ardao articula y defiende en sus textos teóricos y que ha desarrollado en toda su importante “obra histórica”, porque la definen y colocan, sin duda, dentro del paradigma de la hermenéutica de Dilthey. En segundo lugar, y porque constituye un referente ineludible de la obra de A. Ardao, expondremos los conceptos que Dilthey propone a partir de la influyente *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de 1883, un texto que despertó mucho interés en la primera mitad del siglo XX como el mismo Ardao lo reconoce en varias ocasiones, desde 1950 a 1987 (Ardao, 1963a; 67-69 y 1987:128).

97

**Palabras clave:** Ardao, Dilthey, hermenéutica, autognosis, antropología y filosofía

---

1. Arturo Ardao (1912-2003), colaborador del semanario *Marcha*, (Montevideo 1939), miembro del Consejo de la Facultad de Derecho (1942-1943), profesor de Historia de las Ideas en América en la Facultad de Humanidades y Ciencias (1949-1974), miembro del Consejo Directivo, de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1967-1972), Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1968-1972), miembro del CDC de la Universidad (1968-1972) produjo una vasta y destacada obra sobre la Historia de las Ideas en Uruguay y en Latinoamérica.

2. Wilhelm Dilthey (1833-1911), estudió en Heidelberg, desde 1882 a 1906 enseñó en Berlín, entre sus numerosas obras se destacan los estudios sobre Schleiermacher (1864) a propósito de la Hermenéutica y la famosa e influyente *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) que contribuyen a establecer la metodología histórica e institucional de las Ciencias del Espíritu que se aplica a productos culturales humanos, mito, arte, religión, mediante la comprensión hermenéutica cuya tarea es aplicarse al significado de estos productos históricos. Dilthey anticipa la obra de M. Weber, K. Mannheim, G. Gadamer, P. Ricoeur y M. Foucault

## A. Ardao: la autognosis criolla como descentramiento del logos

En un artículo de 1946, y refiriéndose al Río de la Plata, Ardao consigna que el empuje inicial del historicismo se debe a la filosofía del romanticismo alemán, de Herder y Hegel, y que luego al reaparecer con la figura de Dilthey coincide en un momento en que la filosofía americana se busca a sí misma. Ardao entiende que, el historicismo, heredero del romanticismo alemán, que resalta la originalidad y la individualidad que se constituyen en determinadas “circunstancias de tiempo y de lugar”, nos lleva a descubrirnos como sujetos filosóficos en una realidad histórica y cultural y en un proceso de autoconciencia y autorreflexión que permite, como herramienta ideológica, esclarecer nuestro colonialismo intelectual (Ardao, 1963a:67-69) (Tani y Muñoz, 1995).

El interés de Ardao por el historicismo de Dilthey, que se hace explícito en las múltiples referencias que hace a este autor, le permite re-significar la idea de autognosis de aquél autor, como un proceso de auto-reflexión marginal realizado desde la realidad histórica y social de América Latina. Pero no se trata de un concepto filosófico aislado, porque Ardao, desarrolla dos aspectos muy importantes: a) en relación con el estudio de las instituciones y sus diferencias históricas, emplea los conceptos de *autognosis* y de *comunidad* (Ardao, 1963a:68 y 77; 1987:132) y, b) en el estudio de las concepciones filosóficas y culturales, que incluye el análisis filológico cuando es el caso, se basa en los conceptos de *estructura* y *función* de Dilthey (Ardao, 1987:132).

98 El concepto de autognosis o autorreflexión, referido a comunidades, no es utilizado por Dilthey y por Ardao con el fin de interpretar la psicología de los individuos, este concepto está referido a la hermenéutica de las condiciones históricas en que la conciencia se desarrolla de acuerdo a determinaciones universales de valor y de reglas para la acción que tienen que ver con la conexión del mundo histórico y el social (Dilthey, 1945:411).

Esta “conexión” histórica se aprecia cuando Ardao se refiere a la importancia del estudio de la historia de la filosofía en América Latina como proceso de auto-reconocimiento: “*hay que reunir e interpretar episodios menudos a veces hasta la insignificancia aparente o balbuceos apenas de la inteligencia. Pero eso fuimos y sobre tales raíces hemos crecido. Ignorarlas, o lo que sería peor, desdeñarlas, es más que negarnos a nosotros mismos, condenarnos a carecer de esa memoria del yo con que las colectividades, como las individualidades, integran, en definitiva, la personalidad*”. (Ardao, 1963a:82). Si para Dilthey, interpretar la vida ajena, es interpretar la vida propia, para Ardao, es conocernos (Ardao, 1963a:82).

Ardao coincide con Dilthey en que la “filosofía de la filosofía”<sup>3</sup>, como hermenéutica y como autorreflexión, no se plantea el tema de su objeto, sino su función social, considerando que, los conceptos de *estructura* y de *función* de Dilthey refieren a la articulación entre el mundo histórico y el social, es decir, la conexión estructural socio-histórica entre concepciones y sociedad. En esta conexión, Ardao distingue, entre un *condicionamiento vertical* que abarca niveles sociales, estratos y clases y otro, *horizontal* que tiene que ver con diferencias culturales entre naciones y regiones. La filosofía, como estructura de ideas, funciona entre una “infraestructura material bio-económica” dada y una “superestructura intelectual científico-ideológica” (Ardao, 1987:133-135).

---

3. Dice Ricoeur: “C’est avec Schleiermacher et Dilthey que le problème herméneutique devient problème philosophique”. (Ricoeur, 1969:8).

En trabajos anteriores nos hemos referido al proyecto antropológico<sup>4</sup> de Ardao, como tarea de recuperar a las obras producidas en América Latina, inspirado en el proyecto de Rodó de 1895. Por otra parte, su interesante *Introducción a Vaz Ferreira* de 1961, explica la afinidad entre el *pensar por ideas* y no por sistemas de Vaz Ferreira y el concepto de ideas-juicios y la *lógica de la inteligencia* que en Ardao caracteriza lo que hemos llamado práctica hermenéutica, respecto a la acción social de juzgar (Tani y Núñez, 2003:48).

En su reflexión acerca de la historia de las ideas, Ardao comenta la crítica que realizan Ortega y Gasset y Foucault a la forma tradicional de historiar ideas-conceptos, expresadas por sujetos abstractos, y propone el concepto de ideas-juicios, como expresiones que son producidas por agentes históricos que actúan en circunstancias concretas de nuestra cultura en coincidencia con la concepción de Dilthey. Esto muestra que Ardao no propone una historia de conceptos abstraídos, ya que, mediante el concepto de ideas-juicios realiza el estudio de las condiciones histórico-sociales de la producción social de juicios desde una perspectiva sincrónico-diacrónica, ya que de este modo, se puede explicar localmente las condiciones culturales de la recepción de las ideas europeas.

Esto se aprecia cuando Ardao dice: “*A cada una (concepción) correspondió una radical **posición de conciencia** por la que se expresó a su turno el alma de la época. El concepto de **conexión estructural** en el mundo histórico, tan bien esclarecido por Dilthey y su escuela*”, permite ilustrar el modo en que acontecimientos y hombres se destacan en “***sucesivas formaciones históricas***” (Ardao, 2005:10-11 y 1987:124,125 y 134) (Liberati, 2004:74) (Negritas nuestras).

Estos conceptos destacados: “posición de conciencia”, “sucesivas formaciones” y “conexión estructural del mundo histórico” son de Dilthey a propósito de aquello que estudian las Ciencias del Espíritu. Adoptar el tercero significa que la hermenéutica de Ardao estudia a su modo: (1) la “*compleción vital*” o experiencia vital de una época (por ejemplo, compleción cristiana), (2) la estructura y la función del sistema discursivo: conexión de proposiciones, método, fórmula metafísica, etc. (Dilthey, 1945:166), (3) y la estructura social y cultural con arreglo a fines, pues Dilthey, no considera apropiado aplicar relaciones causales (*Wirkungszusammenhang*), esto es, instrumentales o eficaces en los estudios culturales, como también lo han expresado Weber y Habermas. A propósito de la historia de la filosofía Ardao, en 1950, considera que conforma un capítulo de la historia de la cultura o un apartado de la sociología del conocimiento. (Ardao, 1963:82). Creemos oportuno recordar el interés que despertó Dilthey en la Sociología del Conocimiento: Max Weber, Max Scheler (Scheler, 1936:23), y Karl Mannheim (Mannheim, 1958:101).

99

## **Coincidencias de A. Ardao con Dilthey: “El tipo ‘hombre’ se disuelve en el proceso de la historia” (Dilthey, 1945:8)**

El aporte fundamental de Wilhelm Dilthey (1833-1911) a las Ciencias del Espíritu, consistió en proponer la Hermenéutica como una crítica (post-kantiana) que estudia al mismo tiempo, la estructura de las vivencias, las concepciones del mundo y los sistemas culturales. Según Dilthey, la filosofía debe ser descriptiva cuando aborda como objeto de análisis los sistemas de pensamiento (*Weltkonzeptionen*), a fin de estudiar: las leyes

---

4. Entendiendo por antropología filosófica la que Ardao define en 1963b, cuando considera al estudio de lo humano en el espacio-tiempo de la naturaleza con el fin de superar todo dualismo metafísico entre espíritu y materia. (Ardao, 1963b:12). (Tani y Núñez, 2003:47).

que los forman, la estructura que les es común, sus tipos, su ley genética y su forma interna (Dilthey, 1945:13). Si bien no hay un sistema único y válido de pensamiento, los sistemas filosóficos, las formas de religiosidad y del arte, como concepciones de la vida y como conciencia histórica tienen una *pretención de validez* universal (Dilthey, 1945:12 y 15).

Así, historiza e institucionaliza, el saber trascendental de Kant, la autoconciencia y el saber absoluto de Hegel y coincide con el mundo como voluntad y representación de Schopenhauer y el perspectivismo de Nietzsche. Coincide con la Gestalt y con William James en que las sensaciones se nos presentan, en la percepción interna, conectadas en cualidad e intensidad: diferentes estados, imágenes, relaciones lógicas, etc., esto explica su crítica al atomismo analítico de E. de Condillac, F. Herbart, H. Spencer (Dilthey, 1945:24).

### **La estructura psíquica y su relación con el mundo**

Más próximo a Schopenhauer y Nietzsche, que a Descartes, Kant y Hegel, Dilthey plantea que el problema de la representación del mundo externo tiene que ver con un punto de vista histórico, ya que el presente está lleno del pasado y del futuro, así, no es posible realizar una deducción conceptual, con una lógica absoluta, del mundo, ya que no hay un comienzo legítimo, sino arbitrario. Enzo Paci opina que Dilthey propone una modalidad relacional basada en lo pre-categorial histórico con arreglo a fines, no sostiene un convencionalismo del saber, sino un perspectivismo, cuya libertad no es infinita porque está determinada históricamente (Paci, 1963:100).

100 El saber de una época está condicionado “por la posición de la conciencia”, como expresión subjetiva y provisional de un ideal de vida y de una concepción del mundo, basadas en una *compleción de ánimo* dominante que les da validez sólo para ese ámbito histórico (Dilthey, 1945:7). Pero la posición del sujeto, su visión de la vida y del mundo, no puede ser deducida psicológicamente de su propia estructura mental, “ni tampoco el desarrollo histórico que se opera a través de ella”, ya que el sujeto absoluto cae en un proceso circular cuando trata de validar las categorías del pensamiento *a priori* sin tener en cuenta que la estructura de la vida anímica se relaciona con una estructura social y cultural dada (Dilthey, 1945:15 y 294) (Heimsoeth, 1949:287).

Para Dilthey, todo conocimiento es experiencia histórica que no se piensa sólo “mediante conceptos”, ni tampoco su correlato, “el concepto de mundo” se puede separar del *Selbst*, es decir, la experiencia de la *mismidad* del sujeto, que mediante *símbolos* expresa la “realidad” desde una perspectiva histórica (Dilthey, 1945:17, 24, 25 y 29). Por una parte, la realidad no puede, en definitiva, ser *explicada* lógicamente, sino, sólo *comprendida* y por otra, se trata de comprender “la vida psíquica ajena” y al mismo tiempo, la vida propia. (Tenemos en cuenta la aclaración al pie, de Imaz, Dilthey, 1945: 419). Según Dilthey la actividad pensante y actuante del individuo se basa en la actividad impulsiva y afectiva que conforman una red que lo conecta con el mundo exterior. Royce señala que del idealismo alemán surge el concepto de acción, de práctica y de voluntad, como elementos integrantes de un proceso, una construcción o creación (Royce, 1945:108-109).

Dilthey afirma que el proceso de las operaciones de comparar, unir, separar, igualar, diferenciar, etc., es la condición general del conocimiento, de la valoración y de la actuación *con arreglo a fines*, que expresa la conexión teleológica de la estructura de la vida psíquica y que no confirma ninguna conexión interna real o causal. Según E. Imaz, estos procesos están unidos por la conciencia de la experiencia del proceso

de la *mismidad* del Selbst (mismo), y no por la *identidad* sustantiva del Ich (el yo-conciencia de la Edad Moderna según Groethuysen, 1951:381). (Imaz en nota al pie, Dilthey, 1945:17)

El concepto de autognosis (*Selbstbessinung*) o autoconciencia implica la experiencia vital del mundo, no como un mero correlato intelectual del yo, sino como mundo que se realiza como exterioridad en la que actuamos y “vivimos en símbolos” (Dilthey, 1945:17). (Imaz, 1945:x-xii). Dilthey recibe de Schleiermacher la idea de autoconciencia del yo como una diferencia existencial que no cierra en sí y la idea de comunidad de bienes (Hartmann, 1960:330 y 350).

Existen diferencias cualitativas entre percepciones sensibles, impresiones visuales y representaciones de la memoria. Por esta razón, Dilthey critica, tanto la psicología asociacionista como la psicología experimental de Fechner, ya que considera que las diferencias cualitativas son teleológicas y son indefinibles, y no son abstracciones racionales, ni causales. (1945:295, 296 y 297; 1949:402-403). Es por esto, que Von Aster afirma que Dilthey solicita una nueva psicología (von Aster, 1945:416-417).

Por otra parte, para Dilthey los procesos de *asociación*, *reproducción* y *fusión* serían propios de la descripción y el análisis, porque tienen por fin articular estructuralmente la conexión psíquica que hace posible el recuerdo, un nexo efectivo de la vida psíquica con el mundo histórico. Aquí, Dilthey distingue los objetos exteriores y los agentes naturales independientes de nosotros, de los objetos del mundo histórico (concepciones) que debemos interiorizar mediante la *reproducción* o *comprensión* ya que la “reproducción” como un *revivir* es, diríamos, una forma de *anagnórisis* aristotélica (Dilthey, 1945:298). Revivir, épocas, movimientos expresivos, palabras y acciones, las conexiones estructurales entre individuos y colectivos con formas de pensamiento, y series o formaciones históricas (Dilthey, 1945:172-173).

Cabe preguntar, si el “revivir” un mundo histórico al interpretarlo no prefigura el concepto de *mismidad* y de *distanciamiento* de P. Ricoeur o la forma pura de la exterioridad de M. Foucault. Además, si consideramos a la autognosis como la reflexión que un autor realiza en un texto y a la hermenéutica como el estudio externo de ese texto, podríamos decir que se anticipan los conceptos de “nivel reflexivo” y “nivel discursivo” de M.Foucault (2002).

101

## El sistema cultural como organización externa

Para Dilthey una comunidad, *gemeinsamkeit* es una unidad de voluntades en base a una “conexión de fines” o como dirá Habermas con arreglo a fines (Dilthey, 1949:57,69 y 75). En esta realidad histórico-social los hombres actúan y expresan su voluntad (pasiones, vanidades e intereses). Esta actividad con arreglo a fines hace que los individuos se hallen en el cruce de varios sistemas: morales, jurídicos, pedagógicos, económicos, académicos y administrativos. Es un juego entre relaciones apenas perceptibles y relaciones permanentes (Dilthey, 1949:58, 60, 61, 69 y 71).

Según Dilthey: “*el hombre individual, como ser aislado es una mera abstracción. El parentesco de sangre, la convivencia local, la cooperación en el trabajo, en la competencia y en la faena común, las múltiples conexiones que se producen de la prosecución común de los fines, las relaciones de poder en el mandato y la obediencia, hacen del individuo un miembro de la sociedad. Como esta sociedad se compone de individuos estructurados, en ella operan también las mismas regularidades estructurales (...). Las regularidades psico-individuales se transforman en regularidades de la vida social*” (Dilthey, 1945:209).

El sujeto como persona indivisa es al mismo tiempo ciudadano, parte de una familia, director de una empresa, miembro de un ayuntamiento, de una asociación eclesíástica, de una unión corporativa, de una agrupación política (Dilthey, 1949:70 y 90). Además, afirma que el individuo no ha construido esa estructura en la que ha nacido, ni las leyes según las cuales los individuos actúan en su interacción social, “conoce pocas y de modo incierto” (Dilthey, 1949:44).

La idea de “complejión vital”, relaciona las concepciones del mundo con reglas sociales, de un modo similar que el *dispositivo* de Foucault o el *habitus* de Bourdieu, y que tiene ver con acciones significativas, expresadas en concepciones, en el marco de estructuras sociales e históricas (Dilthey, 1945:386 y 411).

## La función y la estructura de un sistema (filosófico)

A. Ardao, en principio coincide en que las concepciones del mundo se distinguen por expresar una pluralidad de tipos de realidad, de valores, de ideales, fines de una época, cuyos contenidos están ordenados discursivamente: mediante la autoconciencia (=autognosis) del autor, que realiza una generalización enciclopédica con pretensiones de validez universal.

Dilthey afirma que se da una antinomia entre las *pretensiones de validez* de un sistema y la *estructura de la vida* porque un sistema expresa un conocimiento del mundo, una experiencia de la vida, un principio de acción y unos valores y un estilo desde una perspectiva parcial. (Dilthey, 1945: 3,150 y 209). Estos sistemas actúan e influyen de modo positivo, negativo, determinante, o por oposición, en la cultura de una época, en el lenguaje por un estilo nuevo y por cumplir una función en el cuerpo social (Dilthey, 1945:114-115). En una época o período dado, una concepción filosófica presenta un *haz* de supuestos condicionados históricamente, “toda *formación* de este período se halla determinada por estos supuestos y posibilidades” (Dilthey, 1945:118).

Anticipando a Foucault, Dilthey propone estudiar la *ley de la diversidad* de los sistemas según un orden de sucesión y coexistencia, pero esta ley no puede determinarse ni por el *objeto* ni por el *método*, los sistemas no tienen un objeto común, cambian históricamente, sólo persiste la función social y cultural que han cumplido (Dilthey, 1945:111) (Foucault, 2002:51). Además podrían señalarse otras coincidencias con Foucault, cuando Dilthey caracteriza a las concepciones por:

1) ser *formaciones vivas* que expresan sentimientos de la existencia y los fines prácticos de la persona y de la humanidad (Dilthey, 1945:134), 2) presentar “lagunas”, 3) seleccionar aspectos de las cosas, 4) tener contradicciones, 5) ser discontinuas, los historiadores han ocultado esto mediante una historia serial y lineal de los sistemas, 6) ser el resultado de actos creadores muy dispersos, 7) relacionarse con la sociedad, la religión, el arte y la literatura, 8) ser históricas (Dilthey, 1945: 35 y 36), 9) no tener validez universal, no poder ser destruidas por la crítica, ni ser demostrables, ni refutables (Dilthey, 1945:121), 10) estar emparentadas con la religión y el arte.

La estructura de una concepción se ofrece como una gran “objetividad” que soporta el análisis y puede ser estudiada como un *cuerpo vivo* (Dilthey, 1945:116). En este caso podemos interpretar que por *cuerpo vivo* Dilthey no se refiere, a un aspecto psicológico del autor, sino a la objetividad material del texto. Aquí podríamos mencionar a Foucault y su distinción entre *enunciado cosa* (=cuerpo) y *enunciado acontecimiento* (=vivo). (Foucault, 2002: 218). Ferraris en su capítulo dedicado a Dilthey lo revaloriza con las

opiniones anacrónicas de Habermas quien afirma que Dilthey es positivista; de Gadamer, que opina que mantiene un residuo de racionalismo y, de Ricoeur, que dice que su psicologismo oscila entre el texto y el sujeto que escribió (Ferraris, 2000: 152-160).<sup>5</sup>

## Método comparativo objetivo, analítico y descriptivo

En las secciones anteriores hemos tratado de presentar los conceptos fundamentales que Ardao comparte con Dilthey y, en el título de esta sección, presentamos la caracterización del método hermenéutico que realiza Dilthey, porque, de este modo podremos entender la obra de Ardao con más precisión y, por lo tanto, no confundirla con una simple historia de las ideas documentales o con un positivismo ramplón. Por ejemplo, Ardao ha realizado, además, de los clásicos estudios históricos institucionales, una tarea filológica en *Romania y América Latina* (1991) y *España en el origen del nombre América Latina* (1992). Se constata una coincidencia entre la variedad de recursos empleados por Ardao en su obra, y los elementos que conforman la metodología de la hermenéutica diltheyana que a continuación exponemos.

La hermenéutica, un saber comprensivo (*Verstehen*) propio de la *Geisteswissenschaften* (Ciencias del Espíritu) no es un método constructivo, explicativo y científico (*Erklären*) que estudia el individuo aislado del medio social e histórico de su época. Según Dilthey, la hermenéutica es una herramienta propia de las ciencias del espíritu que estudia nexos o conexiones de sentido histórico con arreglo a fines (=Zweckzusammenhang) (Dilthey, 1949:91).

La hermenéutica implica una comprensión técnica, exégesis o interpretación de la estructura genética de una concepción y que reemplaza a la “historia pragmática” y la visión hegeliana por la crítica textual, como modo de comprensión con *validez universal* (Dilthey, 1945:119, 298 y 300).

Suponemos que para Dilthey la autognosis como *Selbstbesinnung*, es decir, el pensarse a sí mismo y conocer la vida propia (*Erleben*), permite conocer la vida ajena en su contexto vital y esto no supone caer en un psicologismo introspectivo como lo sugiere Habermas, (ver nota al pie 4). Por *Erlebnisse* o vivencias se refiere a las relaciones de los individuos con el contexto social y cultural, expresadas en un sistema o *Weltkonzeption*. Ésta no se fundamenta en forma autónoma, la autognosis que la fundamenta tiene relaciones con otras teorías y con un mundo cultural dado, por esto, expresa pretenciones que asigna valores, reglas de acción y fines de validez universales. (Dilthey, 1945:294). Esta validez universal no supone leyes generales de la historia, sino *momentos de regularidad* de las formaciones discursivas, o *Weltkonzeptionen*, y aunque no afirma un relativismo o determinismo, considera el azar (Dilthey, 1945:109 y 241). Por esta razón, el método biográfico como descripción, no es un historia de vida, expone la voluntad de un hombre en el contexto de una época, considera que la biografía es a la historia lo que la antropología a la realidad histórico-social (Dilthey, 1949:42).

Hemos reunido criterios formales y empíricos según los cuales la Hermenéutica de Dilthey estudiaría:

La *ley formativa* y la diferenciación de los sistemas en diversos tipos que se consiguen en la historia y por lo tanto la estructura genética y las conexiones entre sistemas,

---

5. Habermas opina que Dilthey descuida el “contexto de comunicación” y la intersubjetividad a favor de la introspección, la comprensión, es una experiencia comunicativa. (Habermas, 1989, 188-189). Gadamer dice que Dilthey fracasa en hacer coincidir el entender y el extrañamiento de la obra. (Gadamer, 1993:62). Por otra parte Ricoeur revaloriza, a pesar del psicologismo, el “historicismo” de Dilthey que trata de hacer inteligible la historia. (Ricoeur, 2001, 77-79).

es decir, la co-pertenencia, el parentesco y el antagonismo a la vez, y las relaciones de dependencia (relación genealógica) (Dilthey: 1945:151, 300 y 414). Tiene en cuenta, la metáfora como modo figurativo, la imagen, el símil, la parábola como explicación figurada de una *conexión* de significados, el símbolo de extensión ilimitada y el Tipo, especie de norma, “tipos de concepciones”. (Dilthey, 1945:99). Tengamos en cuenta que para Dilthey “la poesía, la religiosidad, la formación de mitos y la metafísica constituyen un sólo lenguaje simbólico”, son formas de representación, es decir, de objetivación, figuración e inteligibilidad (Dilthey, 1945:300).

El *proceso formativo epocal* o mundo conceptual que incluye en su análisis un punto de vista antropológico: los conceptos como medios auxiliares de un sistema, las percepciones, imágenes de la fantasía y la sensibilidad estética, mitos, leyendas, arte, lenguaje, fábulas, motivos, caracteres, etc. (Dilthey, 1945:42 y 300 y 1949:91). Podríamos recordar que Schelling dice que la lengua es una mitología privada de su vitalidad, conservada en un estado formal de abstracción (Schelling, 1945: 63).

La *vida psíquica* condicionada por la época y el medio social que actúa sobre el mismo medio mediante la razón y los valores con arreglo a fines (Dilthey, 1945:298).

La **filología** del siglo XVIII y el método literario alemanes permiten analizar a) la obra por su origen, propósito y composición, mediante la reconstrucción de textos relaciona autores y obras. A partir del estudio del Antiguo y Nuevo Testamento y las crónicas medievales, se conocen remiendos, lagunas, contradicciones, capas... b) además, con los recursos de la poética, la retórica, la hermenéutica como lo afirma Dilthey en su *Poética*.

104

Clases de **enunciados**: a) descriptivos o sobre hechos, b) teóricos, abstractos y c) juicios de valor y de ideal. (Dilthey 1949:35).

Tipos de **textos**. Los sistemas de pensamiento se expresan en discursos, de allí la importancia que le otorga, tomados en sentido lato, a los archivos literarios o bibliográficos, que recogen, a escritores conocidos a escritores olvidados (Dilthey, 1945:444).

Por fin, hemos intentado resumir las estrategias metodológicas que caracterizan a una hermenéutica peculiar, según W. Dilthey y A. Ardao, que integra en su análisis: discursos, épocas históricas e instituciones y, que además, emplea el estudio biográfico y filológico cuando es menester. Debemos entender por estudio biográfico el análisis de las acciones individuales colocadas en un contexto de época y, por investigación filológica, el estudio de los significados históricos e institucionales de un concepto.

## Bibliografía

- Ardao, Arturo, *La inteligencia Latinoamericana*, Montevideo, Udelar, 1987.
- Ardao, Arturo, *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*, Montevideo, Udelar, 2005.
- Ardao, Arturo, *Filosofía de Lengua Española*, Montevideo, Alfa, 1963a.
- Ardao, Arturo, *¿Por qué la Antropología Filosófica?*, Montevideo, FHCE, Udelar, 1963b.
- Ardao, Arturo, *Romania y América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha-Udelar, 1991.
- Ardao, Arturo, *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, FHCE y FCS, 1992.
- Cristin, Renato, *Fenomenología de la de la historicidad, problemas de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, México, FCE, 1949. (1a. Edición alemana, 1883).
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1945 (1a. Edición alemana, 1924).
- Ferraris, Mauricio, *Historia de la Hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.
- Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Bs. As. Siglo XXI, 2002.
- F. W. Schelling, *Introduction a la Philosophie de la Mythologie*, Paris, Aubier, 1945. (1a. Edición alemana, 1825).
- Gadamer, Hans, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993.
- Groethuysen, Bernhard, *Antropología filosófica*, Bs. As. Losada, 1951.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Montevideo, CEUP, 1989.
- Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, Bs. As. Sudamericana, 1960, Tomo 1.
- Heimsoeth, Heinz, *La metafísica moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- Imaz, Eugenio, Prólogo a la *Teoría de la concepción del Mundo* de Dilthey, México, FCE, 1945.
- Liberati, Jorge, *Arturo Ardao. La pasión y el método*, Montevideo, Cal y Canto, 2004.
- Mannheim, Kart. *Ideología y utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1958.
- Paci, Enzo, *La filosofía contemporánea*, Bs. As. EUDEBA, 1963.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, du Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, México, FCE, 2001.
- Royce, Josiah, *El idealismo moderno*, Bs. As. Ed. Imán, 1945.
- Scheler, Max, *Sociología del saber*, Santiago de Chile, Ed. Cultura, 1936.
- Tani, Ruben, y María G. Núñez, "La filosofía antropológica de Arturo Ardao: el puesto de la inteligencia en el cosmos", en *CUYO*, Anuario de Filosofía Argentina y Latinoamericana, Vol. 20, 2003, pp. 37-53.
- Tani, Ruben, y Marcelo Muñoz, "En torno a algunas prognosis de Ardao: el caso de 'Filosofía de lengua española'", en *Ensayos en homenaje al Doctor Arturo Ardao*, Montevideo, FHCE; Udelar, 1995, pp.141-152.



# Religión, memoria y mitos

## Las artes de narrar en la construcción de identidades

*Nicolás Guigou*

### RESUMEN

En la investigación busqué unificar diversos ejes relacionados con un conjunto de tematizaciones de interés antropológico, intentando ahondar en la esfera de lo religioso en tanto eje de construcción identitaria, a través de la indagación de las mitologías, memorias y narrativas posibles en el marco de la memoria colectiva y social de un grupo específico: la comunidad rural denominada San Javier (Departamento de Río Negro, Uruguay). La matriz religiosa de esta Colonia se afinca en su propio proceso fundacional: San Javier fue fundado en el año 1913, en el Uruguay, por un grupo de inmigrantes rusos pertenecientes a la “Comunidad Nueva Israel” (Novo Israillskaia Obchina), corriente religiosa escindida de la Iglesia Ortodoxa Rusa a mediados del siglo XVIII. En el presente artículo refiero a la profundización en las narrativas de los habitantes de San Javier, estudiando las diferentes temporalidades que atraviesan a las mismas y las fragmentaciones espacio-temporales sobre

las cuales estas narrativas se construyen. En el espacio de la temporalidad que relaciona religión y memoria –y que señalan la desagregación de Nueva Israel, religión fundadora de San Javier–, ingresan un conjunto de fragmentaciones que construyen varios Otros en un proceso de alteridad interna a la propia Colonia. Sumado a esto, las relaciones de la Colonia San Javier con la sociedad nacional uruguaya y con la Unión Soviética, y particularmente, las temporalidades del Terror vividas por los habitantes de San Javier bajo la influencia del estalinismo en la URSS y la dictadura militar en el Uruguay, hacen que esa producción del Otro adquiera diversas modalidades, y que el espacio pluralizado y fragmentado donde conviven religión y memoria, se encuentre poblado por narrativas conflictivas, estableciéndose una tradición de la temporalidad sanjavierina basada en y para el conflicto.

**Palabras clave:** Religión/Memoria/Nueva Israel/ San Javier/Narrativas

## SUMMARY

This research study is intended as a unifying link for a variety of topics that relate to a number of anthropological subject-matters. The research is aimed at an in-depth analysis of the religious aspect as the central theme in building an identity. The study investigates mythologies, memories and narratives that can possibly be part of the collective and social memory of a specific group: a rural community known as *San Javier* (in the Department of Rio Negro, Republic of Uruguay). The religious mold of this colony is a result of its very own founding process. San Javier was founded in 1913 by a group of Russian immigrants who were part of the “New Israel Community” (Novo Israillskaia Obchina), a religious current that broke away from the Russian Orthodox Church in the mid 18<sup>th</sup> century. In order to attentively study the narratives of the people of San Javier, our work considers, in ample detail, their various temporalities, and the spatial and temporal fragmentations upon which such narratives have been created. A number of fragmentations that constitute several Others as part of an internal alterity process of the colony, are included in the space of the temporality that relates religion and memory – pointing at the decline of New Israel, the religion responsible for the founding of San Javier. Also, such production of the Other assumes a variety of forms, by virtue of the relations of the San Javier colony with Uruguayan society and with the Soviet Union; and in particular, due to the temporalities of Terror experienced by the inhabitants of San Javier during Stalin’s influence in the USSR and during the military dictatorship in Uruguay. In addition to this, the pluralized and fragmented space where religion and memory coexist becomes filled with controversial narratives, determining a tradition of the San Javier temporality, based on and toward conflict.

108 **Key words:** Religion / Memory / New Israel / San Javier / Narratives / Other

## Religión y tradición

La intención etnográfica de orientar una investigación se encuentra siempre sometida a entrecruzamientos inesperados, golpes de azar, y especialmente, a diferentes ejercicios de poder por veces eufemizados. Orientar, orientación, postula una línea que debe ser continuada por los pasos del peregrino y que marca su lugar (el Oriente) en relación a otros y a otros lugares. He aquí que nuestro Oriente etnográfico trata más de un entramado que de un topos específico. O bien requiere de un conjunto de topos para ingresar a diferentes dimensiones que se solapan unas a otras. Haremos así referencia a las memorias, religiones y mitos de una comunidad que imagina, por estos recorridos, su identidad. El énfasis acerca de los elementos temáticos indicados, no agota las posibilidades múltiples y cambiantes propias a las construcciones identitarias. Se trata pues de un lugar horadado- como toda experiencia cultural- por mito-praxis varias, es decir, por producciones de sentido que intentan generar la continuidad de los significados socialmente heredados sobre la discontinuidad de la experiencia práctica de utilización de los mismos.

Recordemos que toda modalidad de conformación de identidades posee lagunas simbólicas inevitables que habilitan multiplicidad de posibilidades, o bien abren un espacio a la multiplicidad en tanto posibilidad. Lo indecible y lo irrepresentable acompañan los blasones, las señales emblemáticas, las inscripciones, que vuelven efectiva la demarcación de una comunidad dada. Hace unas décadas atrás, un sabio antropólogo nos recordaba que la identidad debía ser indagada en tanto fondo virtual, negándole

cualquier posibilidad de existencia real. Esa propia virtualidad permite un campo de experimentación etnográfico en el cual certezas y abismos se conjugan: la producción de sentido, de sentido social, muestra que los sujetos constructores del mismo, se encuentran lejos de agotar sus posibilidades simbólicas bajo tal o cual moldura socio-cultural.

Con todo, los énfasis temáticos colocados no son azarosos. Nos encontramos pues, con una colonia de origen ruso, fundada por una corriente religiosa llamada “Comunidad Nueva Israel”, movimiento que emerge como escisión de la Iglesia Ortodoxa Rusa y cuyo origen se remonta al Siglo XVIII (Pi Hugarte; Vidart, 1969).

Dicho movimiento religioso llega al Uruguay en el año 1913 y funda, como decíamos, una Colonia (la Colonia San Javier, Dpto. de Río Negro) ese mismo año<sup>1</sup>. La profundidad temporal exige justamente que pensemos la temporalidad como uno de los ejes para situarnos antropológicamente en la construcción de una identidad específica, que posee una larga tradición, y que construye su continuidad identitaria creando y recreando un estilo de hacer el tiempo, alimentado por una memoria colectiva y social conflictiva, fragmentada y recreada en la pluralidad de las narrativas que los habitantes de la Colonia San Javier construyen.

El segundo recorrido de este trabajo, de índole más teórico, se encuentra en relación con un conjunto de articulaciones pasibles de ser establecidas bajo el eje religión y memoria.

Surge de esta manera la necesidad de indagar en el concepto de tradición –y sin olvidar la tan cuestionada “tradición inventada” de Hobsbawm (Hobsbawm; Ranger, 1983)–, intentar trascender la mera arbitrariedad cultural (perspectiva aunada a la benjaminiana crítica a la “teoría burguesa de la arbitrariedad del signo”) para de este modo ahondar en la gestación de tradiciones que hacen sentido para sus eternos recreadores, considerando el lugar de lo religioso y la creencia en la espacialidad etnográfica de las identidades sanjavierinas.

La Colonia San Javier, colonia originariamente religiosa, ha sido atravesada por profundas transformaciones desde su fundación. Pero esta religión de origen –la Nueva Israel, que hoy parece en proceso de extinción– constituye parte fundamental de la memoria de los sanjavierinos. De esta manera, tradición y memoria mantienen un diálogo permanente.

Este diálogo entre memoria y tradición ha sido particularmente subrayado por Halbwachs (Halbwachs, 2006) en su categórica afirmación de la hoy tan citada memoria histórica en tanto concepción poco feliz. La memoria que se comparte y experimenta colectivamente resultaría en todos sus aspectos contraria a una memoria histórica, producto esta última del trabajo reificante de los especialistas y señal clara de la desagregación

---

1. Los motivos que llevaron a los integrantes de la Comunidad Nueva Israel a su salida de la Rusia zarista, estaban plenamente relacionados con las persecuciones de índole religiosa y política que venían sufriendo. Sus concepciones eran opuestas tanto a la Iglesia Ortodoxa Rusa como al zarismo imperante.

La corriente religiosa Nueva Israel tuvo su mayor difusión en el Cáucaso, entre los ríos Don y Kubar, en Krasnodar. Siguiendo las indagaciones de Vidart y Pi Hugarte (Vidart; Pi Hugarte, 1969, p.45), la situación de Nueva Israel bajo el Imperio zarista pasó por varias etapas a inicios del Siglo XX. Las diferentes revueltas que albergó el período revolucionario de 1905 a 1907, la frustrada Guerra de Manchuria, obligaron al régimen zarista a liberalizar diversas áreas, entre ellas la religiosa. La pluralidad religiosa rusa posee una larga historia, marcada también por continuas persecuciones religiosas por parte de la teocracia zarista. Con todo, ya en 1911 la persecución religiosa recomienza (Vidart; Pi Hugarte, 1969, p.45). También el sueño “de América” ya estaba presente entre los fieles de Nueva Israel. Ese territorio donde todo era posible, inclusive practicar tranquilamente su religión y estilo de vida. Después de varias peripecias llegan, por fin, al Uruguay, “tierra de libertad”, como hasta ahora muchos de ellos repiten. La llegada de los integrantes de Nueva Israel tuvo a varios representantes del gobierno uruguayo como protagonistas, inclusive en el viaje de alguno de ellos al propio Cáucaso. (Pi Hugarte, 1996). En búsqueda de una inmigración blanca y calificada, en procura de una inmigración alternativa a la española e italiana, en la transformación “danesa” del medio rural uruguayo mediante estos contingentes migratorios, se encuentran varias ensoñaciones del primer batllismo. De hecho, el culto a la figura del Presidente uruguayo José Batlle y Ordóñez continúa hasta el día de hoy entre los sanjavierinos.

**Mapa 1.-** Ubicación de San Javier en Uruguay.



**Fuente:** ANTEL – Administración Nacional de Telecomunicaciones. Disponible en: <http://www.mapasadinet-csi.com.uy/default.htm>. Ingreso: 2 mayo. 2008.

de la memoria social y colectiva. De esta forma, continuando con el recorrido *halbwachsiano*, la memoria histórica constituiría la cristalización de la pérdida de la tradición. La tradición deviene desde esta perspectiva en ilegible; y el intento de rescatarla por la vía de su historización, mostraría en todo caso la muerte de la misma.

Esta tensión entre tradición, memoria e historia, va a adquirir otro espacio teórico bajo el análisis hermenéutico-antropológico de Ricoeur. Ricoeur (2004) va a colocar las especificidades culturales en plena relación con los

diferentes tratamientos que activan una tradición. La distanciaci3n y la objetivaci3n hist3rica no necesariamente ilustran el fin de la tradici3n.

Dicha distanciaci3n puede operar en tanto dispositivo de correcci3n, desplazamiento, irrupci3n, destrucci3n o consolidaci3n de las tradiciones socialmente heredadas, de acuerdo a la dinámica de las especificidades culturales en cuesti3n.

En la especificidad cultural de la Colonia San Javier, las memorias expresadas en las diversas artes de narrar, hacen que la relaci3n entre tradici3n y memoria sea colocada en el espacio de la pluralidad. Una pluralidad y polifonía conformada en y desde el conflicto.

Retomando a Bajtín, James Clifford se refiere al género polifónico, recordando que éste tiene la condici3n fundamental de representar “sujetos hablantes en un campo discursivo múltiple.” (Clifford, 1995, p.279).

Ahora bien, este campo discursivo múltiple requiere de sujetos que narran y elaboran diferentes lugares del discurso, diferentes énfasis sobre determinados acontecimientos. Pero el hecho que la tradici3n reconstruida e reinventada constantemente en San Javier, tenga como espacio de fundaci3n la dimensi3n religiosa, hace que la propia identidad, en tanto tentativa de continuidad, tenga que llamar a lo religioso (y a la religi3n fundadora) como ámbito constituyente de la misma. Y, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1993), la aceptabilidad de la continuidad entre pasado y presente que conforma la tradici3n – y su demostraci3n práctica- consiste en que la misma sea capaz de integrar los cambios y representaciones que habitan el presente (Hervieu-Léger, 1993, p.127). Surge por lo tanto, la problemática de estudiar una religi3n que se encuentra en proceso de extinci3n, casi moribunda, en tanto un “...dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l’appartenance à une lignée croyante particulière” (Hervieu-Léger, 1993, p.119).

En tanto religi3n fundadora, la corriente religiosa Nueva Israel, creadora de la Colonia San Javier, no puede ser obliterada o privatizada. El linaje de creyentes –los todavía escasos practicantes de Nueva Israel–, invocan una tradici3n para legitimarse, mostrando una de las tantas posibilidades de organizaci3n de la creencia. En esta forma específica de creencia, habitaría lo religioso, en el sentido de “...désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d’en appeler à l’autorité légitimatrice d’une tradition (Hervieu-Léger, 1993, p.121). Por otra parte, el linaje de

creyentes se puede ampliar, aunque en otra dirección a la referida por la citada socióloga. Sea que entendamos la identidad en tanto fondo virtual – como Lévi-Strauss (1981), o bajo su dinámica relacional y contrastiva (Bourdieu, 1998), lo cierto es que la misma requiere de una legitimidad temporal, que elabore su continuidad y que haga sentido para los habitantes de la Colonia San Javier en cuestión.

La creencia se puede así desacoplar de una religión específica, habitando de este modo otros núcleos de sentidos (también de creencias) para reconstituir modalidades identitarias.

Así, la memoria no resulta solamente un dispositivo legitimador. Ella es profundamente cuestionadora, dinámica y creativa en las dificultades de establecer lo continuo desde lo discontinuo, y, al mismo tiempo, permanecer fiel a este último. En este sentido, las artes de narrar de los sanjavierinos, descansan en fuertes núcleos de creencias, cuya alteridad interna, recuerda no solamente la polifonía bajtiniana, sino también el hecho que la creencia puede desacoplarse de la religión, y conformar núcleos de sentido que no necesariamente remiten –en un plano de fidelidad– a la religión fundante.

Pasar de una antropología de las religiones a una antropología de lo religioso, –o, como quiere Hervieu-Léger para el caso de la sociología, pasar de una sociología de las religiones a una sociología de lo religioso (Hervieu-Léger, 1993, p.173), lleva también a evaluar el propio concepto de creencia. Particularmente, cuando la creencia está basada en una tradición específica.

## Religión, memoria e identidad narrativa

Para el caso de la Colonia San Javier, el linaje de los creyentes se pluraliza, en la medida que la propia tradición es la que entra en conflicto. Tal vez sea mejor decir que la tradición en San Javier es el conflicto, en un estilo particular de hacer el tiempo. Las configuraciones temporales –la “...refiguración efectiva del tiempo, convertido así en tiempo humano” como poéticamente señala Ricoeur (Ricoeur, 1996, p.901)–, se encuentran moldeadas por discontinuidades espacio- temporales, que marcan una memoria fragmentaria, constituida a partir justamente de fragmentos dispersos. La memoria, en tanto dimensión temporal de la identidad, mostraría de acuerdo a Ricoeur (Ricoeur, 2004) la dificultosa relación entre la propia constitución identitaria y el trabajo del tiempo. Esto es, dado que la propia temporalidad está trabajada por multiplicidades, establecer que la identidad continúa idéntica a sí misma a través del tiempo, requiere hacer abstracción de todas las modificaciones que la misma ha sufrido a través de éste.

Diferente de una concepción abstracta de la identidad que se mantiene a través de la reiteración de lo Mismo (*idem*), la ipseidad de una comunidad (Ricoeur, 1996, p.998) evoca la idea de identidad narrativa: “A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida.” (Ricoeur, 1996, p.998). Esta identidad narrativa acepta reelaboraciones varias, en tanto reconfiguraciones del tiempo, y, así mismo, posee sus límites en lo inenarrable: los sujetos no son dueños de su discurso: “No se dirá que el elogio de la narración de nuevo ha dado vida solapadamente a la pretensión del sujeto constituyente de dominar el sentido” (Ricoeur, 1996, p. 1036), así como tampoco la temporalidad se agota en la propia identidad narrativa. La construcción de sentido sería imposible sin un conjunto de tramas relacionales que conforman esa identidad narrativa bajo la relación memoria-olvido. Pero, como recuerda Ricoeur (2004), los abusos de la memoria, son también abusos del olvido. No solamente porque las

narrativas implican inevitablemente una selección de acontecimientos que serán narrados. También, porque esta selección –y por este motivo, se puede postular para el caso de San Javier una memoria polifónica– es conformada según los lugares donde se ubican esos sujetos que narran.

La corriente religiosa Nueva Israel, en tanto religión fundante, ingresa en un conjunto de conflictos más amplios, en la cual la identidad parece dar espacio a la explosión en una multiplicidad identitaria sin fin, aunque las mismas puedan coexistir e imbricarse unas con las otras.

### Ficcionalando lugares: mitos, creencias, narrativas

La corriente religiosa Nueva Israel posee su propia topografía religiosa. Ya Maurice Halbwachs (2006), hacía referencia a la importancia de los lugares de la memoria. La memoria requiere así de imágenes espaciales, de geografías y de topos. Al hacer referencia al caso específico de la memoria religiosa, Halbwachs hace alusión a esa necesaria geografía y topografía religiosa para la afirmación de la misma.

*Qualquer religião tem também sua história, ou melhor, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não pensássemos no lugar, que, em geral não conhecemos porque vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo e que, de qualquer maneira, testemunhas garantem sua existência. Por isso existe uma geografia ou topografia religiosa.* (Halbwachs, 2006, p. 186).

Pero qué sucede cuando esos ámbitos espacio-temporales deben confrontarse con procesos de fragmentación? ¿Qué ocurre cuando la huella documentaria es al mismo tiempo considerada, pero compite con otras? ¿Cuáles son las consecuencias de la pérdida (relativa) de la huella? Si tal vez esa memoria religiosa tiene como base una geografía o topografía religiosa imaginaria –imaginaria no porque necesariamente los lugares no existan y sí porque son evocados imaginariamente– en el caso de la Colonia San Javier, nos deparamos con una topografía trabajada por la discontinuidad y la continuidad. La identidad en tanto ipseidad, es elaborada en ese doble juego.

Tenemos pues, una topografía religiosa presente en la propia Colonia San Javier: “La Sabraña” es el templo central de Nueva Israel. Y es también el archivo: las fotos de los fundadores, de las primeras familias que habitaron en San Javier, los libros escritos con los cánticos religiosos, el canon religioso inscripto en antiguas publicaciones.

**Mapa 2.-** Mapa de la planta urbana de San Javier. Población de San Javier.



**Fuente:** Instituto Nacional de Estadística y Censo, Montevideo, Uruguay.

También las narrativas de los sanjavierinos evocan “La Sabraña”, evocan a la Nueva Israel. Las calles que llevan el nombre del máximo dirigente de Nueva Israel (Basilio Lubkov), los emblemas presentes en las mismas, recordándolo y homenajeándolo, hablan de esa topografía religiosa evidentemente visible en San Javier. Pero esa topografía inevitable, es también evaluada una y otra vez, idolatrada o rechazada.

Los procesos de fragmentación espacio-temporales, han sido una constante en la temporalidad sanjavierina. Inclusive la fundación de la Colonia, responde a una primera instancia de fragmentación: el viaje, la llegada de este grupo de inmigrantes, la instalación en otro país.

Ese recorrido, ese viaje, construye una primera fragmentación: esa Rusia mítica, el lugar de partida, la historia de Nueva Israel, deberán ser transmitidas por la narración, remitiéndose a una tradición cuyo sentido pleno se encuentra en la propia práctica religiosa.

Mas esa colonia religiosa, cuyo sentido está basado en aquel ethos religioso ruso de construir “el Reino de Dios en la Tierra” (Desroche, 1985), rápidamente comienza a sufrir un doble proceso de fragmentación interna y externa. Las disidencias religiosas comienzan a emerger rápidamente, llevando a la construcción de una multiplicidad de narrativas que anidan en el conflicto que podríamos llamar de los orígenes. Estas narrativas múltiples son complejas: creencias y versiones se mezclan. La figura de Basilio Lubkov –líder religioso de Nueva Israel– cristalizan esa conflictividad. Para unos casi un santo, para otros, un ladrón y manipulador, Basilio Lukov ingresa como uno de los semantemas principales de las construcciones míticas sanjavierinas. Un lugar y un dador de sentido. Pero no un semantema en tanto locus semiotizable, sino como dador de la “...significación global que un sujeto individual o colectivo puede dar a su praxis, su discurso o su situación” (De Certeau, 2006, p.192). La conflictividad interna, se expresó en la voluntad de muchos colonos de abandonar “el estilo comunitario” de producción que caracterizaba la Colonia, para intentar organizarse económicamente de forma autónoma, fuera de la tutela de Lubkov y sus “apóstoles” (figuras fundamentales en la estructura organizativa de esta corriente religiosa).

En tanto construcción del “Reino de Dios en la Tierra”, la regulación económica de la Colonia ingresaba en el terreno pleno de la práctica religiosa de Nueva Israel. En esta forma peculiar de “comunismo religioso”, no existía el dinero, la propiedad privada de la tierra y de los productos elaborados por los colonos. La mediación entre el mundo de la Colonia y el mundo “de afuera”, era llevada adelante por las autoridades religiosas.

Las sospechas sobre los manejos dudosos de dinero y sobre las cuentas de la Colonia, monopolizadas por los líderes religiosos; las prácticas supuestamente abusivas que Lubkov llevó adelante sobre parte de los colonos –dando lugar a también algunos supuestos “escándalos sexuales” que lo tuvieron como figura central– hicieron que el propio conflicto fuese constructor de sentido. Por otra parte, las relaciones que los grupos de colonos disidentes comenzaron a tener directamente con autoridades nacionales, el ingreso de instituciones estatales en el seno de la Colonia (sea en tanto gestualidad educativa y nacionalizante, como la escuela pública, sea en su carácter fiscalizador sobre los rendimientos y la contabilidad económica de la Colonia), colaboraron a que la elaboración de nuevas síntesis espacio-temporales surgidas aquí en Uruguay, cargaran no solamente con la fragmentación primera –la salida de Rusia, y la llegada e instalación en un país inicialmente desconocido– sino también con aquellas nacidas de un conflicto ya instalado.

La comunidad dejaba de ser tal, y la corriente Nueva Israel comenzaba a decaer en tanto núcleo central productora de sentido y de prácticas. La topografía de creencias se iba a aglutinar en otras dimensiones institucionales y Basilio Lubkov se transformaba – por lo menos en parte- en un sujeto des-divinizado.

## Otras fragmentaciones

En relación a los procesos que podríamos llamar de “externos” –aunque no lo sean ya que fueron fuertes constructores de sentido y creencias para los habitantes de la Colonia San Javier–, tenemos los acontecimientos que se iban dando en la propia Rusia. El impacto de la Revolución de Octubre sobre la Colonia San Javier fue en extremo importante, manifestados en fervorosos alineamientos a favor o en contra de la misma.

Surgían pues otros núcleos de creencias que competían y que en parte también se apoyaban en la religión fundante.

Hervieu-Léger afirma que

*... être religieux, en modernité ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré. Ce remaniement fondamental du rapport à la tradition qui caractérise le croire religieux moderne oeuvre, de façon en principe illimitée, les possibilités d'invention, de bricolage et de manipulation des dispositifs du sens susceptible de faire tradition.* (Hervieu-Léger, 1993, p. 245).

Estos dispositivos de construir tradición estuvieron –y están– presentes en San Javier, tal vez porque tempranamente (y traumáticamente) sufrieron la situación que caracteriza la modernidad religiosa: el reino de la pluralidad. No se trató pues de una pluralidad compartimentada y sí de los entrelazamientos que habilitaron esa invención, ese bricolage. Y de una pluralidad surgida de y por el conflicto.

A los conflictos entre los así llamados “lubkovistas” y “anti-lubkovistas”, se sumaron los ya citados alineamientos en pro y contra la Revolución del '17.

Al mismo tiempo, Basilio Lubkov, parte da dirigencia de Nova Israel y 260 habitantes de la Colonia (Sapielkin, 2003) deciden volver a la Rusia soviética.

Parten en el año 1926, constituyendo una otra –y profunda– fragmentación espacio-temporal. Una parte de los que todavía seguían siendo fieles a Nueva Israel quedó en Uruguay. La otra, con el máximo líder religioso, decide volver a su patria de origen, con un destino trágico para algunos de ellos.

Los dirigentes de Nueva Israel sufren la persecución del estalinismo, y las comunicaciones con los integrantes de esta religión que quedan en San Javier, disminuyen casi llegando a la clandestinidad.

Por otra parte, otros núcleos de creencias comienzan a exigir su propia topografía.

Considerando que toda actividad humana constituye y apela a la creencia (Hervieu-Léger, 1993, p. 147), las creencias derivadas de la Revolución de Octubre, iban a generar diferentes dimensiones institucionales. Así, surge el Instituto Máximo Gorki –nombre que hace referencia a uno de los intelectuales claramente vinculados a la Revolución Rusa– y el Club Juventud Unida (fundado con anterioridad) que por veces, ejemplificaron adhesiones favorables o contrarias a la Revolución (Pi Hugar-te, 1996).

## Más y más fragmentaciones

De esta manera, las narrativas en San Javier circulan por diferentes dimensiones institucionales, confrontando –también mezclando– diferentes núcleos de creencias.

Las diferentes identidades narrativas pueden retomar tradiciones, reinventarlas, mezclarlas: un conjunto de núcleos de creencias que van a definir, apelando a varios sentidos, “lo que es ser ruso”. Pero ese “ser ruso” debe recorrer a varios niveles de ficcionalidad. El mirar cronotópico (Bajtín, 1999, 2002; Clifford, 1995, 1999) exige de la ficcionalidad: colocar detalles históricos (y narrarlos) supone la construcción de escenas espacio-temporales.

Y cuando nos deparamos con narrativas en conflicto, que tratan de establecerse como verdad histórica y memoria legítima, los cronotopos pueden construir escenarios varios, así como el mito puede tener varias versiones. Una memoria en plural que debe remitirse a una topografía incompleta. De esta manera, de cada acontecimiento pueden surgir varias versiones.

La muerte de Lubkov puede ser un buen ejemplo de esta situación: no se conoce el lugar de su muerte (aunque existe una foto que supuestamente ilustra el lugar de Siberia donde viviera sus últimos días). La fecha de su muerte es también dudosa. Los motivos, también. Dentro de las versiones posibles Lubkov murió de viejo, en una república interior de la URSS donde fuera enviado para sanar de alguna enfermedad. Otras versiones indican que fue fusilado o bien asesinado de alguna forma. Inclusive hay versiones que la Nueva Israel nunca fue perseguida en la URSS, en tanto que otros hablan de su virtual desaparición bajo el estalinismo.

También las escenificaciones de la URSS: una segunda (o primera) patria, una patria rechazada, un espacio geográfico cuyas relaciones se mezclan con el miedo: a veces, miedo al régimen de la ex-URSS, a veces, miedo a ser clasificado como comunista por las autoridades locales (con consecuencias trágicas en el período de la última dictadura militar uruguaya). Por último la “Gran Rusia” la “Madre Rusa”, que atraviesa todas las narrativas.

Memorias que coexisten “se contaminan”, y que adquieren en los sujetos que las narran toda la expresión de la conflictividad. Porque el arte de narrar en San Javier es el arte de narrar el conflicto.

## Creencias

Las creencias, van así a tener su lugar como productoras de sentido, en la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1993, pp. 105-106). Y la religión fundante va a ingresar a ese campo de creencias, muchas de ellas cargadas de una fuerte emotividad religiosa.

La memoria en ese campo ampliado de creencias, será el hilo, el frágil hilo, por la cual la aparente fragmentación ilimitada tendrá su sustentación y también su límite.

Sustentación en el sentido de trabajar y ser producida en esa fragmentación, y límite en tanto pasaje de esa multiplicidad a la unidad (lo cual no quiere decir homogeneidad) de la identidad de los sanjavierinos.

## Pero al final, ¿qué era Nueva Israel?

En este estudio, que trata de establecer las diferentes relaciones que se pueden construir entre religión y memoria, el propio núcleo religioso parece, por momentos, estar poblado de olvidos. “La Sabraña” está allí, como si fuera un museo de una religión en extinción. Las posibilidades de actualizar una tradición religiosa se pierden y se encuentran en un conjunto de dimensiones superpuestas, en la cuales, lo propiamente religioso, la memoria religiosa, es subsumida a las memorias fundantes.

Los pocos practicantes de Nueva Israel parecen estar fascinados por sus creencias, en un estilo casi patrimonial. Pero este patrimonio es también una caja de sorpresas. Si los seguidores de Nueva Israel reclaman ser los herederos de una tradición religiosa, la misma es pues fragmentaria –como todo en San Javier– y el propio linaje religioso es también colocado en cuestión. El problema del conocimiento sobre la propia Nueva Israel, muestra también el arte de trabajar en términos de fragmentos. Evocar esta religión

en agonía es también, en cierta forma, inventarla. Las narrativas de los integrantes que todavía pertenecen a la Nueva Israel, o que han abandonado La Sabraña por diferentes motivos, pero que continúan creyendo en la religión que hizo posible la fundación de la Colonia, tratan de aumentar su saber en relación a la propia religión mediante los estudios de diferentes investigadores y especialistas.

Por lo menos resulta el caso de aquellos seguidores que intentan demostrar con mayor énfasis su relación con el linaje de creyentes “de los orígenes de San Javier”, y que se constituyen en presentadores “públicos” de esta religión frente a las autoridades del cuerpo diplomático ruso –cuando éstas visitan San Javier– o en relación a los investigadores, curiosos y turistas que persiguen con afán una suerte de “Uruguay multicultural”.

La pregunta que intitula este ítem “¿Qué era Nueva Israel?” fue realizada por quien escribe este artículo innumerables veces. Pero, ¿por qué al final?

Porque justamente, las variadas respuestas siempre venían acompañadas por un inicio épico, en el cual la dimensión religiosa no podía ser abstraída del conjunto heroico de persecuciones, resistencias, la llegada al Uruguay, la figura de Basilio Lubkov, el regreso a Rusia. Todo enmarcado en conflictos y más conflictos. Cada vez que indagaba e intentaba profundizar acerca de Nueva Israel, las narrativas tenían que recapitular el tiempo, volver a las fuentes, recordar una y otra vez prácticas religiosas que ya no existían o estaban cerca de desaparecer.

En uno de los encuentros etnográficos con M.V.G.<sup>2</sup> –vinculado directamente al linaje religioso en cuestión– él habla de las fiestas en “La Sabraña”:

*Y cuando hay fiesta, vamos todos... No vamos todos los domingos.... Toda esa gente que iba a la Sabraña a la postre fallecía y los familiares traían la foto y la dejaban allá. Cada vez había casamiento, y lo bien que hablaban en los casamientos...*

*Tal vez a usted ya le contaron que se abusaba de la mujeres... Eso es bruta mentira.*

*La gente se podía divorciar.*

*Mi abuelo los casaba también, hizo varios casamientos y les decía cómo comportarse...*

M.V.G. posee un cuaderno con escritos de Andrés Poiarkov, el último sucesor nominado por Basilio Lubkov antes de su partida. Me muestra el cuaderno con cierto aire de desconfianza y dice:

*Aquí está todo explicado lo de nuestra religión... Lo escribió Don Andrés Poiarkov... Está en ruso... Lo leo, yo no entiendo mucho porque me olvidé... pero acá está todo.*

Pero, ¿qué es ese todo? “La Sabraña” cuenta con una biblioteca con innumerables documentos y también fotografías. Los documentos son guardados –y no fácilmente compartidos– por N.L., quien por cierto es la responsable de la “La Sabraña”, y quien tiene en su poder la llave del lugar. De Lubkov a N.L., qué fue lo que pasó?

En “La Sabraña” eran frecuentes las reuniones los miércoles y los domingos, comenta N.L. Ella me da algunos artículos publicados por la hija de Andrés Poiarkov para que yo tenga un mejor conocimiento de Nueva Israel y de San Javier y habla del fin de la religión.

Según N.L., Andrés Poiarkov ya suponía el fin de Nueva Israel y señala:

*No somos guías espirituales. Esos guías espirituales de la religión, no se enseña en la Facultad... Y mismo nosotros los que vamos, aprendimos con la familia. No había*

---

2. De aquí en adelante, cuando sea necesario, utilizaremos iniciales en vez de nombres para proteger la identidad de los sujetos investigados.

*centros especiales. Poiarkov en una carta preveía el final de esta religión. Porque esta religión juntaba lo material y lo espiritual, tiene que ser nivelado. Porque si te dedicás solamente a lo material, vas abandonando la otra parte.*

Siguiendo las artes de la memoria de N.L., Andrés Poiarkov había anunciado el fin de Nueva Israel confrontada con las exigencias de este mundo materialista. El pesimismo del sucesor de Basilio Lubkov es aceptado por N.L. como un destino prácticamente inevitable de su religión. Así, la caída de la participación de los sanjavierinos en las festividades de “La Sabraña” es vivida por los propios (y pocos) integrantes de Nueva Israel como parte de ese fin. Una muerte anunciada, sin ningún reavivamiento ni preocupación por aumentar el número de fieles.

## Un cierto linaje

M.V.G trata de reconstruir los liderazgos religiosos de La Sabraña después de Lubkov:

*Primero estuvo Lubkov, después Poiarkov, después Gayvoronski y después siguió Sinchenko.*

*Estaba Sabelin que era el secretario de él. Krausov... Gayvoronski... Poiarkov. Nos terminamos nosotros porque somos todos mortales. Se va a terminar con nosotros. Va a quedar para la historia. Ya vemos que la gente no quiere. Se dedica más a la política que a La Sabraña. Y como ahí no se habla de política. Puede ser que nos equivoquemos pero difícil. Muchas veces hablamos, nos terminamos, se termina, qué le vas a hacer, quedan los recuerdos... Se llevaron toda la historia, es una lástima.*

M.G.V. agrega que todos estos líderes eran personas muy bien preparadas y no campesinos ignorantes como dicen por ahí. También N.L. hace referencia a algunos trabajos periodísticos que afirman que ellos son ignorantes y, por lo tanto, ignorantes de su religión.

La temática de la ignorancia surge una y otra vez en mis conversaciones con los sanjavierinos, sean ellos integrantes o no de Nueva Israel. Ponen como ejemplo de su sabiduría —en contraposición a la acusación de ignorancia— el galpón de piedra, hoy estudiado por la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República; las construcciones que dan testimonio del procesamiento de harina de trigo y aceite de girasol; las instituciones culturales y, en fin, todo aquello que pueda eventualmente ser de utilidad para ir en contra de la imagen de una pretendida “ignorancia campesina”.

Más allá de reflexionar sobre versiones periodísticas que, por momentos, son ciegas a los saberes de una comunidad singular, me quedo pensando en el tema de la ignorancia en un sentido más amplio. Evidentemente, las deslocalizaciones espacio-temporales sufridas por los integrantes de Nueva Israel y que afectan a los sanjavierinos hasta el día de hoy, dificultan cualquier investigación que procure trabajar en términos de continuidad. La discontinuidad no es aquí solamente un elemento de discusión epistemológica. Se trata de una realidad experimentada y arraigada. De hecho, Lubkov volvió para la URSS, “con lo mejor de la Colonia”, cita común en las narrativas de los sanjavierinos.

“Lo mejor” —entiéndase bien— hace referencia a los liderazgos religiosos-administrativos de confianza de Basilio Lubkov. No se refiere a los mejores moralmente hablando (no, al menos, entre aquellos que eran anti-lubkovistas). Pero, para los seguidores de Nueva Israel que quedaron aquí, la partida de la comunidad religiosa, la salida de su máximo líder religioso, contribuyó a la pérdida de claves fundamentales para la comprensión cabal y la orientación de las prácticas religiosas.

El hecho de que Andrés Poiarkov —quien recibiera el don por parte de Basilio Lubkov— hubiese quedado en el Uruguay, habría sido un elemento que ya anunciaba la

decadencia de esta religión. Aunque la figura de Andrés Poiarkov estuviera claramente dentro de un linaje religioso fuera de discusión, la sacralidad de su figura está plenamente relacionada con el hecho que hubiese sido Basilio Lubkov quien determinara que él sería el guía espiritual de Nueva Israel para esta parte del mundo. El pasaje del don fue llevado a cabo públicamente, delante de los seguidores de Nueva Israel que quedaron en San Javier.

Las opiniones sobre Andrés Poiarkov expresan, en general, mucho respeto hacia su persona. Poiarkov dejó salmos escritos y dirigió La Sabraña hasta la década de los '50.

Él murió de un infarto en Montevideo. La historia de Andrés Poiarkov es muy interesante ya que él no vino al Uruguay con el grupo inicial de fundadores de la Colonia San Javier. Esa diferencia es fundamental: los colonos fundadores de San Javier fueron fuertemente interpelados por la Revolución de Octubre. No olvidemos, que parte de estos colonos volvieron a la ya oficialmente denominada URSS pensando que iban a poder desarrollar su religión con total libertad. Pero el recorrido de Andrés Poiarkov es bien diferente. Las narrativas de M.G.V. y N.L. son muy respetuosas de la versión dejada por la hija de Andrés Poiarkov, Valentina Poiarkov de Diéguez. Andrés Poiarkov era un soldado –por cierto, un capitán– del ejército zarista (“un ruso blanco”). Su relación con el gobierno soviético era de franca oposición:

*Cuando empezó la revolución lo sorprende en el servicio militar. Poiarkov vino escapándose. Vino después que Lubkov. Él era de la religión en Rusia. Valentina Poiarkov de Diéguez vino más o menos a los 15 años. Era hija de Poiarkov y vino con otra familia. Eran rusos blancos... Poiarkov y señora se escaparon por la frontera. Valentina salió después y vino legalmente.*

118 La narrativa de N.L. recoge en parte los artículos y entrevistas que dejó Valentina Poiarkov de Diéguez, hoy ya fallecida. En el año 1989, la hija de Poiarkov fue entrevistada por el historiador Tomás Sansón (Sansón, 1989). En esa entrevista, Valentina declara que su padre ya pertenecía en la tierra de los zares a la Comunidad Nueva Israel y que era asesor de Lubkov. Poiarkov y su familia vivían en una Colonia fundada por Lubkov.

La última imagen de Valentina de su padre en Rusia es la siguiente:

*Recuerdo cuando él salió por última vez que lo vi porque ya comenzó la revolución y lógicamente él tuvo que salir del lado donde vivíamos nosotros con mis abuelos. Yo tenía entonces 4 años y lo que recuerdo, el tren en el que partió, entre la nieve como una cinta negra y me lo llevó a mi padre para después de 10 años lo volví a ver en el Uruguay (Sansón, 1989, p.1).*

Siendo parte del ejército zarista, las simpatías de Andrés Poiarkov no se volcaban precisamente en favor de los nuevos dirigentes de la Revolución de Octubre.

Evidentemente, esta situación iría a colaborar a la fragmentación interna de los habitantes de San Javier. Lubkov, y parte de los colonos, regresaban a la Rusia Soviética.

Al mismo tiempo, el nuevo guía espiritual –Andrés Poiarkov– tenía un alineamiento claro con relación al bando zarista. Los sanjavierinos que apoyaban el proceso revolucionario iban en parte a distanciarse cada vez más de la Nueva Israel.

Según N.L., después de Andrés Poiarkov

*...no había nadie, como ser, Gayvoronski, casaba parejas, les hablaba. El padre de Adela –Gregorio Sinchenko– se encargó de abrir y cerrar. Más o menos después de Gayvoronski, y después del padre de Adela, D. –mi hermana– queda con la llave de La Sabraña. Iban mucho Claudia Nikitin, Juan Litinov y K.). Y K. sacó tantas cosas de ahí... A mi hermana, le pasa la llave L.*

Pero ese “no había nadie” puede relativizarse. Después de Poiarkov, el linaje religioso comienza a problematizarse. Ya no existe una ceremonia pública de pasaje del don.

La des-divinización de los guías espirituales de Nueva Israel es con todo relativizada, ya que Sinchenko o Gayvoronski eran apóstoles. De cualquier forma, N.L. no reconoce en ellos la relevancia de Poiarkov, para no hablar del propio Lubkov.

Aquí se comienza a construir una suerte de derecho de posesión de La Sabraña, cuya legitimidad (relativa) tiene su materialidad en la posesión de la llave del Templo.

La llave permite justamente abrir y cerrar La Sabraña. N.L., guardiana de La Sabraña, no es una guía espiritual para nadie. Apenas toma cuenta de La Sabraña, la abre para hacer las reuniones, mostrar el interior de La Sabraña al público interesado. También intenta –aunque en un plano de igualdad con los otros– continuar con las ceremonias principales, y particularmente, ser la portavoz autorizada del grupo religioso, principalmente los 27 de julio, fecha del aniversario de la fundación de San Javier, y los 31 de mayo, fecha de la liberación de Basilio Lubkov de su prisión en Siberia –época del zarismo– en el año 1911.

El liderazgo de N.L. es obviamente cuestionado. Ella es una persona conflictiva. C. y N. –dos firmes y viejas integrantes de Nueva Israel– dejaron de asistir a La Sabraña después de sus declaraciones en relación a la muerte de Vladimir (Valodia ou Volodia) Roslik. N.L. no es solamente profundamente anticomunista (en un sentido amplio del término). Ella –como tantos civiles uruguayos, hoy reciclados políticamente– colaboró con la última dictadura uruguaya, por lo menos en algunos capítulos que fueron extremadamente relevantes –y traumáticos– en la constitución de la temporalidad sanjavierina.

Para N.L., los militares nunca incomodaron a los integrantes de La Sabraña:

*Al contrario, con los militares vivimos mejor, protegidos. Cuando me preguntaban sobre los militares, yo digo: acá no molestaron a nadie. Si molestaron a alguien por algo sería.*

119

N.L. recuerda la militarización de la población y habla de su participación en el cierre del Instituto Máximo Gorki. El Instituto Máximo Gorki fue cerrado e invadido por el ejército en el año 1980. Los militares quemaron libros, ropas típicas que los rusos utilizaban para sus danzas. Destruyeron casi todo.

*Yo que iba a la UTU (Universidad del Trabajo del Uruguay), nos obligaban a marcar el paso. El Comisario nos militarizaba. Esa gente, que iba de noche a estudiar, y a ciertas horas nos mandaban a marcar el paso. Cuando tomaron el Máximo Gorki, ahí comenzó a funcionar la UTU. Llamaron a una muchacha, ... ¿cómo era el nombre? y a mí, nos llamaron de la autoridad –la policía creo–, y allí estábamos nosotras, en la cancela esperando. Nosotros éramos de la Comisión de la UTU, y por eso nos llamaron para pedir el local. Estaba el General Hontou y otros.*

A N.L. le gustaba esa militarización y sobre todo, marcar el paso. Ella siente también que fue una actividad cívica ejemplar legitimar con su presencia la invasión del Instituto Máximo Gorki por parte de los militares.

Pese a estos acontecimientos, varios sanjavierinos circulaban todavía entre el Instituto Máximo Gorki y La Sabraña. Las declaraciones que N.L. hiciera hace pocos años para la televisión en relación a la muerte de Vladimir Roslik fueron, sin duda, uno de los elementos prácticamente definatorios para arruinar la comunidad de participantes de La Sabraña.

M.V.G., por ejemplo, para quien “el comunismo” y la política en general siempre fueron un freno para el buen desarrollo de la religión Nueva Israel desde los propios

orígenes de San Javier, quedó profundamente disgustado por las últimas declaraciones de N.L.

Esto contribuyó aún más para deslegitimar el liderazgo de N.L. Así, M.V.G. señala:

*N.L. es nueva en La Sabraña... Siempre le preguntamos: mostranos fotos de antes. Y ella, mira para otro lado. Lo que pasa que N.L. no hace tanto que está en La Sabraña. Ella habla bien... tiene la llave, pero no sabe nada. Hasta pensé varias veces en reclamar la llave. Después de todo, también soy G. tengo más derecho...*

También Katia Kastarnov es contraria al liderazgo de N.L. Katia critica a N.L.

*Esas mujeres, como M., y otras mujeres dejamos de ir porque la que tiene la llave de La Sabraña es N.L. Y cuando vino el periodista de Montevideo y le preguntó qué opinaba de Vladimir Roslik, y tuvo el atrevimiento que dentro de "La Sabraña" habló de Roslik dijo que "si lo habían matado, por algo había sido".*

Mientras, N.L. trata de sustentar el derecho de posesión de la llave de La Sabraña. Ahora, N.L., está tratando de recomponer las relaciones con las personas ofendidas por sus declaraciones.

Esta situación es extremadamente compleja. Su actual aislamiento parece preannunciar el fin de su liderazgo. Con todo, reclamar el derecho a la posesión de la llave de La Sabraña resulta también complicado, ya que no existen herederos religiosos legítimos —y públicamente legitimados— para dar cuenta de La Sabraña.

Por otra parte, La Sabraña no es apenas un templo religioso. Es también un archivo. Y, en San Javier, hay problemas con los archivos.

## El don, el tiempo y la transmisión

120

El don en la Nueva Israel era —y todavía es, en las narrativas de los seguidores de esta corriente religiosa— la transmisión espiritual. Indistintamente hacen referencia al don, al poder espiritual, y a la transmisión del poder espiritual. Esa transmisión espiritual era llevada a cabo por la figura principal de Nueva Israel —el líder máximo— que designaba su sucesor.

Mokschin, por ejemplo, según las narrativas de los integrantes de Nueva Israel, habría visto las cualidades de Basilio Lubkov, transmitiéndole así el don, así como Basilio Lubkov habría visto en Andrés Poiarkov las características para que la transmisión espiritual tuviese lugar en su figura y continuase el linaje de Nueva Israel.

Es de destacar que la transmisión en uno y otro caso poseen diferencias importantes. Mokschin, remitiéndonos a las narrativas de los integrantes de Nueva Israel vio en Lubkov un predestinado, un iluminado que podría continuar la dura tarea de conducir este grupo religioso. La transmisión era evidentemente masculina y, por lo menos, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov y de Lubkov para Andrés Poiarkov, de carácter público.

Por cierto, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov, tenemos hasta el testimonio silencioso de Maximin Laurentivich, apóstol que habría presenciado la transmisión espiritual de uno para otro, como indica el cartel cerca de la tumba de Laurentivich, colocado por los seguidores de Nueva Israel en la propia Colonia San Javier. La transmisión de Lubkov para Andrés Poiarkov, fue también llevada a cabo públicamente según cuenta N.L. y otros integrantes de Nueva Israel. Sin embargo, las diferencias se vuelven evidentes. Mokschin transmitió efectivamente el don para Basilio Lubkov. Esto significa que el carisma pasa de Mokschin a Lubkov, anunciando así un nuevo tiempo.

El don que recibe Lubkov también en otro tiempo –un tiempo diferido– tendrá que ser pasado a su sucesor. Evoca así una temporalidad diferida propia del don y contra-don, si pensamos la visión maussiana del don (Mauss, 1950) desde el perspectivismo deconstructivo (Derrida, 1995).

Pero quedémonos mientras tanto con la imagen de esas dos transmisiones. Hay, entre una y otra, como decíamos, varios elementos que las diferencian. El don –el carisma– se concentra en una persona y solamente es transmitido para otra (el caso de Mokschin y Lubkov). Ahora bien, en el caso del pasaje del don o carisma de Lubkov a Andrés Poiarkov, el mismo carisma se duplica porque él ya está en situación de riesgo. Recordemos que, según Weber (Weber, 1983)

*El carisma conoce solamente determinantes internas y límites propios. El portador del carisma abraza el cometido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión. El éxito decide sobre ello. Si las personas entre las cuales se siente enviado no reconocen su misión, su exigencia se malogra.* (Weber, 1983, p.848)

Lubkov deja la Colonia San Javier en el año 1926 para volver a la URSS.

Las motivaciones ingresan en las múltiples y conflictivas narrativas de los sanjavierinos. Y, por cierto, ellas tienen como telón de fondo –o producen– un conjunto de fragmentaciones que afectan justamente al sujeto carismático: Basilio Lubkov.

Si “... la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza inestable” (Weber, 1983, p.850), ese carisma debe ser probado en el sentido que los sujetos que dan crédito a la autoridad carismática sean favorecidos (Weber, 1983, p.850). Y esa situación favorable, que marca el acierto en confiar en el carisma, en el sujeto portador del mismo, esa suerte, se encontraría lejos de la fragmentación.

En la transmisión espiritual de Basilio Lubkov a Poiarkov, tenemos una situación crítica y una ambivalencia: el carisma se duplica, ya que por una parte, Basilio Lubkov continúa siendo el portador del carisma y se va con él, y por otra, Andrés Poiarkov queda en San Javier, en Uruguay, siendo él también portador del carisma.

La temporalidad del carisma se pluraliza y, potencialmente, el linaje también. Basilio Lubkov vuelve a la URSS con una parte de sus fieles, y espera encontrarse con aquellos sanjavierinos que aún lo siguen, quedando éstos, de forma temporal, en la Colonia.

Nuevamente de acuerdo con Weber, debemos considerar que una de las formas de objetivación del carisma se constituye a través de su transferencia (Weber, 1983, p.869).

Dicha transferencia no está en relación a una libre elección y sí al reconocimiento:

*Por lo pronto, como se trata del carisma no puede hablarse de una libre “elección” del sucesor, sino sólo de un “reconocimiento” de que existe el carisma en el pretendiente a la sucesión. Consiguientemente, debe guardarse la epifanía de un sucesor que se muestre personalmente cualificado para ello o de un profeta o representante sobre la tierra.* (Weber, 1983, p.858)

En el caso de Lubkov, existe el reconocimiento del sucesor que recae sobre Andrés Poiarkov. Entre tanto, la espera del reencuentro con el grupo de adeptos que viajará más tarde para la URSS, el hecho de aguardar la llegada de éstos después de haberse instalado en aquel país, impide la transferencia completa de carisma. Lubkov continúa siendo la autoridad carismática, el detentor del don. Y la temporalidad que exige la sucesión no es continuada de forma clásica, ya que la mera posibilidad del reencuentro disminuye el carisma de Andrés Poiarkov.

## La temporalidad del don

La relación entre la temporalidad y el don, constituye por sí misma un elemento fundamental. Sabemos desde el Ensayo sobre el Don (Mauss, 1950) que el tiempo es un elemento esencial de los procesos circulares de don y contra-don.

Derrida, en un análisis que justamente trata de la temática del tiempo y el don, comentando la obra de Mauss, escribe:

*...el don no es un don, no da sino en la medida en que (da) el tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante. (Derrida, 1995, p.47)*

Si el don da el tiempo, en un acto de diferir el tiempo, y esta situación de restitución del don no puede ser inmediata, el tema es que también esa construcción de la temporalidad no depende del portador del carisma en cuestión:

*Dado que el tiempo no pertenece a nadie, no se puede ya ni tomarlo ni darlo. El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar y, por consiguiente, también entre recibir y dar... (Derrida, 1995, p.13)*

Por lo tanto, la transmisión del carisma como don, que tiene que ser retransmitido a otro, se basa en una tradición de pasar el carisma y un estilo de dar el tiempo. Precisamente, en ese sentido, como señala Derrida, “El don en sí mismo –no nos atrevemos a decir el don en sí– no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno” (Derrida, 1995, p.37).

Entonces, si el tiempo no pertenece a nadie (Derrida, 1995, p.13) y el don no puede ser confundido con la propia dimensión fenoménica y fáctica del don, es porque esa temporalidad, ese dar el tiempo, está ligado a una tradición.

Esa tradición es transformada cuando se produce la fragmentación espacial y temporal de la salida de Lubkov de San Javier, el regreso a la URSS y la aceptación de Poiarkov del carisma. La propia escisión de la Comunidad Nueva Israel habría afectado –en el sentido de fragmentación– esta tradición.

El fracaso de Lubkov en la URSS, su muerte aparentemente trágica en ese lugar del mundo, hizo que el linaje religioso de la Nueva Israel comenzase a cambiar radicalmente.

De hecho, Andrés Poiarkov no transmitió el carisma a nadie, y éste quedó esparcido de forma frágil entre algunos apóstoles, perdiendo finalmente todas sus características. Así, las guardianas actuales de La Sabraña –templo principal de la Comunidad Nueva Israel en San Javier– son mujeres y no reclaman para sí nada parecido a una autoridad carismática, así como nadie reconoce ningún carisma en ellas, y menos todavía la capacidad de transmitirlo.

Tal como reflexiona Hervieu-Léger:

*En el origen de toda creencia religiosa existe –como hemos visto– la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (anamnesis) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro. (Hervieu-Léger, 2005, p.204)*

Pero la continuidad del linaje de creyentes, para el caso de la Nueva Israel, se encuentra problematizada una vez que la sucesión del carisma finalizó. La temporalidad del don, también. Los integrantes de Nueva Israel pueden ciertamente recordar los orígenes del linaje religioso y traer esas memorias para el presente. Sus narrativas

muestran esas actualizaciones constantemente. Ellas están inscriptas en un linaje religioso que tiene un límite fundamental en la salida de Basilio Lubkov de San Javier. El tiempo posterior a la salida de Lubkov –inclusive la sucesión de Andrés Poiarkov– es siempre narrada bajo la figura de la decadencia de esta religión. Una religión pues, que no cree en la continuidad y en el futuro de su propio linaje religioso, pero que, al mismo tiempo, no quiere morir. No hay posibilidad ni autoridad para transmitir el carisma. No va a existir –dicen ellos– transmisión espiritual.

Inclusive diciendo esto y teniendo presente la muerte de su religión, los integrantes de la Nueva Israel continúan reuniéndose sin perder la fe y esperan que las nuevas generaciones se interesen en seguir la tradición religiosa. Porque, evidentemente, un linaje religioso no depende solamente de las autoridades religiosas en cuestión. Los integrantes de Nueva Israel reclaman ser parte del linaje religioso de Nueva Israel que dio orígenes a San Javier, y tratan de llevar adelante sus reuniones y continuar con sus creencias. Tal vez sea una religión en agonía, sin dudas, pero al mismo tiempo y en la temporalidad de dar el tiempo, ella es uno de los lugares más importantes de producción de sentido y de memorias en esta Colonia de inmigrantes.

## Bibliografía

- BAJTÍN, Mijaíl M. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.  
*Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. México D. F.: SXXI, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.  
 A ilusão biográfica. In: de MORAES FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- CAETANO, Gerardo; RILLA, José. *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al MERCOSUR*. Montevideo: CLAEH/Fin de siglo, 1994.  
 Geymonat, Roger La secularización uruguaya (1859-1919). Montevideo: Taurus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.  
*Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Clifford, James; Marcus, George (Eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DEMASI, Carlos. La dictadura militar: un tema pendiente. In: RICO, Alvaro. Uruguay: cuentas pendientes. Montevideo: Trilce, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ECKERT, Cornelia. *Memória e identidade. Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros de carvão (La Grand-Combe, França)*. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, UFRGS, 1993.
- GUIGOU, L. Nicolás. Haciendo la memoria: un artista en San Javier y la bisnieta del fundador. In: Guigou, L. Nicolás. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.  
 Religião e política no Uruguai. In: Oro, Ari Pedro. Religião e política no MERCOSUL. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.  
 ¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria? In: Romero Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural*, Montevideo: Nordan, 2006.  
 La narrativa de Paul Ricoeur. In: *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Hermes Criollo, 2005.

- HALBWACHS, MAURICE. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.  
*La topographie légendaire des Evangiles in Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris: PUF, 1941.
- HERVIEU- LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.  
*Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999.  
Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In : PATRICK, Michel. *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Paris: Albin Michel, 1997.  
*La religion pour mémoire*. Paris : Éd. du Cerf, 1993.
- HOBBSAWM, E. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.  
RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Conclusiones. In: Lévi-Strauss, Claude. *La identidad*. Barcelona: Pretil, 1981.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F, 1950
- ORO, Ari Pedro; BRANDALISE, Carla. Secularização: considerações históricas e antropológicas. In: Guigou, L. Nicolas. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.  
Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n.27, jan./jun. 2007.  
Religião e política no Brasil. In: Oro, Ari Pedro. *Religião e política no MERCOSUL*. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.  
Humanismo latino em tempos de Globalização. In: RI JÚNIOR, ARNO DAL; ORO, Ari Pedro. *Islamismo e humanismo latino*. Petrópolis: Vozes, 2004.  
Religião e política nos países do Cone-Sul. In: Oro, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto Steil. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.  
*La secta rusa Nova Israiliskaia Obchina*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR, 1996. Presentado a la RBA, Bahía, 1996.
- RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.  
*Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.  
*Tiempo y narración. Tomo III*. México D.F.: SXXI, 1996.  
*Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México D.F.: SXXI, 1995<sup>a</sup>.  
*Tempo e narrativa. Tomo II*. Campinas: Papirus, 1995b.  
*Tempo e narrativa. Tomo I*. Campinas: Papirus, 1994.  
*Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.
- SANSON, Tomas. *Entrevista a Valentina Poiarkov de Diéguez*. San Javier: Inédito, 1989.
- SAPIELKIN, Nikolai. *Los uruguayos-rusos*. San Javier: 2003.
- VIDART, Daniel; PI HUGARTE, Renzo. *El legado de los inmigrantes*. Tomo II. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.
- VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de la memoria*. Montevideo: Trilce, 1995<sup>a</sup>.  
La memoria y el porvenir. El impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva. In: Rico, Alvaro. *Uruguay cuentas pendientes*. Montevideo: Trilce, 1995b.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México D.F: FCE, 1983.  
*A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Pionera, 1967.
- VOROBIEFF, Alexandre. *Identidade e memória da comunidade russa na cidade de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana)- Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2006.

*Demandas de investigación  
e intervención de  
las Ciencias Antropológicas*





# El retorno del Estado

## Políticas sociales y comunidad(es) imaginada(s) en Montevideo

*Ricardo Fraiman*  
*Marcelo Rossal*

### RESUMEN

Suele hablarse de la comunidad, en el discurso de las políticas sociales, como si su existencia fuera evidente. Para los diseñadores y ejecutantes de dichas políticas, la comunidad es fundamentalmente local y está conformada por vecinos. Ésta es la concepción que surge de la conjunción entre la idea sajona de comunidad y su interpretación uruguayana.

El trabajo que sigue intenta desentrañar la singularidad de la conjunción planteada; y dar cuenta de las formas concretas de asociación residencial de un barrio de Montevideo.

Presentamos un esbozo de explicación acerca de las bases sobre las cuales reposa la actual reactivación del accionar estatal a la hora de establecer políticas sociales. Se trata de un esbozo, un trabajo en proceso de conformación; como en proceso de conformación –y en disputa– se encuentra esta reactivación del accionar estatal.

**Palabras clave:** comunidad, vecino, ciudadanía, Estado, paraestatalidad.

### Introducción

Con la dimisión neoliberal del Estado (Bourdieu, 1999), su “mano izquierda” fue debilitada y llevada a una situación de dismantelamiento práctico y desvalorización imaginaria que abonó discursos antiestatalistas tanto por “derecha”<sup>1</sup>, como por

---

1. Es especialmente interesante lo que señala Álvaro Rico (2008), absolutamente coincidente con el caso francés que muestra Bourdieu, respecto a la actuación de las ciencias políticas. Las ciencias políticas escindirán a la violencia social creciente de la también creciente desocupación de los años 90 –así como a ésta de la acción neoliberal del Estado–, y evitarán historizar la violencia social. Así, la mano derecha del Estado quedará a salvo de cualquier implicancia

“izquierda”<sup>2</sup>. Desmantelamiento “gradualista” que posibilitó la asociación paulatina con un entramado de entidades no gubernamentales.

La dimisión del Estado se focalizó entonces en los espacios pasibles de ser tercerizados: las políticas sociales, transferidas al tercer sector; y las empresas deficitarias, con las cuales se ensayó privatizaciones o reducciones a expresiones mínimas de la participación estatal. Si se mira con atención los preceptos del consenso de Washington, éstos se intentaron cumplir mediante una estrategia triple: desmantelar, desplazar y resignificar. Desmantelar aquello que se signaba como supernumerario. Desplazar de lo público a lo privado<sup>3</sup>. Resignificar lo privado que ahora pasa a atender objetivos no lucrativos. Se amplían así, sus objetivos “tradicionales”, operando un cambio en la consideración pública sobre la ganancia y el lucro en *locus* sociales ajenos hasta entonces de la esfera mercantil.

## La paraestatalidad: El Estado y las ONG’s en el caso de los Centros CAIF

La *paraestatalidad* (Fraiman y Rossal, 2006) es el espacio contiguo a la estatalidad. Para el Estado, para el desarrollo de una sociedad estatal, la paraestatalidad no es un espacio como los demás. Es un espacio anterior a los espacios público y privado, el que permite discernir entre esos espacios, pues no es ninguno de ellos, aunque atravesada por ambos los va constituyendo. Cualquier Estado podrá ser definido por el *recorrido* de su desarrollo y su *discurso* adquirirá forma y contenido de la paraestatalidad singular que haya establecido.

128

La paraestatalidad implica una cierta indefinición de lo público y lo privado: un financiamiento estatal a una actividad llevada adelante por un privado cumpliendo fines de responsabilidad pública; a veces, una deserción del Estado retomada por un emprendimiento mixto (entre el Estado y su socio privado, del cual resulta una totalidad *paraestatal*). Implica también la imposibilidad del Estado de cubrir su espacio *in toto* y es en los bordes del territorio controlado por él donde se exige el trabajo de agentes *paraestatales*, los cuales sirven al Estado -y a sí mismos-, mediando con particulares cuyo carácter ciudadano se encuentra comprometido o en un estadio disminuido<sup>4</sup>.

La resignificación de lo privado tuvo como objeto inicial –e iniciático– a los Centros CAIF<sup>5</sup>, que atendieron una función y obligación pública. De aquí en más tal

---

sobre las “nuevas” modalidades de violencia y conservará su legitimidad y, en un principio, la creencia en su eficacia. Mano derecha que implica tanto al monopolio del uso de la violencia física legítima como a la administración de la macroeconomía (Bourdieu, 1997, 1999). Por el lado de la doxa economicista neoliberal se ha asociado como inevitable la labor estatal y la ineficacia; así como la democracia y la libertad de mercado.

2. ¿Qué son sino antiestatalistas los discursos de funcionarios de ONGs que niegan cualquier posibilidad de eficacia a la acción del Estado a la hora de resolver cualquier clase de problemáticas sociales? “El Estado es un instrumento burgués”; “La emancipación está en la sociedad civil”; “la autogestión es la única alternativa revolucionaria”; “hay que abandonar explícitamente el concepto de revolución”; y todos los discursos político-académicos que abonaron el pasaje del ideario de “tomar el cielo por asalto” hacia las reivindicaciones “minoritarias”. Para tener buena cuenta de estos discursos ver: Ibañez, T. (1990).

3. Transferencias de obligaciones sociales del Estado a ONG’s, como transferencias de activos de servicios estatales a empresas privadas. Como ya señalamos esta última transferencia tuvo para el caso uruguayo la limitación del plebiscito que evitó la modificación pretendida por el gobierno de Lacalle de la Ley de empresas pública. Derogación de los artículos 1, 2, 3, 10 y 32 de la Ley 16.211.

4. Para acceder a una discusión sobre los límites y los márgenes del Estado ver: Das, Veena y Poole, Deborah (2004) *Anthropology in the Margins of the State*.

5. El Plan Caif –Centros de Atención Integral a la Infancia y la Familia–, que ya ha cumplido 20 años de existencia, es definido desde el propio Estado como una política pública intersectorial de alianza entre el Estado y las Organizaciones de la Sociedad Civil para “contribuir a garantizar la protección y promoción de los derechos de los niños

función pasará de las manos del Estado hacia las “manos” de la sociedad civil o de la “comunidad de referencia”. Uno de los efectos de esta operación es el desplazamiento del ciudadano sujeto de derechos al sujeto suscripto a una “lista de espera”.

En 1988 empezaron los Centros CAIF<sup>6</sup> a funcionar en este marco caracterizado como mixto. En referencia a estos centros educativos, que abordarían integralmente a las familias cuyos niños son incluidos en los centros en base a una “propuesta [en la cual] se indica el plano participativo como un rasgo distintivo y esencial del programa, en la medida en que se reconoce, por una parte, que la **legitimidad** de la propuesta radica en la existencia de **unidades locales interesadas** en promover el servicio y por ende satisfacer una necesidad colectiva de la **comunidad de referencia**, y por otra, se destaca la importancia de la familia, cualquiera sea su composición y situación legal, como el medio básico e insustituible de socialización de la población infantil” (Midaglia y Robertt, 1999: 355). Y se muestra, de un modo inequívoco, una nueva alianza para la realización de las políticas sociales: “La nueva unión proyectada, **Estado-Comunidad local-Familia**, intenta que el Plan CAIF no se plasme como una política unilateral impuesta desde la esfera estatal, desconociendo la **diversidad de intereses** y contextos a la manera de los tradicionales programas de protección **universalistas**.”<sup>7</sup> (Midaglia y Robertt, 1999: 356)

La articulación “Estado-Comunidad local-Familia” aparece en el discurso tercerizador junto con el ajuste del Estado (Evans, 1997) que es efectivamente lo que las tercerizaciones vienen a ejercer. Pero ¿a quiénes alude esta “comunidad local”? En todas las entrevistas que citan Midaglia y Robertt no hay evidencias de la participación activa que implicaría una comunidad local movilizadora, es más, dan cuenta de lo contrario. ¿Por qué se insiste entonces con ese término?<sup>8</sup>

Las razones son plenamente ideológicas. En puridad, el discurso de la comunidad está incluido en las proposiciones ideológicas que se dictan desde el campo del poder transnacional<sup>9</sup>. La comunidad educativa, la relación “Estado-Comunidad local”, la autogestión comunitaria (antiestatalista). ¿Por qué en determinado momento histórico

---

y las niñas desde la concepción hasta los 3 años a través de los Centros CAIF” (Cerruti, A et al. 2008). Hoy existen 319 convenios firmados con el INAU (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay) para gestionar Centros CAIF. El informe citado señala que de ellos, 250 son convenios con Asociaciones Civiles conformadas por grupos de vecinos -la mayoría, aunque no se señala el número exacto-, clubes deportivos, círculos policiales, sindicatos, fundaciones (6), cooperativas (3), iglesias e intendencias (2, Paysandú y Cerro Largo).

6. Midaglia y Robertt (1999), señalando el comienzo de la asociación mixta de organizaciones del Tercer Sector con el Estado en los planes CAIF y señalando los aciertos en cuanto al aumento de la matrícula de educación inicial, nos dejan entrever la existencia de listas de espera en las guarderías del plan CAIF. Y aquí lo que sorprende no es la existencia de la lista de espera, pues abundan los ejemplos de “listas de espera” de naturaleza estatal (ver entre tantos: Morton, H. “Who Gets What, When and How? Housing in the Soviet Union”, *Soviet Studies*, Vol. 32, N° 2, 1980, pp. 235-259), sino el hecho del origen paraestatal y particular de los mecanismos de confección de las mismas.

El interés de los autores citados, sin embargo, sigue otros caminos: “Interesa conocer los criterios de focalización y selectividad utilizados para captar a los grupos sociales en situación de riesgo, en la medida en que este programa pretende facilitar el acceso a los servicios a los sectores “excluidos” de las **políticas sociales tradicionales**. Los análisis sobre este tópico arrojan un balance sumamente positivo.” (p. 350, el subrayado es nuestro). Efectivamente, nos interesaría mucho conocer “los criterios y selectividad utilizados”, pero la investigación, sin dilucidarlos, los proclama “positivos” por el aumento logrado en la matrícula.

7. Los subrayados son nuestros.

8. Nuestra perspectiva sobre la dudosa existencia de una comunidad segmentaria y homogénea en Uruguay coincide con lo expresado por Sonia Romero (2007) en su presentación: “Conocimiento e irradiación de la obra de Loïc Wacquant en Antropología Social en Uruguay”, Facultad de Ciencias Sociales, visita de Loïc Wacquant.

9. Bourdieu (2001) habla del campo internacional. Preferimos señalar que se trata de un campo de poder donde priman los dominantes económicos, pero donde también hay lugar para técnicos ocupados de políticas sociales o sindicales, directores de ONG’s, autoridades religiosas, que confluyen y disputan en el seno de organizaciones transnacionales, ya sean interestatales o *interparaestatales*.

la autogestión comunitaria, que hasta hacía muy poco tiempo contenía un signo revolucionario, pasa a ser enarbolada desde el propio campo del poder?

## Comunidad(es)

La comunidad educativa es una idea temprana en Uruguay, José Pedro Varela la tomó del mundo protestante, en particular, de los Estados Unidos. En el mundo protestante se precisa lectores de la Biblia para tener fieles individuos (no sólo individuos fieles). A diferencia de la comunidad oral de los católicos, los fieles protestantes vienen de la Galaxia Gutenberg. El cuerpo de lectores de la Biblia es toda la comunidad, no sólo una comunidad de lectores especializados como son los sacerdotes católicos, en especial los de cierto rango. Con la Contrarreforma se procesa en el mundo católico una avanzada lúcida en pos de la construcción de elites laicas a través de la educación jesuita (verdaderos antecesores de la educación secundaria, precursores del liceo del Estado francés); de esta configuración proviene Descartes. En el mundo protestante se desarrolla la comunidad educativa primaria, labradores y burgueses leen la Biblia y desarrollan un pragmatismo avaro. En el mundo católico, en cambio, se forman elites cultas y sofisticadas que piensan para luego existir. El capitalismo necesitará de ambas configuraciones para desarrollarse, y recurrirá a burócratas para construir *naciones como Estado* (Mc Crone, D. 1998), a industriales para generar *ganancias*, y a comerciantes para crear *mercados*.

En la contemporaneidad, el concepto de **comunidad** ha adquirido un sinnúmero de referencias: comunidades nacionales, comunidades ciudadanas, comunidades tradicionales, comunidades minoritarias, comunidades locales. Una serie de adjetivos extensa, discontinua y múltiple parece peticionar el apoyo de la comunidad. La pregunta pues, se impone: ¿qué tipo de comunión es la que la comunidad propicia? ¿Por qué se insiste en el capitalismo contemporáneo con esta identidad aún cuando es evidente la inexistencia de tal tipo específico de socialidad? ¿Qué dispositivo discursivo se activa cuando utilizamos la comunidad –sea cual fuere– como sujeto?

La proposición ideológica la prescribe, los investigadores no la encuentran y sin embargo retorna (hasta en el propio texto donde tampoco se la encuentra)<sup>10</sup>. Es que la preceptiva transnacional es lo determinante. Tal vez ésto se relacione con una teoría del sujeto. La comunidad se puede autogestionar, la comunidad se puede autoproducir, sus actores son demasiado concretos (los vecinos, las familias); sin embargo, su existencia pareciera absolutamente abstracta.

En las comunidades estadounidenses las instancias políticas locales habilitan y obligan a participar en tanto que cristalizaciones de la gestión de la vida cotidiana. En la comunidad uruguaya las instancias políticas concretas aluden –real e imaginariamente– a los “grandes problemas nacionales” y la participación “es altísima”. El voto local en los Centros Comunales Zonales de Montevideo es, sin embargo, escasísimo<sup>11</sup>. Esto da por tierra el argumento de la *rational choice theory* –ideológico si los hay– que universaliza la particularidad esgrimiendo que el individuo participa más de la vida política

10. Ver Midaglia y Robertt (1999).

11. Hasta 1998, en ninguna de las elecciones de los Consejos Vecinales de los Centros Comunales Zonales se alcanzó la participación del 12 % de los vecinos habilitados. Ver entre otros: Veneziano, A. “La descentralización participativa de Montevideo. 10 años de gestión participativa”, en: <http://www.webcinos.org/archivos/recursos/archivos/descentralizacion/desc17.pdf>

En la elección del presupuesto participativo del año 2007 participó el 7 % de los vecinos habilitados. Se pueden consultar las cifras de los propios datos oficiales de la Intendencia Municipal de Montevideo: [http://www.montevideo.gub.uy/descentra/pp\\_resultados.pdf](http://www.montevideo.gub.uy/descentra/pp_resultados.pdf)

en las elecciones locales porque en ellas puede incidir de un modo determinante. Pues es más racional invertir el tiempo y la reflexión sobre asuntos de su cotidianeidad; a diferencia de la participación en la vida política nacional, donde intervienen millones de electores y su incidencia es mínima<sup>12</sup>

De estas formas metonímicas de universalización de la particularidad es que nos llega la “comunidad local” como sujeto político –de las políticas y de la acción política. Pero la pregunta sigue en pie; sin presencia real de la comunidad, ¿qué la hace necesaria en el discurso? En el caso de Uruguay, se requiere de un procedimiento adicional: la apelación al más concreto e individualizable vecino. Lo que inquieta de la asociación vecino-comunidad local como síntoma de un par conjugado por un término impuesto desde el campo del poder trasnacional (*comunidad local*) y un término local (*vecino*) cuya asociación al primero también se impone desde el campo trasnacional, no es ni más ni menos que una doble confusión. Confusión en la que se incurre al aceptar -sin más- la *comunidad de vecinos* conformada por tal artificio. Pues en las prácticas de la sociedad montevideana sólo encontramos relaciones de vecinazgo, que no suelen implicar el sentimiento comunitario; y desconcierto, cuando no se logra comprender que el “vecino” de las prácticas políticas de la izquierda de los años 70 –que se asociaba, no menos artificialmente a otro término, el de ciudadano– era *otro* vecino. Ambos artificialmente distantes del vecino de carne y hueso.

Es en los años 90 que cristaliza esta doble confusión. Por un lado, la participación ciudadana de la *mitopraxis* (Sahlins, 1988) frenteamplista que asumía el poder municipal en Montevideo estaba imbuida del sentimiento comunitario del “vecino-ciudadano” (Guerra, 1999), insito en la “leyenda roja del artiguismo” (Demasi, 1995)<sup>13</sup>. Por otro lado, el gobierno neoliberal del Dr. Lacalle tercerizaba las políticas sociales en base a los dictados del campo del poder trasnacional que enunciaba un tipo de comunidad que en Uruguay jamás podría encontrarse: la *comunidad protestante*. Aquí se confunden las “dos” comunidades. Y es en los Centros CAIF, anteriormente aludidos, donde esta confusión se materializa por primera vez. Por derecha se buscará la tercerización de las obligaciones estatales, por izquierda se creará ver la comunidad -la de la autogestión, la de ciudadanía concreta- tan ansiada<sup>14</sup>.

El discurso autogestionario obtenía lo que el vecinazgo tradicional no podía ofrecer. La ciudadanía –imaginaria– retaceaba la comunidad. Los vecinos –más o menos propietarios– partían del ideal de la familia con su casa, privada e inviolable y de autoridad patriarcal, con un afuera claro donde se ejercía la ciudadanía. Una “calle pública”, espacio de una sociabilidad signada por la idea de la apropiación legítima y

---

12. Sobre este tópico ver: Pereira, Toscano y Jones (2002); Montecinos, E. (2007); Becker, G. (1978); Allingham, M. (2002); Downs, A. (1957).

13. La digresión histórica es necesaria: el Frente Amplio se fundó con el concurso de buena parte de los intelectuales uruguayos que hacia los años 60 y 70 aportaron a la configuración de una leyenda roja del artiguismo. Se pasó de un Artigas vituperado por una leyenda negra en el siglo XIX, a un Artigas fundador de la nacionalidad oriental en auxilio de la fundación imaginaria del Estado nación República Oriental del Uruguay y, desde la segunda mitad del siglo XX, la figura de Artigas alimentó a una leyenda roja que hizo hincapié en la participación del vecino-ciudadano de los Cabildos Abiertos y en la justicia social del reglamento de tierras de 1815. En el marco de esta última versión del artiguismo es que el Frente Amplio crea sus simbologías y sus marcos discursivos: es la bandera de Otorgués, el caudillo artiguista más popular y orillero, el que dominó con mano de hierro a los oligarcas de intramuros de Montevideo, la que va a representar a la izquierda uruguaya desde entonces.

14. Algo similar ocurre con la descentralización. Según dice Filgueira (1997: 17): “La idea fuerza de descentralización ha constituido hasta años recientes un punto de consenso poco común entre sectores y grupos con diferente orientación ideológica. Fuertemente asociado a la idea de eficiencia y mercado en la literatura conservadora y a las nociones de democracia y participación en las tradiciones de izquierda, la descentralización parece convencer a unos y otros. Este consenso se ha visto plasmado en transformaciones reales a nivel de las políticas públicas de las naciones latinoamericanas”.

múltiple de lo público bajo el imperio de la misma ley: “la calle es pública”; he aquí un acto performativo fundante del ejercicio ciudadano<sup>15</sup>.

A partir de los años 60 las cooperativas de vivienda y la vivienda social vinieron a agregar complejidad a la arquitectura política montevideana. Ahora tenemos grupos sociales que se enuncian *qua* comunidad. Pero, ¿de cuál comunidad se trata? ¿se trata de la comunidad de los comunitarismos o de la *comunidad protestante* que impulsa al capitalismo? La primera pretende la disolución de los contratos y de la ley burguesa, mientras la segunda escribe y produce los contratos modernos religando con otras comunidades mediante el mercado (Weber, 2001), poniendo en juego allí sus diferencias (Núñez, 2005).

## Las cooperativas por ayuda mutua<sup>16</sup>

En 1968 se votó la Ley que estableció un tipo de propiedad que se niega a ser propiedad individual en el ámbito peculiar de la vivienda: el propio “sagrado inviolable” puede ser de propiedad comunitaria de un modo distinto a la propiedad horizontal, basada en la propiedad privada. Por el contrario se tratará de un tipo de propiedad comunitaria en la cual cada socio valdrá necesariamente un voto, a diferencia del régimen de propiedad horizontal que se basa en un relacionamiento determinado por las partes de propiedad de cada dueño.

Las cooperativas de vivienda pueden ser de usuarios o de propietarios. En las primeras, el derecho de uso y goce de cada vivienda es el que arroja el libre juego del mercado fuera de los límites de la cooperativa. La Ley es clara al respecto. Si un cooperativista no usa su casa-habitación, el uso y goce pasará a un nuevo socio. De esta manera, se establece un dispositivo que busca impedir el ingreso a la esfera mercantil de buena parte de las viviendas de los uruguayos<sup>17</sup>. Las cooperativas de propietarios, en cambio, mantienen ciertas restricciones sobre el mercado a través de un régimen de propiedad “tutelado”. La cooperativa suele retener la propiedad mientras dura la amortización de los créditos y obliga al propietario a residir en su vivienda por un período de diez años durante el cual no podrá enajenarla ni arrendarla.

En 1983, el Consejo de Estado de la dictadura cívico-militar promulgó una disposición que pasaba el régimen de propiedad cooperativo al régimen de propiedad horizontal; con lo cual se habilitaba el reingreso de las cooperativas al mercado de la vivienda. Hacia 1984, la FUCVAM<sup>18</sup> realizó una fuerte campaña de recolección de firmas para defender el status cooperativo integral de las viviendas por ayuda mutua. La fuerte predilección por el modo cooperativo de habitar el espacio urbano se desarrolla también como una opción política desmercantilizadora en pos de la defensa de un derecho humano consagrado constitucionalmente, como es la vivienda digna. Al mismo tiempo, la fórmula del cooperativismo de viviendas consagrada por la Ley 13.728 restringe al mercado en términos explícitos.

15. Es en el ejercicio práctico de la ciudadanía donde sus contenidos abstractos asumen efectos de realidad en sujetos concretos; así como es en el *recorrido* (Serres, 1977) del ejercicio de la ciudadanía donde se puede otear el anudamiento de sus contenidos abstractos presentes en los ciudadanos social e históricamente existentes.

16. Las reflexiones que siguen son producto de una investigación etnográfica llevada a cabo por los autores en el Complejo Habitacional Malvín Norte, con financiamiento del Programa Naciones Unidas para el Desarrollo a pedido del Ministerio de Desarrollo Social y el Ministerio del Interior, 2007-2008.

17. Para consultar una perspectiva de la sociología urbana sobre las políticas neoliberales de vivienda ver: Portillo, 2003: 26-28.

18. Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua. Para una breve reseña histórica de Fucvam, ver el sitio electrónico: <http://www.fucvam.org.uy>

En la cooperativa se construye una comunidad para evitar al mercado. Una comunidad que fundada en el igualitarismo rechaza las diferencias<sup>19</sup>. Dicha comunidad garantiza, mediante el control cotidiano desde los socios hacia los propios socios, el cumplimiento de un contrato que asegura la imposibilidad de la acumulación capitalista y del pleno ingreso de la cooperativa a la esfera mercantil. En suma, quedarán dispuestas dos comunidades: la comunidad que parte de la ayuda mutua y se reproduce mediante el control cotidiano del “uso y goce” de la vivienda; y la comunidad de ahorro previo, que se reproduce a través de las restricciones propietarias ya señaladas.

Asegurar cualquier igualitarismo de tipo económico en un marco capitalista requiere que el mercado no regule la vida cotidiana. Pero los trabajadores-socios de la cooperativa tienen sus vidas inmersas en los juegos del mercado, en general desde una posición dominada, y las vicisitudes vividas por ellos repercuten necesariamente en la vida de la comunidad y, aunque la propia Ley 13.278 ofrezca salvaguardas para los socios cooperativos con dificultades de pago de las cuotas, el mercado ingresa inevitablemente, para jugar un papel que tensiona la vida de la *comunidad cooperativa*.

Hasta aquí hemos señalado la existencia de una *comunidad cooperativa imaginada*<sup>20</sup>. Nos referimos al discurso cooperativista y a la Ley de Vivienda. El discurso cooperativista, no obstante, tiene sus efectos de realidad y sus efectos de sentido, tanto en propios como en ajenos. Veamos entonces, un caso concreto.

Como reacción a los *problemas de seguridad* algunas cooperativas intentan hoy cerrar sus límites al barrio. En ocasiones hasta contratan seguridad privada para vigilar y controlar la circulación hacia su interior. En el caso que nos ocupa (Malvín Norte), podría conjeturarse una pronta transformación del sentido originario de estas formas de vivienda. De un ideario cooperativista abierto a la sociedad y que se mostraba a la misma como un ejemplo a imitar, hacia ciertas formas de comunidad, donde encontramos un claro adentro y afuera, y donde ya el afuera, el barrio, la sociedad en general, se perciben como un otro –en algunos casos monstruoso– del que habría que cuidarse en mayor o menor medida. Aquí se desnuda la paradoja de la comunidad: si nos asentamos en un ideal comunitarista para realizar políticas públicas podremos contribuir a la fragmentación. Razonablemente, desde el esquema ideológico uruguayo universalista y moderno, la ley de viviendas impedía imbuir de “particularidad comunitaria” a las cooperativas que habilitaba a fundar. No resultaban admisibles unas cooperativas de viviendas judías o católicas. La comunidad es un espacio discreto que se diferencia claramente de un afuera y de un otro<sup>21</sup>; la *comunidad política*, en cambio, es un espacio abstracto integrado por ciudadanos: una instancia universal. Y es desde esta comunidad

133

---

19. Como se define de manera explícita en la Ley: “Artículo 131.- Las cooperativas de vivienda deberán organizarse sobre la base de los siguientes principios:

- A) Sus excedentes se distribuirán a prorrata entre quienes contribuyan a crearlos.
- B) Su propósito será de servicio y no de lucro.
- C) Cada socio tendrá derecho a un solo voto, sea cual fuere el número de sus partes sociales.
- D) Serán neutrales en materia religiosa y política.**
- E) El capital social será variable e ilimitado.
- F) Carecerán de plazo de duración.
- G) Deberán establecer en su objetivo social el fomento de la cultura en general y en especial el ideario y prácticas del cooperativismo
- H) Suministrarán viviendas al costo, no admitiéndose ningún tipo de práctica especulativa.
- I) Los derechos y obligaciones de los socios se regularán con sujeción a los **principios de igualdad y solidaridad cooperativa**. No podrán otorgar ningún tipo de privilegio a asociado alguno.”

(El subrayado es nuestro)

20. En clara referencia al trabajo de Benedict Anderson (1993).

21. Nos referimos aquí al discurso de la comunidad y a los límites imaginarios de la misma. Para una discusión sobre los límites prácticos de la comunidad, ver: Wolf, Eric (1981) “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central”.

política que se construyó el cooperativismo uruguayo. El efecto paradójico del recorrido de algunas cooperativas de vivienda es que se han constituido “comunidades” efectivamente aparte: parcialidades.

*“Ronald Ampuero, secretario de gestión de VICMAN, menciona que si bien la persona que se acerca a una cooperativa de vivienda ya viene predispuesta a habitar un espacio diferente, es de todos modos importante motivar al nuevo integrante. Parte de este incentivo surge, en primera instancia, de la información previa que se le otorga a través de un curso sobre los aspectos esenciales que regulan el cooperativismo, con los que se busca generar una comunidad más justa y democrática. No obstante, desde sus comienzos la cooperativa ha buscado un proceso más profundo, procurando que los valores cooperativos sean integrados de manera gradual y efectiva. Surge así la Escuela de VICMAN, una escuela que, por nacer dentro de una cooperativa, se convierte en un emprendimiento único tanto a nivel nacional como latinoamericano.”*<sup>22</sup>

La escuela, por cierto, es paga. Instrumenta una serie de valores particulares, como cualquier otra escuela que responde a una moralidad de origen comunitario, sea ésta producto de la clase alta uruguaya de origen inglés o de la clase media proveniente de la inmigración italiana. Pero estas últimas transmiten creencias particulares desde una posición explícita que admite desde el principio su condición particularista. En el caso de la escuela de la cooperativa, se reproducen relaciones propias de la comunidad —una que cada día se cierra más a sus vecinos circundantes—, bajo la vestidura de un discurso universalista y cooperativo. Pero cuando se trata de lo universal, la membresía importa. Ahora bien, ella oculta la comunidad. Pues la escuela admite a sus vecinos:

134

*“La escuela es abierta y recibe a niños que **no necesariamente habitan en otras cooperativas**. Esta realidad hizo que la escuela considerara importante informar a los padres sobre qué es el movimiento cooperativo, el cual, según Alfie, implica valores de tan alto nivel democrático que no sólo son asimilados rápidamente sino que además se constituyen como una herramienta básica de integración.”* (Op. Cit. El subrayado es nuestro).

Aunque los criterios de membresía existan para cualquier instancia de la que se trate, tanto universal como particular, la forma más usual, sobre todo en lo que a la educación inicial refiere, es la apertura. El hecho es que lo cooperativo parece abarcar en este caso la comunidad y la integración. Cierta forma de segregación que siempre está implicada en la conformación de una comunidad y cierta forma de disolución de las diferencias que también es inevitable en la integración a una identidad mayor. Y la contradicción a la que parecería conducirnos esta conjunción no es fácil de resolver. Pues esta contradicción sucede, al menos, cuando los mecanismos integradores se basan en un discurso universalista. A menos que la opción sea la integración típica de las comunidades protestantes: cuando a la fragmentación particularista y comunitaria le corresponde algún segmento específico de mercado (Núñez, 2005). Pero esta última, jamás podría ser una opción cooperativista. Más revelador resulta, por la tensión que muestra, el siguiente pasaje: *“Los padres establecen una relación estrecha con la escuela, que además, por no tener literalmente barreras físicas (**tiene rejas pero bajísimas**), invita a compartir el espacio en todos sus aspectos”*<sup>23</sup>. Funciona aquí en su esplendor el par adentro/afuera, que orienta siempre hacia el par bind/bond (vínculo y límite). Pues los límites siempre implican vínculos —con los de adentro y los de afuera—,

22. tomado del sitio <http://www.neticoop.org.uy/article2403.html>

23. El subrayado es nuestro.

y los vínculos, límites —que demarcan ese afuera y ese adentro. Y aquí otra vez, la gran cuestión de la porosidad de los límites prácticos, ¿qué hacer con las fronteras?, ¿dónde limitarlas?, ¿cómo expresarlas? ¿cómo evitar que el *otro* infiltre? La segregación parece la única respuesta. Su modalidad y su eficacia dependerá de la modalidad de residencia y de la socialidad implicada en ella.

## La propiedad horizontal de los grandes complejos habitacionales

La propiedad horizontal no es igualitaria. Reconoce partes económicas y pueden acumularse viviendas en términos perfectamente convertibles en moneda<sup>24</sup>. Si se evita la extracción de plusvalía en las cooperativas de ayuda mutua; la propiedad horizontal genera, en cambio, fuentes de trabajo —y por tanto plusvalía— mediante la inversión pública y/o privada. Pero en el caso que nos convoca, las empresas construyen, el Estado otorga créditos y los *cuasipropietarios*, que son los promitentes compradores, se sujetan a condiciones especiales. En las viviendas de cierto “carácter social”, como son los complejos habitacionales Euskal Erría<sup>25</sup>, el Estado impedirá a los *cuasipropietarios* acumular estas viviendas, mientras no se consiga la propiedad “plena”, cualidad ésta que suele diferirse *ad infinitum*. En un sistema que mantiene atados a los *cuasipropietarios* a una parceria obligatoria con el Banco Hipotecario del Uruguay, éstos podrán vender sus “derechos” de promitentes compradores a un precio ridículamente alejado a lo pagado. En épocas recientes el Banco Hipotecario ha permitido amortizaciones totales de la deuda, pero en verdad éstas sólo han servido a los *cuasipropietarios* de cierto poder adquisitivo que no son precisamente quienes viven en los grandes complejos habitacionales de Malvín Norte. Y lo cierto es que hoy existen centenares de viviendas vacías en ellos.

Ejemplo formidable es el Conjunto Habitacional Euskal Erría: nunca del todo propietarios, sus habitantes viven sujetos a presiones que no provienen sólo del mercado, sino principalmente del Estado. Socio mayoritario de estas moles de cemento regidas por una forma contractual basada en el mercado, al cual restringe de hecho en base a interminables cuotas, reajustes y colgamentos que eternizan la condición de deudor, evitando la apropiación necesaria para relacionarse como un *igual* en el mercado.

El mercado, lo quieran o no los habitantes de los complejos habitacionales, no termina de realizarse más que parcial e informalmente: alquileres hay, pero basados en relaciones de confianza interpersonal; ventas también, pero para ellas el Banco Hipotecario, como verdadero *gran propietario* de los apartamentos participa de las transacciones de un modo determinante.

En cuanto a la administración de los complejos, que no pretenden constituirse de forma explícita en comunidades, sus *cuasipropietarios* se ven obligados a interactuar,

---

24. No obstante, la participación de los promitentes compradores en las decisiones de los complejos habitacionales no es universal. Debido a la alta morosidad en los pagos de los gastos comunes el BHU ha intentado limitar, a través de una serie de arreglos que modificaron en el año 2005 el Art. 18 del decreto 416/72, la cantidad de vecinos que pueden votar en las asambleas. El cobro de gastos comunes quedará a cargo de las comisiones y los morosos no podrán participar de las asambleas. Las consecuencias de la *cuasipropiedad* alcanzan de esta forma a la política. Ven entre otros: Diario el País, “Ecos”, 2005, <http://www.elpais.com.uy/05/11/06/ecos.asp?mnunot=ecos>; Banco Hipotecario del Uruguay, 3.1.1 *Modelo de Manual de Uso y Mantenimiento de la Vivienda*, 2000. Disponible en: <http://www.bhu.net/profesionales/MSOd302.pdf>

25. Se trata de tres complejos de viviendas situados en Malvín Norte: Euskal Erría 70, 71 y 92 con un total de 6000 apartamentos en un área de unas 25 has aproximadamente. Realizado por SACEEM a comienzos de los años 80, basa su modelo en otros complejos realizados en distintos lugares del Orbe. Sobre estos complejos mucho se ha investigado en otras latitudes: Agier, M (1999).

para dar soluciones a los problemas comunes de la vida que comparten<sup>26</sup>; en especial al uso de los espacios que, siendo *comunes*, no son *públicos* y que en tanto no públicos se deben administrar como un condominio privado, en base al contrato. Lo cual implica un grave problema. En el marco de la Ley aquello que no está explícitamente prohibido es permitido; en el marco del contrato, en cambio, aquello que no está establecido puede prohibirse por acción performática (Bourdieu, 2001) de quienes disponen de la posibilidad de apelar a él: las comisiones administradoras pueden, entre otras cosas, determinar arbitrariamente qué actividades se permiten y cuáles no (en general las protagonizadas por jóvenes) en los espacios comunes; incidir en los relacionamientos de los jóvenes a través de prohibiciones de las “reuniones”; e incluso, cuando las medidas “leves” no son eficaces, contratar guardias privados o servicio policial, con resultados muy conflictivos<sup>27</sup>. En suma, las comisiones administradoras intentan regular el espacio común de los complejos Euskal Erría (aprox. 25 has.) mediante la producción de prohibiciones *ad hoc*, y todo ello, asegurado en la capacidad de ejercer el uso de la fuerza contratada para el cumplimiento de las decisiones.

## Comunidad y Sujeto

La *comunidad* como sujeto cristaliza en el discurso a pesar de su completa ineficacia heurística –tanto por su inexistencia empírica como por su incapacidad para explicar fenómenos análogos. Debe entonces ser tratada como una preceptiva ideológica. La particularidad uruguaya se manifiesta en la recepción de tal categoría por grupos políticos considerados antagónicos. Los sectores conservadores promovieron e iniciaron la tercerización de las políticas sociales, y no manifiestan reparos al recibir las preceptivas que obligan a considerar, dirigirse y desarrollar comunidades. Muchas de las organizaciones paraestatales provienen de una matriz religiosa, la mayoría de las veces católica, que siempre promovió la *comunidad de fieles*.

Los sectores progresistas y de “izquierda” aceptan hoy la tercerización de las políticas sociales como respuesta de gobierno a la exclusión y a la desintegración social. La *realpolitik* producto de la inversión que debería hacerse para gestionar con exclusividad las políticas sociales, sumada a la propia experiencia paraestatal de importantes actores sociales y políticos del Frente Amplio –de cierto antiestatalismo auto-gestionario–, acabó de legitimar la alianza entre el Estado y el tercer sector, que recibió la inversión económica más importante que haya conocido la historia uruguaya. Esta alianza absorbió el impulso de cierto recorrido mito-práctico del FA, a través de las experiencias de los Cabildos abiertos y de la mitología de la “leyenda roja del artiguismo” (Demasi, 1995), que exaltó la *comunidad de vecinos-ciudadanos* como la legítima y soberana expresión del pueblo.

Ahora bien, una intervención paraestatal en los márgenes del Estado (Das y Poole, 2004) es inevitable, también lo es el financiamiento transnacional –y con ello, sus discursos– de muchas de estas iniciativas de tratamiento; por ejemplo, de la exclusión social. Pero sí debiera modificarse la comprensión de nuestro entramado social y de

26. Es interesante señalar que, en una definición ya clásica, Minar and Greer (1969) plantean que la clave para la constitución de una comunidad es la concentración de personas en un territorio geográfico. Tal convivencia localizada produciría problemas en común y perspectivas comunes que llevarían a la necesidad de organizarse en conjunto para realizar actividades que den cuenta de los problemas. Esta organización produciría compromiso común, interdependencia, lealtad e identidad en el grupo social así conformado.

27. El luctuoso episodio de la muerte de Santiago Yerle (22/12/2004) a manos de un agente policial contratado por la Comisión Administradora de Euskal Erría 70 no puede entenderse como ajeno a los conflictos generados en el marco de regulación contractual de un territorio de 12 hectáreas con miles de personas que lo habitan.

sus dificultades de reproducción. Cuando utilizamos herramientas teóricas inapropiadas necesariamente obtenemos malos resultados. E incluso puede ocurrir que nuestros errores de apreciación sirvan a la producción de la exclusión, por ejemplo educativa. Tras el discurso transnacional de la comunidad, acecha el discurso de la *cultura otra* (Bourdieu y Wacquant, 1995) enmascarándose las dificultades concretas –producto de malos diagnósticos y, por ello, de malas prácticas– para obtener logros en el trato de la exclusión social o de obtener resultados educativos en una esencialización de las cualidades monstruosas del otro excluido.

El grueso de los barrios montevidEOS y de las ciudades del interior del país poco tienen que ver con una comunidad concreta (ya sea tradicional, protestante o cooperativista). Intentamos en este trabajo dar cuenta de ello. Lo más parecido a una comunidad es la cooperativa de viviendas; se enuncia como tal, tiene una autoridad propia que regula parte de la vida cotidiana de sus miembros, se organiza para realizar tareas comunes y posee un repertorio de valores cooperativistas en común. Pero su potencial particularismo se encuentra limitado por prohibiciones legales (la ley prohíbe la religión y con ella las etnicidades).

A diferencia de las comunidades de residentes musulmanes *hausa* en la ciudad de Accra que estudió Pellow (2001), si quisiese establecerse en Uruguay una cooperativa de viviendas entre pentecostales se estaría contraviniendo a la Ley que las regula. Y si los complejos Euskal Erría comparten algunas características con los complejos habitacionales sobre los que se asienta la comunidad *hausa*, la gran diferencia radica en que la comunidad musulmana precede al proyecto arquitectónico. En el caso uruguayo al no preceder comunidad a los complejos, ésta no podrá ser encontrada. Pues la propia arquitectura no alcanza para constituir una comunidad. En el caso de las cooperativas, existe un grupo de personas con una moralidad en común que precede y constituye el proyecto habitacional. No es posible, entonces, confundir el vecinazgo reglado por el contrato entre *cuasipropietarios* –recordemos que el contrato regula un espacio de 20 has.– con la comunidad. La última requiere de valores en común, de un repertorio simbólico que posibilita la identidad comunitaria. No hay nada que se parezca a ello en Euskal Erría.

137

## Conclusiones

En los barrios populares montevidEOS, no encontramos culturas diferentes o comunidades particulares, sino, al igual que Wacquant (2008: 125) “personas como tú y yo, que tratan de construir una vida, de sostener una familia, pero que enfrentan limitaciones materiales que son extremas y que sobre todo se ven marcadas por la inestabilidad de vida.”

Las páginas que nos precedieron buscan escapar a las falacias de las ideologías particularistas provenientes del campo del poder transnacional. Las que obligan a enunciar comunidades y culturas, incluso allí donde no las hay. Sólo el análisis crítico de los discursos transnacionales que relacione el entramado de relaciones sociales locales que se sirven de los mismos y realice diagnósticos precisos de nuestra realidad social permitirá comprender a la(s) comunidad(e)s realmente existente(s) y aportar a la construcción del sujeto, necesariamente inacabado, de nuestra comunidad nacional: el ciudadano. Una nueva paraestatalidad urge. Sólo un universalismo concreto<sup>28</sup> podrá darle sus contenidos.

---

28. Como plantea claramente Yamandú Acosta (2000) “El Sujeto es pues la condición trascendental de la Democracia, sin embargo no se trata del universalismo abstracto del Sujeto trascendental, sino del universalismo concreto del Sujeto corporal. El universalismo concreto del Sujeto corporal no solamente implica la inclusión de todos, sino que ésta se da en la perspectiva del reconocimiento de todas las diferencias que no supongan asimetrías; se trata de una intersubjetividad incluyente en la que las alteridades cuentan como tales.”

## Bibliografía

- Acosta, Yamandú (2000) “Sujeto, Democracia y Ciudadanía”, en: *Revista Pasos*, Nro 90-Segunda Época, San José de Costa Rica.
- Agier, Michel (1999) “L’invention de la ville: (banlieues, townships, invasions et favelas)”, en: *Une pensée d’avance*.
- Allingham, Michael (2002). *Choice Theory: A Very Short Introduction*, Oxford.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.
- Becker, Gary S. (1978) *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre (Org.) (1999) *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones Prácticas*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J. (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Cerruti, Ana et al (2008) “El Plan CAIF”, disponible en: [http://www.plancaif.gub.uy/documentos/20\\_plan\\_CAIF.pdf](http://www.plancaif.gub.uy/documentos/20_plan_CAIF.pdf)
- Downs, Anthony (1957) “Una teoría económica de la acción política en una democracia”. en Colomer, Joseph (Comp): *Lecturas de teoría política positiva*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid.
- Das, Veena y Poole, Deborah (2004) *Anthropology in the Margins of the State*. School of American Research Press, New Mexico.
- Demasi, Carlos (1995) “La dictadura militar. Un tema pendiente”, en: *Cuentas pendientes. Dictaduras, memorias y desmemorias*, Alvaro Rico (compilador), Trilce, Montevideo.
- 138 Evans, Peter (1997) “The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization”, en: *World Politics*, Center of International Studies, Princeton University, Baltimore, Vol. 50, N° 1.
- Filgueira, Fernando (1997) “Tipos de welfare y reformas sociales en América Latina. Eficiencia, residualismo y ciudadanía estratificada”. Documento previamente presentado en el marco del proyecto “Social Policy and Social Citizenship in Central America”, Social Science Research Council. Guadalajara.
- Fraiman, Ricardo (2007) *Etnografía de la violencia: percepciones de la inseguridad y la violencia en una zona de Montevideo*. Manuscrito inédito.
- Fraiman, Ricardo y Rossal, Marcelo (2006) “Apuntes para entender la crisis de la celulosa”, en: *Caras y Caretas*, Montevideo, v. 278 , p. 34-37. Puede consultarse en: [http://www.uruguaypiensa.org.uy/noticia\\_233\\_1.html](http://www.uruguaypiensa.org.uy/noticia_233_1.html)
- Guerra, François-Xavier (1999) “El soberano y su reino”, en: *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. FCE, México.
- Ibañez, Tomás (1990) “Adios a la revolución”, en: *El lenguaje libertario 1*, Ferrer, Christian (comp.), Piedra Libre, Montevideo.
- Mc Crone, (1998) *The sociology of nationalism*. Routledge, London.
- Midaglia, Carmen y Robertt, Pedro (1999) “Uruguay: Un caso de estrategias mixtas de protección para sectores vulnerables”, tomado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/pobreza/midaglia.pdf>
- Minar and Griar (1969) *The Concept of Community*, Aldine, Chicago.
- Morton, H. (1980) “Who Gets What, When and How? Housing in the Soviet Union”, *Soviet Studies*, Vol. 32, N° 2, pp. 235-259.
- Núñez, Sandino (2005) *Lo sublime y lo obscuro. Geopolítica de la subjetividad*. Libros el Zorzal, Buenos Aires.

- Pellow, Deborah (2001) "Cultural Differences and Urban Spatial Forms: Elements of Boundedness in an Accra Community", en: *American Anthropologist*, 103, n°1, American Anthropological Association.
- Pereira, Sebastián, Toscano, Ariel, Jones, Daniel (2002) "Individualismo metodológico y ciencias sociales: argumentos críticos sobre la teoría de la elección racional" 93-130 en: Schuster, Federico, *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires.
- Portillo, Álvaro (2003) *Montevideo, una modernidad envolvente*, Facultad de Arquitectura, Universidad de la República, Montevideo.
- Real de Azúa (1984) *Uruguay: ¿una sociedad amortiguadora?* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Rico, Álvaro (2008) "Violencia simbólica y proceso socio-político", en: *Violencia, inseguridad y miedos en Uruguay*. Paternain, R. y Sanseviero, R. (Comps.) FESUR, Montevideo.
- Sahlins, Marshal (1988) *Islas de Historia* Gedisa, Barcelona.
- Serres, Michel (1981) "Discurso y Recorrido", en: *La identidad*. Lévi-Strauss, Claude (comp.), Ediciones Petrel, Barcelona.
- Wacquant, Lóic (2008) "La marginalidad actual no se resuelve sólo con crecimiento y empleo", en: Basoer, Fabián, Cuadernos del Cendes, Caracas.
- Wolf, Eric (1981) "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en: *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*, Llobera, Josep (ed), Anagrama, Barcelona.



# El Palenque, el sentido de lo cotidiano

## Gusto, placer y sociedad

*Octavio Nadal*

### RESUMEN

El presente trabajo es un ensayo etnográfico sobre la parrillada “El Palenque” en el Mercado del Puerto, Montevideo. La idea de hacer una “etnografía” del lugar, señala una nueva sensibilidad de parte de algunos sectores de empresas gastronómicas. La expectativa de la labor antropológica, es que quizá ésta les permita ver las faenas diarias con el sentido de lo “cultural”, vale decir con otro “verismo”, tal vez como desde fuera... (Mignolo, 2003: 417).

Aborda el modo en que algunos empresarios han incorporado a su labor mayor profesionalismo, división del trabajo, y conceptos de gestión. Las formas de “hacer” y de “ser” pueden ser estudiados como choques culturales (por ejemplo entre generaciones) y búsquedas de identidad. A la clásica “historia de la casa” como marca de identificación, le sucede un nuevo enfoque donde el pasado no es el eje. La calidad, y modernización de los servicios plantean problemas nuevos que obligan a ver las actividades con ángulos nuevos, nuevas creencias, resignificación de viejos valores. La historia sola, no solventa ni mejora, y puede presentar contradicciones... Nuestra tesis no explícita es que la antropología, en cambio, se presenta como una actividad que ayuda: puede ser un “recurso” en sentido amplio.

**Palabras clave:** exotismo, crudo – cocido, saberes, prácticas, gusto, cultura.

### AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido posible gracias a la colaboración de muchas personas. No puedo mencionar a todas, aunque estén presentes en lo que pueda tener de valor este intento. Sin embargo, debo un reconocimiento expreso a Renée Ferraro de “Zona Editorial” por

su apoyo e iniciativa. A los propietarios y personal de El Palenque por su amabilidad, sensibilidad y disposición a la encuesta del autor.

## El Mercado del Puerto: un lugar que convoca

Una estructura de hierro desnudo, proyectada en 1865 por un inglés, R. H. Mesures, por encargo de un español, Pedro Sáenz de Zumarán que vivía a la sazón en Buenos Aires; la fábrica del Mercado del Puerto fue levantada en Montevideo en la época del gobierno de Lorenzo Batlle. En sus comienzos sirvió como abastecedor de buques de alta mar, a la vez que era mercado de bienes exóticos para los habitantes de la ciudad. Situado en la calle Pérez Castellano entre Piedras y Rambla Portuaria, desde fines del siglo XIX ha sido mercado de frutas y verduras, al que se sumaron luego bares y despacho de bebidas y comida, que congregaban “parroquianos” y trabajadores de la zona. Actualmente, los viejos puestos de venta se han convertido buscando “calidad” y perfil en sus productos, de cara a una explotación con fines turísticos (Bernadet, E: 2008).

El viejo mercado desde entonces, emplazado en el extremo oeste de la pequeña ciudad portuaria, habría sido testigo temprano de viajes, seguramente del paso de viajeros y narradores que transcribirían una realidad extraordinaria o de cierta excepcionalidad en sus hábitos, de la gente de la “Tierra Purpúrea”<sup>1</sup>. Son esas historias, las que en parte forjaron los lugares de la ciudad, las que dieron elocuencia a las cosas, volviéndolas pensables y comprensibles (en el sentido de Gravano, A. (1999: 3 y ss.).

Precisamente, los viajes han sido revulsivas vías para el conocimiento de otros mundos: Odiseo, Colón... Hicieron pensar lo incomprensible, confrontar una realidad con otra, un mundo con otros. Los viajeros que vieron otros mundos construyeron puentes, tal vez por simple curiosidad: pero también para preguntar y responder sobre las semejanzas y diferencias entre los hombres y mujeres de otros lugares, lejos de casa. Las “miradas” son el primer instrumento para medir una situación, para captar algo, juzgarlo y transmitirlo. Sin embargo, no somos espejos, no reflejamos las cosas sino deformándolas, para entenderlas, y así damos nuestro “punto de vista” acerca de algo.

Justamente, pretender transcribir la experiencia, es buscar darle un sentido, rescatarla de su extrañeza, dándole forma escrita. Pero podríamos creer, que la escritura cumple ese cometido a cambio de nada. Sin embargo, la escritura como registro, (como deseo de entender y ver, oír, oler, tocar) lleva implícita la idea de un orden exterior, una cierta unidad que la transcripción refleja (Sobrero, 2006:3) y que es lo que necesita para cobrar existencia. Sin embargo, más que las certezas, lo que aviva el interés de un relato es la ambigüedad, cierta extrañeza recalcitrante en lo reportado. Es la perdurabilidad del enigma, lo que despierta la necesidad de comunicar, de narrar. No son pues, “mundos” familiares los que están escritos, si están escritos es porque son todavía extraños. Para ello debemos habérmola con el “significado”, esos “mundos” cobran valor cuando significan, cuando nos exigen interpretaciones (Geertz, 1987:20). Si bien éste no es el caso de una cultura “exótica”, sí, nos encontramos con una organización que solventa problemas, y dice hacerlo de un modo “particular”. Allí hay una visión de un colectivo, que se recorta y diferencia y hace sus “guiños”. Hay dramatización en los comportamientos, porque la gente cree en ellos, resignifica valores, es decir, los reubica en un universo donde le asigna un orden “particular”. Vale decir, si en el restaurante El Palenque las cosas se hacen de un modo peculiar, es porque hay un ritual

---

1. Novela de W. H. Hudson, publicada en inglés en 1875. De corte naturalista y costumbrista, describe la Banda Oriental de la época, en tiempos de lucha civil entre los incipientes partidos blanco y colorado.

que me permite comprobarlo, no solamente porque su personal tenga el sentimiento corporativo de que es así.

Vayan entonces a la consideración del lector, estas observaciones sobre la vida cotidiana de los trabajadores de El Palenque, una tripulación de hombres y mujeres que viven en ese “mundo”, al que sostienen a diario.

## Observaciones Generales

Las observaciones y reflexiones que recojo en este trabajo fueron reunidas a partir de diversas visitas a la Parrillada El Palenque durante algunas tardes y noches del invierno de 2008. La aproximación consistió en conversaciones de distinta profundidad con los trabajadores de la empresa. Tuvo una peculiaridad sin embargo, la condición de no interrumpir el trabajo, el trajinar. Percibí desde el comienzo que si allí había una “historia” se recuperaría y expresaría en la capacidad de poder ver “acontecimientos”.

Cambió considerablemente, el Mercado del Puerto, desde que lo conocí hace ya algo más de 25 años. Adquirió un “aire internacional”, es un lugar turístico como he visto en España u otros lugares de Centro América o Buenos Aires, donde se impuso el reciclaje de los antiguos mercados de las viejas ciudades portuarias coloniales. Lejos de ser algo “típico” se les parece mucho en su sofisticación, y un cierto tono efectista del conjunto, tal vez dado porque ya no vienen empleados de oficinas y comercios (como lo era yo en aquella época). En vez, turistas extranjeros le dejan con su presencia un cierto exotismo a los lugares familiares; recovecos laterales y galerías que huelen en ocasiones a perfume fino (que se mezcla a los olores de las parrillas y la comida).

Hay también un paisaje sonoro diferente, un poco más discreto tal vez y un poco ajeno a veces.

Uno de los mozos me comentaba que están “haciendo cursos de inglés”, que no es fácil comunicarse con los turistas extranjeros, hay que hacer bien la “comanda”, las palabras no son las cosas. Son gente de trabajo. Parece que me quisieran transmitir la vieja queja de “la vida es dura” con el agregado de “además tengo que estudiar”. Los universos ideológicos se cruzan, en oposición, en acción y se renuevan.

143

## Para un viaje, un plano

Toda búsqueda implica un riesgo: perderse. No es preciso alejarse por playas remotas, ya que el extravío es sobretodo subjetivo. Los mapas quisieran entonces expresar mucho más, pero apenas son un esquema, sobre el que impondremos otros. Obtuve un plano impreso de la planta de El Palenque, muy prolijo y detallado. Sin embargo, los recorridos de mozos y “raners” definían trayectos precisos por los que traficaban los pedidos que discretamente se recogían de las mesas.

Sobre la calle Pérez Castellano están la parrillada y el restaurante con mesas y sombrillas sobre la vereda.

Dentro la luz es tenue, cortinas finas protegen las ventanas junto a las que hay mesas muy negras con manteles claros, los mozos, de corbata, son algo comisionados en ese universo aseado, pero que huele prudentemente a humo de leña y a manjares.

Ya se ven las parrillas, recién empieza la preparación y la presentación de la carne y los vegetales. Los colores de los morrones y los brillos de los envoltorios, todo tiene un aspecto, diríamos, saludable, sobre el lecho de brasas. Olores picantes y recios provienen de esas parrillas, ubicadas en el centro del local, cuyo obraje se eleva hacia el techo enredado de bóvedas, que no podemos distinguir adonde termina.

Una escalera sencilla conduce al piso superior, donde aguarda la sala VIP, “para embajadores, o por ejemplo el rey de España o el Comandante Ortega” según me dice Soledad –mi guía improvisada del primer día en el local. No es nada extravagante, sino que parece muy íntima, aunque tiene sillas altas y la mesa es larga, la habitación es pequeña, como si fuera una cámara, techo bajo y luz suave.

## Frente a la Aduana, el Palenque Bar

Llegué, pasé atravesando el restaurante; por lo que vi, ya había flaqueado un poco la clientela: mozos levantando platos de las mesas quietas, que abandonaron otros... sólo se percibe un desaliño fugaz y ya, las manos ágiles de Jorge –uno de los mozos–aprestan de nuevo platos y copas.

Crucé el patio y me hallé en el bar, estaba solitario y la luz inclinada del sol apenas se filtraba por las cortinas de las ventanas que dan a la rambla portuaria. La barra luce lustrosa y desierta, me ubico en un asientito circular al tiempo que saludo a Manolo, que corresponde al apretón de manos, reconociéndome, pero con un aire inquiridor, casi imperceptible. Manolo despacha bebidas con seriedad. Apenas me da tiempo de trasmitirle el motivo de mi visita... y se larga a hablar. Lo hace con firmeza, sin vacilar.

*–Mire –me dice. Para la historia de este lugar, hay otros que saben más que yo; hay gente que está aquí desde hace más años...*

Siempre hay un acto de interpretación en el diálogo con el Otro, así que fui reconocido como alguien interesado en “historias”, sin embargo surgió otra cosa, como veremos. Comenzó entonces una reflexión en voz alta, con distinto nivel de profundidad, y muy crítica, evocó (sin añorar) tiempos en que había más comunicación entre la gente, aunque no había celulares, lo que está mal es la cabeza...

144

*Fíjese –continuó. Para tener algo no hay que tener lujo, mejor es tener un auto con buenos frenos y cuatro buenos “zapatos”. Es como aquí (dice refiriéndose a El Palenque), aquí no está “lo mejor”; aquí está “lo bueno”.*

No es posible ver sólo las cosas, las personas aparecen en primer lugar. Cuando estaba a punto de irme, me retuvo su llamado:

*Venga –y abriendo los brazos sobre la madera de la barra–, si más de la mitad de la vida está por aquí (señaló con una mano un punto sobre la barra) lo que queda es muy poco... pero es lo que importa.*

*Siempre voy a estar aquí* –dijo a modo de despedida y golpeando suavemente la barra–, dejándome un sabor como de eternidad que atribuí a la magia del bar y a lo avanzado de la hora.

## El marco del trabajo. Mujeres en un mundo de hombres...

En El Palenque hombres y mujeres están disimulados, no es que no se los vea, hay que aprender a verlos, ellos surgen de sus actividades, son, en cuanto laboran. Experimenté allí, en ese lugar, algo esencial en el hombre: la actividad, el trabajo.

Me dirigí a una joven que se hallaba haciendo notas, sentada en un pequeño despacho telefónico junto a la cocina. Vestía un correcto uniforme, pero con soltura y naturalidad. Era Paula, recepcionista. Recepcionista en El Palenque,

*–El Palenque es un mundo muy estructurado. Me dice, apenas comenzado el diálogo.*

¿Cómo no sentir una cierta confusión ante la comprobación de un orden que se ignora, por parte de quien escribe éstas líneas? Además, mi labor era entender ese orden.

Al parecer, al principio los mozos no aceptaban a una mujer.

La noción del tiempo, fue el eje que ella trazó para entender el espacio actual, para no perdernos en nuestra conversación sobre El Palenque de hoy.

*–Es una amalgama de gustos –dice Paula–, nos hemos flexibilizado, sin perder el refinamiento, timoneando los malos tiempos y así permanecemos.*

¿Qué es esa renovación? –pregunté. El Palenque tiene 50 años...

*–Es que hoy es mejor que ayer, pero no renegamos del pasado. Mire esta caja, no es solamente un estuche de una botella de grapa con el logo de El Palenque, mañana servirá para guardar otras cosas. Yo misma la diseñé poniendo horizontalmente el logo de El Palenque (un dibujo de un pez espada); para que se pueda abrir como una tapa que contendrá otros objetos.*

Claro –pensé–, la botella se vaciará y tal vez se pierda, pero la caja se recobrará del olvido en otros usos, en otras atribuciones, pero conservará el logo, que además fue estratégicamente colocado.

Pero luego de renovaciones y de ejes temporales; continúo preguntándome cuál es una peculiaridad que cabe como creencia de la gente de El Palenque, que los distinga probadamente...

*–El Palenque es un equipo, aquí todo está a la vista, calidad de productos y servicios, protocolos para actuar, higiene.*

*–Ah, –le digo– es un saber hacer...*

*–Sí, pero como solamente se hace aquí, el criterio que se busca es calidad. Mire esa pared, en ese cuadro están las normas ISO 9001, que distinguen a esta empresa.*

145

Sentí que se mezclaban épocas, los techos remozados, la pintura, la luz y el decorado, obra de Paula, no habían ocultado las viejas cerchas negras, que del obraje antiguo, asomaban del techo.

## El Fuego, el metal, lo crudo y lo cocido

Hay un estilo o cualidad en las maneras de producir la vida de los pueblos; la cocina, como la pintura o la música, posee esos registros que expresan la identidad de lugares y personas.

Dejé a Paula y me dirigí hacia las parrillas. El espacio allí es estrecho, resguardado por pilares guarnecidos de hierro tachonado; trasponiendo el mostrador el calor es intenso. Junto

a las parrillas de asar hay un enorme fuego y un pequeño grupo de hombres sudorosos y rojos, trajina y dialoga. Ruido ambiente desde la barra, olores de vegetales triturados y aderezos se mezclan al aire cargado de humo. Omar y Juan, cocinero y parrillero, cortésmente, pero sin descuidar el trabajo, desgranaban pedazos de faenas y quehaceres,



Foto: Magela Ferrero.

–Aquí arrancó El Palenque (dice Juan y señala bajo sus pies), era una cocina sencilla, parrilla y alguna pasta, milanesa algo de pescado, era más bien parrilla. Antes se cocinaba pensando en cantidad y no tanto en calidad, antes se hacía una olla de 200 lts de mondongo para varios días.

–Ha cambiado mucho (dice Omar), la gente comía a llenarse, ahora come... También cambió la gente. Antes abríamos a las diez de la mañana, era una romería esto, ahora hasta la una no viene nadie. Y eso que era mucho más chico esto...

–El hijo del patrón hizo cambiar mucho... ha mejorado. La carne es seleccionada, el asado, los bifés, todo, el pescado también es de primera calidad, lo selecciona él mismo en la empresa Mar Austral.

–No sólo se le pide tantos kilos de abadejo, sino de tal medida, tal peso, se le exige calidad, tamaño de bife, el pescado tiene diferente número, según el número es el pescado más caro, cuando pide, pide lo mejor y se han rechazado pedidos...

## Lo crudo...

–¿Cómo procesan la carne antes de asarla? ¿Ustedes la cortan?

–Es que ahora todo viene al vacío, se corta el bife...todo es de exportación. Antes no, venía la media res entera y había que cortar, eran otros compañeros que ya no están...

–¿Le daban la forma a los cortes aquí?

–Sí, había que saber. Lo único que se corta hoy es el asado, porque viene la “manta”. Aquí trabajamos un corte de “ocho costillas”, que no se vende en el supermercado, nosotros lo pedimos así.

## Lo cocido...

–¿Han cambiado los nombres de los cortes pero todo sigue como antes?

–No –dice Juan– ahora es otra cosa, acá se trabajan ciertos bifés, todo lo que se ve ahora en la parrilla es nuevo, lo que se pide más es eso, bife ancho, angosto. El lomo no se vende mucho, se busca lo tierno y lo sabroso, “beibibif” se le dice por que es la carne de novillo. Lo que pasa que hay una variedad enorme. Ahora hay una carne que trajeron nueva, que se vende muy bien que es el “guaiú” (Wagyu) –me ilustra. Es una genética que se está haciendo aquí en Uruguay. Es una cruce de Angus con una raza japonesa, pero se hace aquí en Uruguay...

–Qué características tiene?

–Bueno, es más tierna que los otros cortes porque no tiene capa de grasa afuera, la tiene adentro, es “marmolada”, a la vista parece mármol, por las vetas de grasa.

–¿Se asa igual?

–No, no. Es mejor para la plancha porque conserva la grasa, y se come jugosa, a la parrilla se puede pasar, hay que tener cuidado porque donde la pases un poquito se le va la grasa y queda seca...

–Tuvimos charlas con la gente que traía esta carne –agrega Omar– y la conclusión es que es para gente que le gusta la carne jugosa, la probó él, la probé yo, ya los mozos la recomiendan así.

–¿El instrumental ha cambiado?

–No, no mucho, sólo que antes se trabajaba con pincho y ahora con pinzas... para que la carne no pierda el jugo.

–He visto que hay mujeres trabajando en otras partes, en la repostería, en las ensaladas de la cocina, pero aquí no, en la parrilla no, ¿por qué?

–Ah no!. Es que es un trabajo muy duro, con la leña levanta hasta 200 grados, mire que es bravo cuando el fuego está allá arriba, no podés salir cuando viene el trabajo... Yo sé que hay mujeres que hacen asado, no es machismo, pero no es lo mismo que acá.

## La transmutación del gusto: “saber” beber, “saber” comer

El comer es una práctica, que hasta hace algún tiempo los uruguayos la realizábamos sin “teoría” es decir sin saber que comer es, como todo lo humano, “teorías sobre cómo comer”. El “buen gusto” era una elaboración superior, el común de la gente sabía lo qué comer, sin tener que apelar a criterios explícitos. Las pastas, la carne, los postres, no eran un terreno para teorías, más bien eran asunto de artesanos y saberes “folkloricos”. Sin embargo, parece que últimamente los artesanos “revelaron”



Foto: Magela Ferrero.

su saber, o les fue expropiado, no lo sé. Lo cierto es que actualmente, en condiciones de expansión de la industria gastronómica, y un cierto vanguardismo, “comer” es cada vez más “saber comer”, algo que nos distingue como sociedad y como personas.

El sociólogo Pierre Bourdieu sostiene que la costumbre quita valor a las posesiones, a las cosas, si nos habituamos a algo no lo vemos. Lo auténtico, lo verdadero, lo que no se imita, es en definitiva (diría Bourdieu), lo que no será costumbre o “normal”.

Recuerdo ahora a Manolo y su máxima “*aquí está lo bueno*”, a los mozos que practican inglés, a Paula, a Omar y Juan y los otros... todos esforzándose por mantenerse donde se propusieron. Hay una teoría en El Palenque y es que el gusto no es algo definitivo, cambia, no hay “gusto normal”, por eso perdura.

147

### Glosario

- raners*: son los “mozos” que llevan los pedidos desde las parrillas y la cocina a las mesas, a través de un sistema de tickets automáticos.
- Beibibif*: es el bife de carne de novillo.
- comanda*: es el pedido que hacen los clientes desde las mesas.
- manta*: corte de carne que consiste en el costillar entero de la res, con el recubrimiento de carne por encima.

### Bibliografía

- Bernadet, E. 2008. “El Mercado del Puerto, un lugar que no se parece a ningún otro”. REVISTA DOSSIER. [www.revistadossier.com.uy/content/view/240/71/](http://www.revistadossier.com.uy/content/view/240/71/)
- Bourdieu, P. 1991 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid.
- Geertz, C. 1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- Gravano, A. 1999. *Palimpsesto Urbano. Sobre reescrituras de huellas diacrónicas de la ciudad imaginada*. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. CONICET.
- Mignolo, W. 2003. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Barcelona.
- Sobrero, A. 2006. “Il mondo narrato – Balzac”. En: *Quattro saggi su Letteratura e Antropologia*. Università di Roma La Sapienza. Roma.



# La Antropología en acción

## Estudio del Impacto Arqueológico y Cultural de la Instalación de una Fábrica de Celulosa y Planta de Energía Eléctrica en Punta Pereira, Dpto. de Colonia, Uruguay (Parte I)

*Antonio Lezama*

### RESUMEN

Presentamos aquí los principales resultados y consideraciones que resultan del informe final del “Estudio del Impacto Arqueológico y Cultural de la Instalación de una Fábrica de Celulosa y Planta de Energía Eléctrica en Punta Pereira, Colonia, Uruguay”<sup>1</sup>. Si bien el obraje se ubica sobre la costa en el lugar denominado Punta Pereira hay por lo menos dos poblaciones bien definidas entre la ruta y la costa, Pueblo Gil y Conchillas. Esta última clasificada en su totalidad como parte del Patrimonio Histórico del país. El proyecto consideró la compleja presencia de aspectos materiales y culturales, prehistóricos e históricos así como condiciones actuales en cuanto a representaciones y construcciones de identidad.

**Palabras clave:** grandes obras, patrimonio, identidad, impacto arqueológico, impacto cultural.

### Características del estudio

Los resultados alcanzados son el fruto de un intenso trabajo interdisciplinario, realizado entre los meses de diciembre de 2007 y agosto de 2008 estructurado, en diferentes

---

1. La versión completa del informe final del estudio puede consultarse en la biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la “Casa de la Cultura” de la localidad de Conchillas. En el se reúne, en el texto y en los anexos, el conjunto de la información producida durante la investigación científica que se llevó adelante para compensar la afectación patrimonial producida por la obra. Esta pretensión de ser exhaustivos es el requisito indispensable para cumplir con el objetivo de mitigación de la afectación patrimonial, legando para la posteridad, no sólo la visión de aquellos que participamos en la investigación, sino todos los elementos que llevaron a su formulación, desde, por ejemplo, el registro fotográfico hasta la discusión metodológica sobre las dificultades en el procesamiento de las fichas de campo.

niveles de colaboración, con la participación de docentes<sup>2</sup>, egresados<sup>3</sup> y estudiantes<sup>4</sup> de la FHCE, especialistas en otras disciplinas<sup>5</sup> y habitantes de la localidad.

Para lograrlos, fue necesario integrar y organizar equipos que se movían con distintas perspectivas –Geomorfología, Historia, Antropología Social y Arqueología (Prehistórica, Histórica y Subacuática)— y, a la par de resolverse los problemas técnico-metodológicos que éstas implicaban, hubo que disponer, en cada momento, de la infraestructura y de los insumos necesarios para su ejecución.

La ejecución de las tareas se basó en la organización de grupos de trabajo que debían encargarse de los diferentes objetivos específicos. Hubo un período dedicado a la instalación en el terreno y búsqueda de toda la infraestructura necesaria para la supervivencia y el trabajo de la totalidad del equipo (alquiler de casas, de vehículos, instalación de equipos, otros).

Luego se constituyó el grupo de Gabinete y Laboratorio<sup>6</sup> al que, por ser la estructura que debía permanecer a lo largo de todas las etapas (planificación, ingreso de datos, procesamiento de materiales e informe final) se le dio el estatus de responsable de la planificación y coordinación general de todas las actividades; debiendo recibir todos los productos y atender a los requisitos de los demás equipos (personal, equipamiento e insumos).

A este grupo de trabajo siguieron los de Historia<sup>7</sup> y Relevamiento de Colecciones Arqueológicas<sup>8</sup>, los que, además de sus objetivos específicos, cumplieron la tarea de aportar antecedentes sobre las características históricas y arqueológicas de la zona.

Paralelamente se constituyó el grupo de Antropología Social<sup>9</sup>, encargado de investigar la valoración que la población local hace de su patrimonio, el cual, en el marco de esta tarea, pudo profundizar sobre los aspectos relativos a la identidad de la localidad y a la forma en que esta sería afectada por el desarrollo de la obra. Asimismo, demostrando en la práctica el valor de los enfoques interdisciplinarios, sus investigaciones fueron la clave para el éxito de los trabajos de Arqueología Industrial y la posibilidad de reconstruir la historia del pueblo de Punta Pereira. El grupo de Antropología Social también tuvo a su cargo la responsabilidad de las tareas de Extensión Universitaria.

Los trabajos de Arqueología fueron divididos entre tres grupos de trabajo, Prehistórica, Histórico/Industrial y Subacuática, complementados por el de estudio Geomorfológico.

El esfuerzo principal, en función de los antecedentes y de las características de la zona, se concentró en el grupo de Arqueología Prehistórica<sup>10</sup>. Este estuvo dividido, primero por subgrupos de prospección<sup>11</sup> y luego por excavaciones<sup>12</sup>. Las tareas del equipo de Arqueología Prehistórica permitieron caracterizar el área y establecer con precisión

---

2. Profesores: Sonia Romero, Carmen Curbelo, Leonel Cabrera, Jorge Baeza, Roberto Bracco y Antonio Lezama.

3. 16 egresados.

4. 44 bachilleres.

5. El Geomorfólogo Gustavo Piñeiro, de la Facultad de Ciencias.

6. El Grupo de trabajo de Gabinete y Laboratorio dirigido por la Lic. Bianca Vienni; asistencia de Laura Brum, Javier Lemos y José Luis Perazzo (registro, utilización de software).

7. A cargo del Lic. José Enrique López.

8. Dirigido por el Prof. Jorge Baeza.

9. El Grupo de trabajo de Antropología Social estuvo bajo la coordinación general de la Dra. Sonia Romero, mientras que la coordinación de equipos y tareas en el terreno estuvieron a cargo de la Lic. Victoria Lembo y la Lic. Marina Pintos.

10. La coordinación general de este grupo estuvo a cargo de la Lic. Irina Capdepon.

11. Coordinados por los Licenciados Laura del Puerto y Hugo Inda.

12. Coordinadas por los Licenciados Irina Capdepon, Andrés Gascue y Laura del Puerto.

el diagnóstico sobre la forma en que el patrimonio arqueológico prehistórico sería afectado por la construcción de la obra. En base a dicho diagnóstico se planificaron las excavaciones de mitigación de dicho impacto. Estas generaron un importante cúmulo de información relativa a la prehistoria de la zona.

Junto con el grupo de Arqueología Prehistórica –y trabajando en estrecha colaboración con éste– actuó un grupo encargado de las investigaciones en Arqueología Histórica/Industrial<sup>13</sup>. Este grupo, combinando sus trabajos en el terreno con la recopilación de antecedentes históricos y con la información aportada por los equipos de Antropología Social e Historia, logró recuperar la memoria, casi perdida, de la existencia de un pueblo en la localidad y explicar el proceso de extracción de arena que la caracterizó.

Finalmente se constituyó un equipo de Arqueología Marítima y Subacuática<sup>14</sup> encargado de la investigación del antiguo puerto y del Patrimonio Cultural Sumergido que pudiera ser afectado por la construcción de la nueva terminal portuaria. El grupo de trabajo en Arqueología Marítima pudo aplicar, merced a los equipamientos comprados para este estudio, la más moderna tecnología disponible para este tipo de relevamiento.

La realización de la totalidad del estudio implicó la contratación de 69 personas, llevó 650 horas de trabajo de campo arqueológico, 640 horas de gabinete y laboratorio, 240 horas de campo de Antropología, 90 entrevistas, 72 horas de navegación, 4 instancias de difusión, implicó 114 recolecciones superficiales, 93 cateos, 44 limpiezas de perfiles, el relevamiento de 22 estructuras y la realización de 13 excavaciones.

De las diferentes acciones resultaron 6.016 fotos<sup>15</sup>, 13.963 fichas y 35.161 vestigios arqueológicos (en su mayoría fragmentos líticos y otros)<sup>16</sup>. Todo el material se encuentra digitalizado y disponible para su consulta.

Sus principales resultados se han expresado en los Planes de Actuación –terrestre y subacuático–, en el Informe Diagnóstico, en el Informe Final<sup>17</sup> y en la Ampliación del Informe de Relevamiento Subacuático.

Todos estos logros nos obligan a realizar una breve reflexión sobre los alcances del convenio firmado entre la empresa ENCE y la Universidad de la República.



13. Este grupo estuvo coordinado por la Lic. Verónica Camors.

14. Coordinado por el Dr. Antonio Lezama.

15. También filmaciones, mapas y dibujos.

16. Los objetos se encuentran inventariados, analizados y, cuando fue necesario, conservados. Están en condiciones de ser seleccionados para su exhibición pública y de ser almacenados, en un repositorio de la localidad, para futuros estudios.

17. El Informe Final del estudio de impacto patrimonial está organizado en cuatro tomos: El tomo I está dedicado a los aspectos generales. El tomo II reúne los informes relativos a los aspectos culturales más recientes. Comprende los informes de los equipos de Historia, Antropología Social, Arqueología Histórico/industrial y el referido al tratamiento de Conservación de los objetos históricos. Al tomo II corresponden los anexos / digitales de Historia, el registro de entrevistas de Antropología Social y las fichas de campo y los planos, fotos y cartografía de Arqueología Industrial. El tomo III comprende las actuaciones relativas a la Arqueología Prehistórica, detalle de las excavaciones, informe de las dataciones C14, análisis de los restos cerámicos, análisis del material lítico y análisis de los sedimentos. Como anexo digital se agregan la Base de Datos general, el Inventario de Materiales Arqueológicos, el registro fotográfico y el Informe Diagnóstico. Por último, el tomo IV está dedicado a la Arqueología Marítima y Subacuática. En su anexo figuran fichas de actuación, registro fotográfico, incluyendo las imágenes tomadas con el sonar de barrido lateral.

En primer lugar, destacar la responsabilidad social de la empresa la que, frente a un tema tan sensible como el de la afectación patrimonial, recurrió a la UdelaR, apostando a encontrar allí los estándares de investigación más altos en relación a este tema y aceptando, sin condiciones, todas los requerimientos que ésta le planteó para lograr dicho objetivo.

En segundo lugar, destacar la calidad de la respuesta dada por la UdelaR, a dicho requerimiento, a través de los servicios de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación<sup>18</sup>. Esto por varias razones. Primero, porque tratándose de un tema que, por las dimensiones del emprendimiento y por los antecedentes recientes es de gran sensibilidad pública, la UdelaR no vaciló en asumir los riesgos implícitos en el compromiso, entendiendo que éste, de acuerdo con el artículo 2° de su Ley Orgánica, formaba parte de sus responsabilidades ineludibles. Segundo, porque asumida esta responsabilidad, puso todas sus capacidades –equipamientos, administrativos, docentes, egresados y estudiantes– al servicio de la tarea, buscando que la misma, no sólo se cumpliera cabalmente, sino que alcanzara los máximos niveles de excelencia. Tercero, porque siempre buscó, en el marco de las limitaciones que establece una tarea técnica –como es el caso– preservar el carácter universitario de su actuación, aprovechando todas las oportunidades para generar instancias de auténtica investigación, de docencia, de formación de recursos humanos y de extensión universitaria en su sentido más amplio.

De este modo estamos convencidos que ésta ha sido una experiencia muy formativa, y de alguna manera inolvidable, para todos los involucrados. Para los habitantes de la localidad de Conchillas y sus alrededores porque interactuaron de forma más cotidiana con el equipo universitario y pudieron evaluar no sólo su capacidad técnica, así como su calidad humana, su sensibilidad ante las distintas problemáticas y, particularmente, su responsabilidad ante la tarea planteada. Para los 44 estudiantes que participaron en las tareas, porque el recuerdo de dichas jornadas se transformará, sin duda, en un jalón en su proceso de formación al haberles demostrado que, cuando cada uno pone lo mejor de sí mismo –sus fuerzas<sup>19</sup>, sus conocimientos, su don de gente, su solidaridad con los compañeros–, por difícil que sea la tarea, siempre se puede cumplir con las metas. Para los egresados, por el desafío técnico profesional que significó el enfrentarse a los requerimientos que, por sus dimensiones, impuso el estudio y, por el no menos importante, de tener que organizarse en –y liderar a– grupos de trabajo, muchas veces interdisciplinarios.

152

## **El sitio, la zona y los involucrados**

Se denomina Punta Pereira a la proyección, de forma redondeada, de unos mil metros desde la línea de costa, que, en dirección suroeste, existe en la ribera norte del Río de la Plata, a la altura de la localidad de Conchillas. Actualmente dicha punta está comprendida en el padrón 21.974 de la 7<sup>ma</sup> Sección Catastral del Departamento de Colonia, el que delimita un área de 503 hectáreas, de forma subtriangular. Su nombre deriva de la posesión del terreno por la familia Pereyra Cestona, la que está documentada para el año 1854. Es allí donde se instalará la fábrica de celulosa y planta de energía eléctrica de la empresa ENCE.

---

18. El Programa de Arqueología Subacuática, del Departamento de Arqueología, del Instituto de Antropología, de la FHCE, fue el encargado de organizar la tarea; contando con el apoyo del Departamento de Antropología Social y la colaboración del Departamento de Historia del Uruguay.

19. Sin olvidar el sacrificio personal realizado en interminables jornadas de trabajo, llevadas a cabo en plena canícula.

El predio tiene escasas pendientes, elevándose desde el extremo de la punta hacia el noreste. Las tres cuartas partes del mismo están recubiertas por arenas voladoras, aflorando la tierra sólo en sus cotas más altas, dando lugar a la existencia de praderas. Hoy en día se caracteriza por estar profundamente alterado, presentando pozos, zanjas, lagunas, terraplenes, escombreras y bañados, producidos como consecuencia de la actividad de extracción de piedra desarrollada en los últimos cien años.

Esa actividad extractiva vinculó y vincula al sitio de Punta Pereira con un contexto regional mayor, con los lugares donde reside la población actual y sobre quienes impactará culturalmente la construcción de la nueva fábrica. Es por ello que esta aproximación, parte de la afectación física específica que se producirá en el espacio restringido del sitio como consecuencia de las obras, debiendo necesariamente, extenderse más allá de la misma, integrar a la micro región de Conchillas (Puerto Inglés, Conchillas, Pueblo Gil y Radial) y, contextualizar la historia regional, inscribir en ella la conciencia que, sobre su propio destino, tienen sus habitantes.

Un impacto patrimonial no es algo que exista a priori sino que es función de las valoraciones sociales presentes y en relación al tema en cuestión.<sup>20</sup> Esas valoraciones son reflejo de los actores sociales y, por lo tanto, presentan una gran diversidad. Hay actores locales, nacionales y extranjeros. En algunos pesan más los móviles económicos, en otros los científicos y en otros los emocionales. Un estudio de impacto debe, necesariamente, identificarlos a todos, pues el impacto es una función directa del conjunto. Un poste clavado en la tierra puede no tener ningún valor desde el punto de vista científico o económico, pero puede estar cargado de significación emocional para aquellos que lo pusieron para marcar un lugar directamente vinculado con sus existencias. Recíprocamente, un pedazo de cuarzo estallado puede no significar nada —en términos emocionales— para el habitante actual de un sitio, pero puede estar cargado de información científica para el investigador de la Prehistoria.

Razonablemente se puede postular que cuánto más involucrados con un sitio a ser afectado estén los participantes en dicha valoración, por ejemplo aquellos que desde generaciones residen en el lugar, más alto será el nivel de impacto, por lo tanto más cuidadosos deben ser los autores de este tipo de estudio en evaluar los aspectos que puedan afectar a la población.

## Revelaciones de la prehistoria

Las más antiguas evidencias de la presencia humana en Punta Pereira pueden remontarse a más de 7.000 años. Éstas se manifiestan claramente en dos localidades arqueológicas, una, que denominamos M6, todavía en contexto primario<sup>21</sup> y la otra en contexto secundario<sup>22</sup> en la zona más alta del predio y que denominamos “tambo” (por datos de un vecino quien se refirió al emplazamiento de un antiguo tambo).

Probablemente las piedras talladas muy erosionadas, que aparecen asociadas a la ocupación de hace 4.000 que se describe posteriormente, sean también una manifestación de dicho estadio<sup>23</sup>.

---

20. Expresado en forma contundente: si nadie valora nada, el impacto “no existe”.

21. Cuando las piezas se ubican dentro de la matriz sedimentaria.

22. Cuando las piezas aparecen en superficie, sea como consecuencia de la erosión o de la actividad humana.

23. La primera localización corresponde al sitio que identificamos como M6, descrito, en el “Informe Final”.

Esta primera ocupación, representada casi<sup>24</sup> exclusivamente por piedras talladas<sup>25</sup>, se caracterizó por una marcada preferencia por la utilización de la caliza silicificada como materia prima para la talla. Dicho criterio de selectividad está claramente relacionado, tanto en el Uruguay, como en el resto de América, con la etapa prehistórica identificada como *paleoindio*, que corresponde a grupos cuya economía se centraba en la caza de herbívoros, etapa que se desarrolló entre los 11.000 y los 9.000 años antes del presente.

La finalización de esta etapa no fue uniforme en toda América sino que dependió de la mayor o menor persistencia de los recursos de fauna. En algunos casos –por ejemplo en el sur del continente donde subsistieron las manadas de guanacos–, la misma se prolongó por varios milenios, estimándose que, en el territorio uruguayo, ésta conservó las principales características hasta hace unos 7.000 años. Dicha base de subsistencia, a su vez, implicaba una alta dependencia con respecto a la calidad de las puntas de proyectil utilizadas, siendo la caliza silicificada, un tipo de sílex, la que presenta las mejores propiedades<sup>26</sup> para la talla de esos artefactos<sup>27</sup>.

Lamentablemente, en la primera localidad arqueológica, identificada como “M6”, los artefactos se encontraron insertos en una matriz sedimentaria limo-arcillosa, de origen aluvial, en la que no se pudo recuperar una suficiente cantidad de materia orgánica como para poder realizar un fechado por la técnica del Carbono 14 (C14). Sin embargo, tanto por el hecho de tratarse de un campamento prehistórico que se instaló sobre un piso de tierra y no de arena, así como por la cota, relativamente alta (aprox. +14m) en que se sitúa, el mismo no parece vincularse con la cercanía a las antiguas líneas de costa, como sucederá posteriormente, reafirmando la hipótesis de una ocupación prehistórica centrada en la explotación de los recursos terrestres –que resulta de la selectividad de la materia prima– y, consiguientemente, de su probable antigüedad.

Luego de esta primera ocupación nuestras investigaciones permitieron detectar una importante presencia humana que se produjo hace unos 4.000 años<sup>28</sup>. La misma está vinculada a una transgresión fluvial, a una elevación del nivel del agua, que llevó la línea de costa tierra adentro, hasta un kilómetro de donde se encuentra en la actualidad. Los campamentos prehistóricos se situaron entonces, contra la antigua costa (paleocosta), instalándose sobre las dunas generadas a partir de las crestas de tormenta de ésta.

La paleocosta, donde se depositaron las arenas fluviales movilizadas por la transgresión, delimita también el área donde las empresas más contemporáneas realizaron la explotación de áridos o piedras que caracterizó hasta fechas recientes a la localidad<sup>29</sup>, preservando a los vestigios prehistóricos de la destrucción acaecida en el resto del predio. Gracias a ello logramos establecer que los testimonios de la presencia humana

---

24. El “casi” se refiere a la existencia de un pequeño objeto –inicialmente identificado como un resto óseo pero que más probablemente corresponda a los restos de una semilla, todavía en proceso de análisis– y a un fragmento de arcilla quemada, probable testimonio de un fogón en el lugar (Inventario General de Materiales, etiquetas N° 2011 y 412).

25. Denominados “líticos” en la jerga arqueológica. Los artefactos líticos de M6 están descritos, en el “Informe Final”.

26. Descartando la obsidiana, un vidrio de origen volcánico.

27. Asimismo, como la persecución de las manadas de herbívoros implica desplazamientos territoriales, estos grupos tenían la posibilidad de aprovisionarse selectivamente de materias primas necesarias.

28. Esta fecha resulta de la aplicación de la técnica del C14, (ver Lic. Roberto Bracco en “Informe Final”). La falta de continuidad en las ocupaciones parece indicar que la zona quedó desocupada luego del primer estadio señalado. Sin embargo, no debe olvidarse, que la transgresión fluvial que a continuación se describe, debió borrar todos los ensayos de adaptación a la economía costera que se hubiesen producido antes de los 4.000 años; efecto agravado por la explotación moderna de las arenas fluviales depositadas por esa misma transgresión.

29. Ya que se extraía fundamentalmente las arenas gruesas, transportadas por el río.

correspondientes a ese período se presentan en forma prácticamente continua a lo largo de la paleocosta (a una cota de circa 8.5m), con episodios de mayor intensidad, testimonio de importantes campamentos, situados hacia lo que debe de haber sido la *paleopunta* Pereira<sup>30</sup>.

La existencia de esta ocupación se expresa claramente en el paisaje debido a la formación de un paleosuelo, claramente reconocible, en todos los puntos en que los médanos han sido



cortados por la maquinaria, como una franja oscura, de cerca de medio metro de ancho, intercalada entre dos capas de arena blanca. Se trata de un estrato de arena edafizada, generado como consecuencia del aumento de fertilidad resultante de los detritus de los campamentos prehistóricos, el que favoreció el posterior desarrollo de la vegetación y, consiguientemente, la acumulación de humus.

Dos fechados de muestras de carbón, recuperadas en las excavaciones arqueológicas correspondientes a dicho contexto, de hace 4020 y 4240 años C14 (URU 0510 y URU 0509)<sup>31</sup>, sitúan esa fase de ocupación en el tiempo.

Desde el punto de vista cultural se caracterizan, en función de los vestigios recuperados, por los cambios en la tecnología lítica en relación a la fase anterior.

Está caracterizada por la utilización mayoritaria de la materia prima local, el cuarzo, roca de arduo tallado por percusión, sobre la que es difícil lograr instrumentos sofisticados. Sin embargo, el cuarzo, compensa con su abundancia y con la facilidad con que se estalla, esa dificultad al prestarse para la producción de múltiples fragmentos filosos. Estos fragmentos, utilizados directamente o insertos en soportes de madera, pueden cumplir diversas funciones y, principalmente, ser fácilmente reemplazados a medida que se desgastan.

Dicha modalidad configura una tecnología que se define arqueológicamente como “expeditiva” y que ha sido sistemáticamente reconocida en contextos costeros, como el que aquí nos ocupa; asociada al procesamiento de pescados y mariscos, el que requiere de una sostenida repetición de gestos técnicos; gestos propicios al rápido desgaste de los instrumentos<sup>32</sup>. En nuestro caso, este uso debe relacionarse con el hallazgo de dientes de corvina negra (*Pogomias cromis*) en el mismo contexto arqueológico<sup>33</sup>.

La tecnología expeditiva se reconoce fácilmente en el terreno debido a la extraordinaria abundancia de lascas y fragmentos de cuarzo que tapizan el suelo, blanqueando sobre las dunas, configurando los típicos “paraderos” que se reconocen a lo largo de nuestras costas.

Junto al cuarzo, pero en proporciones muy menores, también se encuentran instrumentos de piedra tallada realizados sobre caliza silicificada u otras rocas de buena

30. Sobre esta ocupación ver diferentes informes en el “Informe Final”( Capdepont. I; Del Puerto L.; Gascue, A; Arcaus, A. y Marozzi, O..

31. Ver informe Bracco, R; los años C14 no son años calendario. Se cuentan desde 1950 y, para hacer la correspondencia con los años calendarios deben ser previamente calibrados.

32. Como el afilado continuo de los cuchillos que es necesario realizar hoy en día cuando se filetea el pescado.

33. La corvina negra penetra actualmente hasta la altura del río Santa Lucía. Su presencia en Punta Pereira debe ser, muy probablemente, consecuencia de la transgresión marina, pero no debe descartarse su traslado, desde sitios más al este, a bordo de embarcaciones.

respuesta al tallado, similares a los de la fase anterior, aunque generalmente más pequeños<sup>34</sup>.

Los objetos de cuarzo se encuentran acompañados de otro conjunto de artefactos, también característicos de la adaptación a los recursos costeros, compuesto por objetos de piedra picada o pulida, que identificamos como boleadoras (más probablemente pesas de red), morteros, manos, piedras con hoyuelos<sup>35</sup> y mesas o “yunques” de distintos tipos. Estos artefactos indican el acento puesto en el aprovechamiento de una diversidad de recursos alimenticios, en particular aquellos que por sus pequeñas dimensiones y dureza necesitan de tratamientos previos –como la molienda– para poder ser consumidos. Dentro de estos recursos se encuentran pequeños animales, en particular moluscos y, fundamentalmente productos vegetales. En este sentido se recuperaron en los estratos arqueológicos diversas semillas<sup>36</sup>, las que probablemente formaban parte de la dieta, seguramente colectadas en la zona, aunque no deben descartarse formas primitivas de cultivo<sup>37</sup>.

Esta fase de ocupación termina con la desaparición de la paleocosta, la que se retira hasta unos cien metros, río adentro, de la posición en que se encuentra la costa en la actualidad, lugar en el que se mantuvo hasta hace –quizás– unas pocas décadas.

El retiro de la costa no implicó la desaparición de los ocupantes especializados en su explotación; aunque los supuestos nuevos campamentos establecidos sobre médanos, que están asentados sobre los estratos de arenas gruesas y conchillas depositados por el río, fueron posteriormente destruidos por la remoción de la arena superficial implicada en la explotación de las mencionadas empresas areneras y de extracción de piedras.

No nos fue entonces posible reconstruir el período final de la prehistoria, ni establecer sus principales jalones cronológicos. Algunos artefactos de piedra tallada y fragmentos de cerámica hallados en superficie, son el único testimonio que persistió de la ocupación prehistórica de esa extensa zona.

Es durante ese período mal conocido que sucede la aparición de la tecnología cerámica en el área. La cerámica cumplió un rol fundamental en el procesamiento de alimentos y, sin duda, su presencia debe ser indicativo de importantes cambios en la cultura de los habitantes del lugar, sin embargo, la actividad extractiva de las empresas areneras al destruir directa e indirectamente<sup>38</sup> los sitios arqueológicos, eliminó la posibilidad de reconstruir ese proceso.

Los hallazgos de cerámica realizados durante la presente investigación<sup>39</sup> tuvieron la particularidad de localizarse, salvo en dos casos, en la zona intermareal, la que quedó descubierta en ocasión de grandes bajantes. La casi total ausencia de vestigios cerámicos hacia el interior del predio<sup>40</sup> debe explicarse por dos razones principales, las que sugieren, en ambos casos, interesantes derivaciones.

---

34. Seguramente porque al depender de recursos locales la obtención de materias primas lejanas se vuelve más costoso. Este hecho se evidencia en un mayor aprovechamiento de la caliza silicificada.

35. Los llamados “rompe coquitos”.

36. Ver inventario general, etiquetas N° 642-1706-1707-2072-2544-2546-2764-2877-3727. Todavía no tenemos el resultado de la identificación de las mismas.

37. Esta aseveración se basa en el hecho de que ya han sido identificadas plantas cultivadas para un período similar en otras partes del territorio uruguayo. Hecho que se corresponde plenamente con el desarrollo prehistórico del resto de América, en la cual, para el mismo período se está experimentando con el cultivo de una enorme variedad de recursos vegetales.

38. A la destrucción directa por las excavaciones se sumó, con efectos mucho más importantes, el retroceso de la línea de costa producida como consecuencia de la reducción de la masa de arena de la playa.

39. Ver Capdepont, Malán y Valvé en “Informe Final”.

40. Esto es así aún sabiendo que los trabajadores de la arenera solían recolectar los restos de vasijas que por sus dimensiones o decoración les llamaban la atención, quedando gran cantidad de tuestos que se producen al fragmentarse

Por un lado, la inexistencia de la tecnología cerámica durante el proceso de regresión de la costa sugiere que dicho proceso fue rápido ya que la cerámica estaba presente en el contexto prehistórico regional hace, por lo menos, dos mil años. Por el otro, porque si consideramos, en función de la abundancia de nuestros hallazgos cerámicos<sup>41</sup>, que la costa (subactual) fue intensamente ocupada por las poblaciones prehistóricas más recientes; llama la atención el exclusivo uso de la cerámica para actividades que se desarrollaban al borde del río. Recíprocamente, su ausencia tierra adentro, nos lleva a pensar que, o bien, la ocupación era exclusivamente costera y ligada al aprovechamiento del medio fluvial, o que la cerámica no tenía ninguna utilidad en otras actividades.

Por otra parte, las formas y decoraciones encontradas en la cerámica del área, vinculan a ésta al mismo conjunto cultural<sup>42</sup> que ocupó toda la cuenca media y baja de los ríos Paraná y Uruguay, el que se caracteriza por su dependencia de los recursos fluviales y un alto nivel de comunicación, como resultado de la navegación costera en canoas.

Asimismo se debe señalar que, en los contextos arqueológicos correspondientes al período histórico colonial<sup>43</sup>, es normal el hallazgo de cerámicas indígenas, las que, indudablemente, siguieron usándose y fabricándose, pudiendo ser que algunas de las cerámicas encontradas, correspondan ya a ese período.

## Historia colonial

No hemos localizado ni documentación histórica, ni testimonios arqueológicos, que evidencien la presencia humana específicamente en Punta Pereira durante el período colonial, aunque sí en zonas próximas.

La documentación indica que uno de los cinco puestos de la Estancia Jesuita conocida como “Calera de las Huérfanas”, se encontraba sobre la margen derecha del arroyo San Francisco<sup>44</sup> y que allí se habrían aprovechado las conchillas para hacer cal. No sabemos cuál fue la extensión de dicha explotación ni si la misma afectó el predio de Punta Pereira.

También se sabe que las proximidades del actual puerto fueron aprovechadas por Santiago Liniers para embarcar tropas durante las invasiones inglesas, en 1807. Desde entonces quedó en la zona el topónimo “Cruce Liniers” para señalar la ruta fluvial desde allí a Buenos Aires<sup>45</sup>. No se localizaron elementos que pudieran vincularse con este episodio.

Sin embargo, en las recolecciones realizadas en el marco del estudio de Arqueología Histórica, en la zona del “Pueblo Pereira” y del “Tambo”<sup>46</sup>, se recogieron unos pocos elementos –lozas y vidrios– cuya fecha de fabricación podría remontarse a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. En este sentido debemos recordar que las cronologías arqueológicas se refieren al comienzo de la vida útil de un determinado

---

los ceramios. Situación que puede apreciarse en otras localidades arqueológicas que llevan décadas de deprecación sistemática y, en las cuales, pese a ésta, siguen encontrándose fragmentos pequeños de cerámica.

41. Cerca de 150 grandes tuestos, incluyendo formas casi completas. Hay que considerar que la zona intermareal era normalmente frecuentada por coleccionistas con el propósito de recoger cerámicas.

42. Las llamadas culturas “Básicas del Litoral” y “Ribereños Plásticos”, ver el informe sobre el análisis de piezas cerámicas en el “Informe Final”.

43. Y aún hasta mediados del siglo XIX.

44. Hoy también conocido como arroyo “Conchillas”.

45. Ver en el “Informe Final”, los informes de los equipos de Historia y de Antropología Social.

46. Ver, en el “Informe Final”, el informe de Arqueología Histórica.

objeto<sup>47</sup> y no a su abandono; por lo que, la presencia de esos pocos elementos junto con los cronológicamente atribuibles a la ocupación más reciente, en la medida que su identificación sea correcta,<sup>48</sup> puede, razonablemente, explicarse en función de su supervivencia a lo largo del tiempo. Esta afirmación no elimina la posibilidad de que los mismos sean un testimonio indirecto de ocupaciones anteriores, resultante de la colección de curiosidades de la zona, recogidas por los habitantes del Pueblo Pereira, como comprobamos que sucedió en el caso de algunos objetos prehistóricos.

Por otra parte la tradición local atribuye el inicio de la explotación de arena a la familia Pereyra –la que da origen al topónimo hacia mediados del siglo XIX– y, algunos de esos vestigios podrían corresponder a dicho emprendimiento.

## Patrimonio cultural sumergido

El estudio comprende también la investigación de los elementos patrimoniales sumergidos que pudieran ser afectados por la construcción de la terminal portuaria. Durante la misma se relevaron los restos de las estructuras del antiguo muelle de Punta Pereira, desde el que se embarcaba la arena con destino a Buenos Aires, así como las embarcaciones, afectadas a dicho tráfico, hundidas en la zona<sup>49</sup>.

Durante la fase de prospección subacuática, mediante la utilización de dispositivos de sensoramiento remoto, se confirmó la existencia de dos sitios arqueológicos que serán impactados por la construcción del muelle y dragado<sup>50</sup>. Posteriormente, en el mes de Agosto de 2008, se realizó la prospección directa de los dos sitios arqueológicos<sup>51</sup>. Debido a las características del Río de la Plata en la zona de Punta Pereira, dadas las fuertes corrientes y la poca o nula visibilidad, el buceo arqueológico debió ser planificado con estrictos controles de seguridad. Como complemento de las tareas de campo y de gabinete se procedió a una revisión y profundización de los antecedentes documentales y de los testimonios orales relativos al antiguo puerto de Punta Pereira.

Estas tareas permitieron identificar, en la zona a afectarse, un ancla de aproximadamente<sup>52</sup> 5m de caña, de sección cuadrangular, de unos 20cm de lado. Los brazos del ancla miden 1,5m y poseen uñas amplias. La caña muestra los muñones a los que se sujetaba el cepo de madera. Este último no fue localizado pudiendo encontrarse en las inmediaciones del ancla. El peso del ancla y su cadena, de acuerdo a las características observadas debería situarse entre 1.500 y 2.500 kilos.

Se trata entonces de un ancla de modelo arcaico, con cepo de madera, cuya fabricación fue abandonada a partir de la revolución industrial, a comienzos del siglo XIX,

47. Sabemos que tal objeto no puede ser anterior a tal fecha, porque recién a partir de allí comenzó su fabricación.

48. Se trata de pequeños fragmentos y no de objetos completos por lo que, en realidad, la asignación arqueológica debe considerarse más una probabilidad que una certeza.

49. El buceo arqueológico estuvo dirigido por el Dr. Lezama, asistido por los Daniel Piñeiro, Eduardo Keldjian y Ezequiel Fernández; tareas de registro a cargo de Bianca Vienni. Tareas de gabinete: colaboraron Victoria Lembo, Magdalena Muttoni y José Luis Perazzo, quien elaboró los dibujos a partir de las imágenes de SBL. Tareas de conservación y análisis de materiales: colaboraron Alejandra Prieto, Gabriel Carrasco y Matías Dourteau, bajo la dirección técnica del Quím. Farm. Miguel Castiglioni.

50. Informe Diagnóstico de la Prospección Subacuática, TOMO IV del “Informe Final”.

51. Instrumental utilizado durante la prospección: embarcación ZODIAC, Sonar de barrido lateral, detector de metales por inducción de pulsos, laptop, GPS Garmin 60 y Garmin 12. Los buzos se equiparon con equipos de buceo autónomo y equipo de buceo cautivo, contando además con compás, material de registro (cintas métricas, tablilla, lápiz, máquina fotográfica y/o de video), material para extracción y traslado de muestras (bolsas de levante, contenedores plásticos, entre otros).

52. Las medidas son aproximadas ya que, debido a la falta de visibilidad, fueron estimadas en base a la anatomía del buzo.

sustituyéndolos por cepo de hierro, de grandes dimensiones, correspondiente a una embarcación mayor.

Las observaciones realizadas durante el buceo arqueológico, confrontadas con las imágenes del SBL<sup>53</sup>, permitieron definir las características del pecio identificado como “pecio de las cuadernas”. El que corresponde a la casi totalidad del casco de una embarcación de madera, de, aproximadamente, 50 m de eslora y 11 m de manga<sup>54</sup>.

Localizados en su interior pudieron observarse algunos pernos y clavos que resultaron claves para la determinación de la naturaleza del pecio.

La embarcación debió haber sido construida a partir de fines del siglo XIX y, en el caso de los clavos cuadrados, a partir de la segunda mitad de dicho siglo. En todos los casos el siniestro del buque no puede ser anterior al final del siglo XIX.

En función de esos datos y de los resultados obtenidos en la investigación de archivo, hay altas probabilidades de que el pecio localizado corresponda a los restos de la goleta “15 de agosto”, perdida el 28 de octubre de 1916.

## El desaparecido “Pueblo Pereira”

Sin duda, uno de los resultados más importantes de esta investigación, fue el haber redescubierto, porque casi había desaparecido, incluso de la memoria local, la existencia del llamado “Pueblo Pereira”, surgido como consecuencia de la fase más intensiva de explotación de áridos en la localidad<sup>55</sup>, el que tuvo su momento de apogeo entre los años 1923 a 1937.

La investigación de Arqueología Histórico-Industrial, no sólo pudo reconstruir distintos aspectos de la vida cotidiana –en el pueblo llegaron a residir cientos de habitantes, contó con escuela, policía y diversos servicios– sino también los distintos procesos involucrados en la actividad industrial, desde la extracción de arenas hasta su descarga en los buques encargados de transportarla, habiendo identificado en el terreno los vestigios sobrevivientes de aquellas actividades.

La investigación descubrió los vestigios del tambo que los abastecía. Este sitio arqueológico tuvo la virtud de introducir otro aspecto del pasado histórico del predio: el relacionado con la explotación del área agrícola.<sup>56</sup>

Es interesante destacar cómo, la historia del pueblo de Punta Pereira, es representativa de un modelo que, vinculado a las industrias extractivas, está caracterizado por una intensa ocupación, radicándose familias enteras, con hijos que nacieron y se formaron como adultos en esos contextos y que, luego de algunas décadas son abandonados, desmantelados, borrándose tanto su presencia física como la memoria de su existencia, modelo que se repite a lo largo de las costas del departamento de Colonia.

La repetición de ese patrón de comportamiento nos lleva a reflexionar sobre las consecuencias que el mismo pudo tener a nivel de la formación de identidades sociales, la suerte de orfandad en la que deben vivir gentes que nacieron y se criaron en lugares que prácticamente no han dejado ningún sedimento histórico sobre el que mantener su existencia. En este sentido, consideramos que uno de los aportes más valiosos del

---

53. “Sonar de Barrido Lateral”.

54. Tanto la proa como la popa se encuentran bastante deterioradas y no fue posible reconocer la terminación de las mismas.

55. Ver el informe de Arqueología Histórico-Industrial en el “Informe Final”.

56. Debemos recordar que el 90% de la superficie del predio estuvo cubierto por arenas voladoras, lo que lo volvía completamente inútil desde el punto de vista de la explotación ganadera tradicional. En las primeras mensuras de tierras de las estancias, no se tenía en cuenta las superficies ocupadas por arenales.

estudio fue en el marco de los trabajos realizados por los equipos de Antropología Social y Arqueología Histórico-Industrial, el haber “rescatado” a los antiguos habitantes del pueblo de Punta Pereira volviéndolos, físicamente, al propio terreno y destacando cómo, sus propias historias personales, formaban parte de la Historia con mayúsculas.

## Conchillas



La historia de Punta Pereira siempre estuvo inserta en el marco mayor de la localidad de Conchillas<sup>57</sup>, residencia de la mayor parte de la población actual y, hacia allí, naturalmente, nos condujeron nuestras investigaciones.

El estudio que realizamos sobre Conchillas tiene dos partes. La primera consiste en un informe, enfocado desde las Ciencias Históricas, en el que, a la par de contextualizar la actividad de la empresa Walker y Cía., en el marco más amplio de las inversiones británicas en el Uruguay,

se busca una reconstrucción de lo cotidiano. La segunda es el análisis, realizado desde la Antropología Social, de las características identitarias de la población actual y de cómo podrían ser afectados por la realización de la obra en el sitio de Punta Pereira, ya que el obrador implica gran movimiento de personas, maquinarias, atravesando los diferentes núcleos poblados alineados sobre el camino hacia la costa.

160

*La inclusión efectiva de un análisis antropológico, sociocultural, en el marco de un estudio de impacto patrimonial es, sin duda, uno de los mayores aportes del trabajo realizado y demuestra, en sus resultados, la necesidad de adoptarlo como práctica sistemática en estudios que en general se conciben como más de tipo arqueológicos.*

*Hay dos razones fundamentales para incluir la Antropología Social en los estudios de impacto: por un lado, porque como se señalaba al comienzo, el componente fundamental del valor patrimonial de cualquier objeto<sup>58</sup> está dado por la consideración que la sociedad –organismo polinómico– hace del mismo; por otro, porque todo agrupamiento humano genera un patrimonio intangible –compuesto de hábitos, valores, saberes, visiones, tradiciones, y otros–, en base al cual se configura su identidad, identidad que, necesariamente, se verá afectada por los cambios que se introduzcan en su modo de vida.*

*En el caso de Conchillas se destaca, como uno de los resultados del estudio antropológico, el estrecho nexo existente entre el soporte físico de la localidad, compuesto todavía, en su mayor parte, por las construcciones realizadas por la empresa Walker y Cía.<sup>59</sup>, y las referencias identitarias, puesto que sus habitantes, en alguna medida,*

57. El predio de Punta Pereira formaba parte del terreno de cerca de 4.000 hectáreas que Walker y Cía. adquirió para el desarrollo de su explotación de áridos y en el cual construyó el pueblo de Conchillas. La Cía. Walker nunca explotó directamente los yacimientos de arena de Punta Pereira, dándolos en concesión a terceros. El empresario argentino Félix Fressone fue el titular de la explotación durante el período de la existencia del pueblo.

58. En su sentido más amplio: cosa, estructura, lugar.

59. Las que –y no es un dato menor– han sido declaradas “Monumento Histórico Nacional”.

*se siguen viendo a sí mismos como los herederos de una época dorada, en la que la empresa inglesa los proveía de todo –aunque no exenta de rigor, como toda buena madre– cuando, en realidad, muy pocos de los residentes actuales son descendientes de los trabajadores de la Walker y Cía.*

*Esa relación, sin duda fundamental en el proceso de construcción identitario de los conchillenses<sup>60</sup>, es la que, en buena medida, explica las expectativas, casi unánimemente positivas, en relación a la instalación de otra gran empresa en la localidad, a la que a priori se reviste, conciente o inconcientemente, de los mismos atributos de responsabilidad social que habría tenido la empresa inglesa.*

---

60. Esa relación también nos ayuda a explicarnos el olvido de otras experiencias, seguramente no tan diferentes a lo vivido en Conchillas, como la mencionada explotación de arena en Punta Pereira.



# El rol de la Antropología Social en el estudio de Impacto Arqueológico y Cultural (Parte II)

*Marina Pintos*  
*Victoria Lembo*

## RESUMEN

Con motivo de la construcción de la Fábrica de Celulosa y Energía Eléctrica e Instalaciones Portuarias en Punta Pereira, departamento de Colonia, Uruguay, y de sus potenciales impactos socioculturales en el patrimonio y las poblaciones asentadas en su área de influencia, un grupo de antropología social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, integró el equipo que trabajó desde el mes de noviembre de 2007 en el *Estudio de Impacto Arqueológico y Cultural* en la zona a ser afectada por el emprendimiento<sup>1</sup>. Se destaca que la conformación multidisciplinaria y multifuncional del equipo, el número significativo de integrantes, la convivencia intensiva en el terreno, así como la existencia de plazos y metas precisas, componen una experiencia inédita en el ámbito profesional local. Los cometidos específicos del equipo de antropología social<sup>2</sup> comprendieron la caracterización del área de influencia directa del emprendimiento y sus poblaciones, así como la evaluación del impacto sociocultural del mismo sobre los habitantes y sus actividades. En articulación con equipos de arqueología e his-

163

---

1. El Estudio fue realizado en el marco del convenio entre la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR) y la empresa DARECOR S.A. Estuvo bajo la responsabilidad del Dr. Antonio Lezama, del Departamento de Arqueología, contando – para el área de antropología social - con la coordinación general de la Dra. Sonnia Romero (Departamento de Antropología Social, FHCE, UDELAR).

2. El equipo de trabajo estuvo compuesto por cuatro licenciados y ocho estudiantes de ciencias antropológicas: Lic. Victoria Lembo y Lic. Marina Pintos (coordinación de campo); Lic. Diego Hernández y Lic. Celia Arbón (Actividades de Extensión); y los bachilleres Victoria Evia, Lucía Arimón, Martín Biramontes, Raquel Georgiadis, Analía Pérez, Carla Peña, Emilia Abin y Cecilia Pascual.

164

toria, se contribuyó a la identificación, registro y/o rescate del acervo cultural arqueológico e histórico en el área, a través del contacto con las poblaciones locales, abordando la construcción de la memoria y acompañando el trabajo de la arqueología con una reconstrucción de tipo etnológica.

Este artículo aborda aspectos del trabajo de la antropología social en el Estudio de referencia, presentando consideraciones que orientaron su abordaje y una breve aproximación a resultados obtenidos<sup>3</sup>.

**Palabras clave:** Antropología Social, Estudio de Impacto, Patrimonio, Identidad, Memoria.

## Introducción

Los estudios de impacto sociocultural tienen como objetivo principal la identificación de las consecuencias que una o varias acciones asociadas a la construcción de grandes obras, pueden tener sobre la vida de los individuos, grupos humanos, organizaciones y sistemas sociales, así como sobre lo que constituye el patrimonio cultural de las poblaciones asentadas dentro del área de influencia de dichas obras. La particularidad de este tipo de estudios es que permiten prever tempranamente efectos adversos, y de esta forma recomendar medidas de mitigación y prevención, así como también efectos positivos que permitan el diseño de acciones específicas para potenciarlos.

En particular, el impacto arqueológico y cultural abarca un caso notable dentro del desafío que enfrenta todo desarrollo local, con especial atención a la *conservación* de la memoria social y, en general, con la *salvaguardia* (UNESCO 2003) del patrimonio cultural tangible e intangible, a saber, los bienes materiales pero también los usos, costumbres, tradiciones, representaciones, expresiones, conocimientos y relatos asociados a la identidad y a la memoria de las comunidades.

El área seleccionada para el emplazamiento del emprendimiento industrial comprende 503 hectáreas en tierra ubicadas en Punta Pereira, Departamento de Colonia, sobre la costa del Río de la Plata. Los centros poblados más próximos a esta área son las localidades de Conchillas y Poblado Puerto Inglés (Balneario del Oeste), ubicados al S.O. del Departamento, a aproximadamente 8 kilómetros del emprendimiento<sup>4</sup>.

El equipo de Antropología Social se concentró en las localidades de Puerto Inglés y Conchillas –incluyendo los centros poblados de Conchillas propiamente dicha y Pueblo Gil–, que a la fecha contaban con aproximadamente 814 habitantes: 457 en Pueblo Conchillas, 299 en Pueblo Gil y 58 en Poblado Puerto Inglés (INE, Censo 2004; Fase I)<sup>5</sup>.

La actividad se estructuró a través de diferentes focos de atención. Por una parte, consistió en la indagación sobre la memoria y tradición oral en relación a la percepción local sobre la *ocupación prehistórica e histórica-industrial* del predio donde se instalará la planta. En articulación con los equipos de arqueología, se relevó información sobre coleccionistas y testimonios orales acerca de la ubicación de supuestos sitios prehistó-

---

3. La versión completa del informe final del estudio puede consultarse en la biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la “Casa de la Cultura” de la localidad de Conchillas.

4. Ambas localidades se incluyen en la Sección Censal N° 7 del Instituto Nacional de Estadística, que cuenta con una población estimada de 2475 habitantes, incluyendo 1484 pobladores de zonas urbanas y 991 en el área rural (INE, Censo Fase I, 2004).

5. Datos de obtenidos del INE (Fase I; 2004) y de la *Casa de la Cultura* de la localidad de Conchillas.

ricos e históricos<sup>6</sup>, abordándose los relatos en relación al uso en épocas más recientes del predio y de la localidad en general. Junto con equipos de arqueología, también se realizaron actividades de reconocimiento directo, que consistieron en la prospección visual de algunas superficies del área de estudio, con el objetivo de identificar y ubicar posibles sitios arqueológicos en compañía de los entrevistados<sup>7</sup>.

Paralelamente, la tarea consistió en caracterizar a las poblaciones del área de influencia directa del emprendimiento, identificar lugares sociales asociados a la identidad, la memoria y el patrimonio cultural local, e identificar impactos positivos y negativos en estas poblaciones así como mecanismos de mitigación. Se trabajó para establecer vínculos con la comunidad y agentes locales, principalmente, a través de la realización de actividades de extensión en la localidad, convocando a charlas y discusión en grupos focales.

La encuesta etnográfica se concentró en el mes de diciembre de 2007. Durante el desarrollo del trabajo de campo, se llevaron a cabo ochenta y cinco entrevistas a pobladores, paralelamente a la aplicación de una metodología de observación participante, grupos focales, actividades de extensión y registro de las actividades.

## Características y antecedentes históricos

El área de influencia de Conchillas abarca un territorio amplio, que se extiende hasta la Calera de las Huérfanas y parte del Miguelete y la Barra de San Juan. El área pertenece a la micro región oeste del departamento de Colonia, que incluye a las localidades de Conchillas, Puerto Inglés, Nueva Palmira y Carmelo, encontrándose bajo la influencia de esta última. Se trata de una región que asiste en los últimos años a inversiones con destino turístico, concebida como poseedora de una variada oferta histórico-cultural, incluyendo la presencia de bodegas y viñedos, y con gran potencial para los deportes náuticos (MINTURD; 2007 B: 16-17).

La población del área delimitada para este estudio aparece mayormente distribuida en tres centros poblados: Pueblo Conchillas, Pueblo Gil y Puerto Inglés o Balneario del Oeste<sup>8</sup>, que se encuentran rodeados por establecimientos rurales. La zona, de explotación agrícola-ganadera, se caracteriza por la presencia de productores familiares, empresarios agrícolas y asalariados rurales y zafrales, dedicados a la agricultura y ganadería, principalmente lechera, además de pequeñas granjas, cultivos cerealeros, y establecimientos de apicultura y viticultura. Existen además, en el área, algunos pocos pescadores artesanales.

El centro poblado de Conchillas es el de mayor jerarquía político-administrativa en el área delimitada. La mayor parte de su población está distribuida en aproximadamente 20 manzanas, compuestas en su mayoría por viviendas de paredes gruesas de piedra revestidas en barro o cal, con techos de zinc a dos aguas, construidas en la época fundacional de la empresa Walker y Cía., dedicada a la explotación de piedra y arena.

La preservación de estas viviendas, y del aspecto del pueblo como ex-factoría británica de fines del siglo XIX, llevó a que Conchillas fuera declarada *Monumen-*

---

6. Se recurrió al método de entrevistas para conseguir información sobre colecciones locales o referencias de hallazgos de material arqueológico. Las entrevistas fueron realizadas por el equipo de antropología social en el poblado de Conchillas propiamente dicha, Pueblo Gil y Puerto Inglés.

7. Esta actividad de identificación *in situ* se realizó con la participación de informantes, acompañados por equipos de arqueología y antropología social.

8. A 10 kilómetros de Puerto Inglés se encuentra Radial Hernández, sobre la ruta 21, con una población estimada de 288 habitantes (INE, Censo Fase I; 2004).



to *Histórico Nacional*. El poblado Puerto Inglés –el más cercano al actual emprendimiento– se sitúa sobre la costa del Río de la Plata, próximo a la desembocadura del Arroyo San Francisco, a 7 km. de Conchillas. El período estival en que se realizó el trabajo de campo, se caracteriza por cierta afluencia de visitantes estacionales, ya que la zona tiene atributos balnearios, interés para la pesca y los deportes náuticos, y se ha configurado

un área residencias secundarias, ocupadas durante la semana de turismo o en verano. Hacia diciembre de 2007 se observaba una notable *reducción de su población*<sup>9</sup>; un número bajo de habitantes permanentes (aproximadamente 58 habitantes) y de habitantes por hogar (1,9 habitantes por hogar, según el INE, en 2004), así como un fuerte incremento de las viviendas desocupadas (el 65 % de las viviendas, desocupadas, según el INE; 2004).

Los orígenes de ambos centros poblados se asocian a la industria extractiva de arena y piedra en el área, principalmente, a partir de la demanda de materiales desde Buenos Aires para la construcción y ampliación de su puerto. El proceso se inicia en 1887, a partir de la presencia en la localidad de la firma C. H. Walker & Co. Ltd., que implanta el modelo industrial inglés a través del denominado *Company Town*, cuyo planeamiento urbano y arquitectónico se orienta a satisfacer la necesidad de establecer una vida comunitaria cerca del lugar de trabajo con el fin de hacer más eficientes las labores de la industria. En la mayoría de los casos, se trata de poblados en los que, cuando la compañía propietaria clausura sus actividades, los efectos económicos suelen ser devastadores.

Tanto en Conchillas como en Puerto Inglés se reflejan además las marcas del poblamiento original por parte de inmigrantes europeos, que llegaban a la localidad para desarrollar diferentes oficios en la explotación y manufactura de la piedra. A pesar de las distancias y antagonismos sociales, durante la presencia de la Compañía Walker, el marcado volumen de la producción trajo prosperidad para empleados, obreros y pobladores, con mayor empuje durante la etapa de Don David Evans (entre 1910-1920), un galés que llegara a la zona como el único sobreviviente de un naufragio en sus costas y que, a través de la implementación de una intensa actividad comercial, marcó la primera etapa de expansión en ambos centros poblados.

En la década de 1950 cesa la actividad de la empresa Walker. La empresa vende casi todos sus bienes y tierras a la firma Capandeguy & Urrutia, que hace la división de los padrones en centros poblados. La localidad pasa a ser concebida como foco de emigración más que de inmigración, hasta que la empresa Roselli S.A. compra los arenales e inicia en 1957 sus primeros embarques de arena hacia Buenos Aires. La industria extractiva vuelve ser concebida como generadora de fuentes de trabajo en la

9. En 1975 contaba con 171 habitantes; en 1996 con 80 y en 2004 con 58 habitantes permanentes (INE; 2004).

localidad hasta 1981, cuando cesan las exportaciones, reiniciándose a partir de 1987 para detenerse finalmente en el año 2002.

La etapa posterior al cierre de la empresa Roselli, se concibe como una etapa de paralización de la localidad y deterioro de las condiciones de vida de ambos centros poblados, asociada a la emigración de los jóvenes, la escasez de fuentes laborales y la imagen de una localidad envejecida y semivacía. Los pobladores más longevos realizan como ejercicio de memoria una lectura redentora, nostálgica y a veces trágica de la localidad:

*Acá en la época de oro de Conchillas, del puerto, según dice la historia había más de dos mil personas trabajando (...) Es cuando funcionaba todo... se embarcaba el cereal, que se traía todo de Buenos Aires... que la arena, que las piedras, había mucha gente... ahora no hay nadie, somos cuatrocientos, no sé si llegamos a cuatrocientos... (M 78 años)*

*En Conchillas se ha perdido todo esto ahora. El tema es que esto antes vivía un gran auge. Se fundó con la piedra y la arena, que se exportó todo a Buenos Aires... En esos años había mucha gente, hasta dos mil quinientos obreros... la mayoría eran extranjeros, así queda todo eso, italianos, búlgaros, españoles (...). Pero seguro, la gente vieja (...) no existe más. Quedan pobladores viejos, muy pocos (...) Después no queda más nada, después la zona vive del campo, se va achicando, va quedando todo vacío esto (...) (M)*

La experiencia de la ocupación y explotación del área por parte de los ingleses, con la variedad de hitos y expresiones históricas a que dio lugar (los oficios, la inmigración, el movimiento comercial, la densa sociabilidad del pueblo y la particular intensidad tanto de solidaridades como de antagonismos sociales), constituyen ejes de recurrencia en la producción de identidad local. Hacia el año 2007, además, ambas localidades son concebidas como poseedoras de un gran potencial turístico escasamente explotado, con atractivos asociados a los atributos de la pequeña escala y la tranquilidad, proyección que podemos interpretar como parte de la “energía cultural” a la que hace referencia Sonia Romero (2000) para el departamento de Colonia. La zona de Puerto Inglés es valorada por sus cualidades para los deportes náuticos, para lo cual requiere ampliar y mejorar la infraestructura existente, mientras que en Conchillas existe desde hace varios años un fuerte interés en promover una oferta histórico-cultural, explotando su condición de enclave inglés y de localidad cautelada patrimonialmente, generando expectativas en lo que se refiere a la creación de nuevas fuentes de ingreso en ambos poblados.

167

## Imagen e identidad

*Bueno, Conchillas es chiquito, qué te puedo decir, somos una familia con una casa grande (...) Como todo pueblito, se vive tranquilo, que no tenés que estar cerrando la puerta... (M 78 años)*

*(...) y ahora está esperando todo el mundo que se empiece a hacer algo, como está todo muy quieto todavía (...) está esperando la gente... más que nada por el trabajo. (F 23 años)*

En este punto, la tarea del equipo de antropología social supuso el abordaje de la localidad en cuanto a sus procesos identitarios. Los ejes temáticos de esta aproximación estuvieron motivados por interrogantes planteados *a priori*, estableciéndose una pauta de entrevistas semi-estructuradas a través de las cuales se indagó en la caracterización

subjetiva de la localidad, en las representaciones sobre los cambios en clave temporal, y en las valoraciones atribuidas a los bienes y lugares tangibles e intangibles potencialmente asociados al patrimonio cultural.

Los discursos se estructuran entre los habitantes desde su condición de ser testigos de una situación que enfrenta la tradición y la tranquilidad a los cambios, planteándose la cuestión de la forma en que éstos afectarán sus vidas, de la capacidad para gestionar recursos simbólicos propios e inclusive para ofrecer resistencias específicas.

La situación promueve además la construcción de una imagen del pueblo exterior a él, que se activa al aumentar los motivos que la nutren. Al hacerse pública la noticia de la instalación de la fábrica (año 2007), el poblado se vio invadido por una intensa y continua producción mediática, centrada al principio en los conflictos generados entre grupos ambientalistas y representantes de la empresa o del Estado; el énfasis se ponía en lograr opiniones a favor o en contra de la instalación y sobre el impacto que generaría un “gigante industrial” en las cercanías de un poblado declarado Patrimonio Histórico Nacional, con menos de 500 habitantes. Todo esto, además, en el marco del conocimiento general sobre el conflicto ya generado a nivel binacional, entre Uruguay y Argentina, en relación a la instalación de la Planta de Botnia en Fray Bentos<sup>10</sup>.

Si bien, en diciembre de 2007, recogemos la interpretación de la situación que se vive en Conchillas como la revalorización de su imagen después del olvido al cual había estado sometida desde el cese de la última explotación arenera (2002), cabe señalar que ya se habían reunido esfuerzos por recuperar *desde el interior* las condiciones de vida de la localidad. Desde la conmemoración del Centenario de Conchillas, en 1987, se ve intensificada la vocación por la recuperación de la memoria y la producción de identidad, en un proceso que contribuye a arraigar en el imaginario local el consenso sobre el valor del patrimonio histórico y cultural del pueblo<sup>11</sup>.

El recurso al pasado, en algunos casos, aparece marcado por una sobreproducción de la memoria. Ésta se refleja en la intensificación de lo que identificamos como “esfuerzos carismáticos” (Romero; 1995: 113), a saber, la propagación de documentos, colecciones, biografías y publicaciones que transmiten el carácter excepcional de la localidad como enclave inglés y se constituyen como constructores de sensibilidades, así como la proliferación de voceros vocacionales, que ofrecen relatos a los visitantes y que, aunque con fines netamente turísticos, contribuyen a delimitar colateralmente un perfil identitario.

Muy pocos pobladores escapan a un tratamiento mítico de la historia de Conchillas. La instalación de la fábrica y, en particular, la expectativa de generación de fuentes laborales, ofrece a la población más longeva puntos de referencia para renovar viejos temas y conjugar signos presentes con experiencias pasadas:

*Esta explosión que se va a producir... algo parecido a lo que pasaba a principio de siglo ahí en Punta Pereira, donde trabajaban dos mil personas. (...) Porque acá estamos como olvidados...*

---

10. Empresa Botnia: planta de producción de celulosa y terminal portuaria, en zona franca privada (inversión extranjera), situada en la proximidad de la ciudad de Fray Bentos, departamento de Río Negro, Uruguay.

11. Productos de estos procesos: la colocación de carteles indicadores de acontecimientos históricos en los sitios de sus antiguos emplazamientos; la asignación de nombres a las calles aún innominadas de Conchillas; la incorporación de programas de rescate de la memoria local en los centros educativos o la promoción de cursos de capacitación de recursos humanos para la explotación turística.

## Memoria y ejes de recurrencia

Otro de los tópicos abordados por la antropología social concierne al rescate y documentación de la memoria oral y la subjetividad en relación a actividades especializadas, oficios y prácticas, asociados a estructuras o testimonios materiales en vías de desaparición, así como también al tratamiento de la memoria en general, en tanto integrante del acervo cultural de las localidades.

Desde la perspectiva etnográfica, una clave fundamental para despejar las interrogantes que nos planteamos comienza por la observación de los ejes de recurrencia. Con esta finalidad en particular fueron entrevistadas veinticinco personas residentes en Conchillas, Pueblo Gil y Puerto Inglés. Se recogieron testimonios a través de entrevistas en profundidad, dirigidas principalmente a los pobladores de edad más avanzada y a quienes trabajaron en las canteras durante los períodos de explotación mencionados.

## Los orígenes

Aunque la historia del territorio remite a épocas anteriores<sup>12</sup>, la fecha de fundación de Conchillas se atribuye al momento en el que el primer inglés, representante de Walker & Co. llega a la zona donde posteriormente la empresa se instalaría. A partir de allí, el desarrollo de las actividades extractivas implicó un proceso que fue paralelo al de la intervención del espacio, incluyendo la construcción de obras industriales, edificios de equipamientos, viviendas e infraestructuras portuarias, en función de la posición de los recursos y la optimización del embarque del producto hacia Buenos Aires.

A pesar de la distancia formal entre los gestores de la empresa y el resto de la población, los años posteriores al origen del enclave son concebidos por la población como una época de auge, marcada por la exportación de grandes cantidades de piedra y arena hacia Buenos Aires así como por la intensa socialización y dinámica comercial que impulsara Evans & Cia. iniciadas a través de la comercialización de los productos de la zona, las importaciones de productos de Inglaterra para consumo local y la exportación hacia Montevideo y el exterior por vía fluvial de ganado, cereales y otros productos. También conforman referencias históricas: la moneda de circulación local que acuñara la Casa Evans, el molino, la Usina Eléctrica, la Aduana, los guinches, los polvorines, así como lo peligroso de la pólvora que llegaba para ser usada en el trabajo en las canteras; el intenso tránsito de mercaderías; los clubes y competencias de fútbol, las celebraciones; el edificio de la escuela y a la vez Templo Evangélico, construido en el marco del programa educacional que implantara la empresa.

La presencia productiva inglesa, a su vez, es la que promueve y gestiona la llegada de inmigrantes para el trabajo en las canteras. Los relatos describen un lugar donde el trabajo duro, pero abundante, pautaba la actividad del pueblo:

*Sonaba el pito y comenzaba el escándalo. Ya caía el primer vagón dentro del molino porque la piedra había quedado desde ayer para arrancar de mañana temprano. Sonaba el pito y arrancaba el molino, grrrrr... y arrancaba la cantera. Ya la piedra estaba en el suelo, ya que era sacada al final de la jornada.*

---

12. "(...) En la Historia Patria, es recordada (Conchillas) porque en ella desembarcó Liniers en 1806 cuando luego de vencer a los ingleses y reconquistar Buenos Aires, viene a enfrentarlos en nuestro territorio. Una paradoja, ya que más adelante una compañía inglesa sería la que construye el pueblo e inicia el proceso de desarrollo de la zona". (Comisión del Centenario; 1987)

## El trabajo

*Los ingleses... eran rigurosos... tenían normas de vida, por ejemplo a las 7:30 tocaba un pito o una campana que era a la hora que entraban a trabajar; a las 11:30 salían. Ellos trabajaban de siete y media a once y media y de una a cinco (...)*

La descripción del trabajo en las canteras aparece asociada a la labor de los inmigrantes, la mayoría de origen italiano, pero también españoles, alemanes, franceses, rusos, austríacos, polacos, griegos, búlgaros, yugoslavos, además de criollos, dirigidos por mayordomos y capataces. De la mano de los inmigrantes se exalta la diversidad cultural y el contraste que se manifiesta principalmente en los espacios de socialización. La distribución o especialización en las tareas y la alusión a una mano de obra más o menos calificada se atribuyen, en algunos casos, a las características propias que traen de sus lugares de origen y la particularidad de sus conductas y hábitos, demarcando perfiles asociados a referentes étnico-culturales. Se destaca con vitalidad el contraste, principalmente, con los búlgaros:

*Acá la gente vino desesperada por trabajar; comer y dónde dormir (...) y vino gente de toda clase, de toda edad, y gente de todo conocimiento a nivel intelectual (...) y hubo personas que eran muy toscos (...). Bueno, esa gente iba a trabajar al montón, al obraje, a trabajar con la piedra..*

*(...) los búlgaros, me acuerdo, compraban aquellos panes redondos que hacía la panadería, le sacaban toda la miga, los llenaban de ajises, de cebollas, de todo lo que encontraban fuerte... y después le echaban vino, y empezaban a bailar, a bailar y a comer ese pan. Después, seguro, con ese vino se emborrachaban y terminaban a los palos, tenía que venir la policía, (...) ¡cómo comía picante esa gente! nosotros los mirábamos desde la calle porque les teníamos miedo. (Grupos focales)*

170

A pesar de que la Compañía explotó diversas canteras, la mayoría de la población recuerda el trabajo realizado principalmente en tres, con centros de actividad interconectados a través de un complejo sistema de vías férreas. Los pobladores recuerdan una época de auge en la que llegaron a trabajar 2500 operarios en la extracción de piedra y arena, entre el trabajo en los vagones, las locomotoras y la molienda.

Con respecto a las especializaciones y los oficios, recogemos testimonios sobre las actividades de barrenistas, picapedreros, patarristas, foguines, marronistas, desgalladores, paleros, aguateros, que trabajaban en canteras y areneras, así como guincheros, herreros, maquinistas, enganchadores, engrasadores y fogoneros, carpinteros, torneros, entre otros, además de peones y aprendices. Los relatos aparecen asociados a la descripción de las áreas de explotación, al *know how* de los procesos productivos y a las dificultades características de cada especialización:

*Bueno, y los accidentes acá habían de todo tipo. Donde más se perdían las vidas era en las vías, los enganchadores... el enganchador tenía la tarea de enganchar los vagones, eran dos tipos de vagones, sobre la marcha, rodando, enganchaban de abajo. (...) Ellos tampoco tenían un calzado adecuado, entonces resbalaban y las máquinas les pasaban por arriba, o los vagones los aprisionaban. (JN)*

*Accidentes en las canteras por caídas, a veces derrumbes, eso sí... a veces cobraba alguna vida. (...) Ahí yo me acuerdo de un búlgaro que murió, me parece, en la (Cartera) Número Cinco, y lo velaron ahí, y cuando lo llevaban al cementerio pusieron el cajón contra el mojinete de allá, sin la tapa, y todos los paisanos ahí viendo. Y le tomaron una foto para mandarla a Europa. Eso me acuerdo bien, yo era un chiquilín. Eso lo hacía la empresa para que no reclamara, la familia, la pensión. (LR)*

## Las relaciones con los ingleses

Si bien hay distintas versiones sobre el trato que se estableció entre los dueños ingleses y el resto de la población, sus relaciones estuvieron marcadas por distintas clases de distancia económica, social y cultural. La relación entre los ingleses y los trabajadores estaba mediada por los capataces y mayordomos, que se encargaban de hacer cumplir estrictamente las normas que imponían los ingleses, tanto en los aspectos laborales como en los asociados a la seguridad y la vivienda:

*Ellos (los ingleses) eran los dueños vamos a decir, después tenían sus gerentes, sus capataces, ... ellos por supuesto que no trabajaban. Son los que armaron todo... pero después vinieron los inmigrantes. (...) búlgaros, españoles, italianos, qué se yo, de todos lados. (IF)*

*(...) acá mayormente, no sé como catalogarlo ... más bien los que rodeaban a los ingleses eran más malos que los ingleses (...) y, seguro, viste que eran los capataces, los mayordomos. (CF)*

Como ocurre en procesos productivos o de factorías similares en nuestro país (Campodónico, 2000), la inmigración inglesa no fue una migración de tipo masivo ni constituyó un contingente que se asimilara fácilmente, como otros, al resto de la población. En general, los ingleses no se integraron abiertamente a la incipiente cultura local, ni habían venido para quedarse. Aunque se recogen testimonios de espacios y tiempos de encuentro entre los ingleses y el resto de la población –por ejemplo, en celebraciones locales, a su vez, en gran medida impulsadas por la empresa–, y si bien se recuerda la adopción de ciertas costumbres inglesas –como el té de las cinco–, los relatos muestran que los ingleses conservaron entre ellos el uso de la lengua y otros hábitos culturales, a la vez que construyeron espacios para su uso exclusivo: “igual que el cementerio... en un lado enterraban a los ingleses, en el otro a los demás”. Se recuerda, no obstante, ocasiones de suscripción de los pobladores a algunos de estos espacios, en oportunidad de determinados acontecimientos, o de acuerdo con los itinerarios que se establecían en la vida del pueblo. Es el caso del Hotel Conchillas, construido con la finalidad de alojar al personal jerárquico que llegaba de Inglaterra y posteriormente usado para alojar a turistas en general. El hotel se constituye hoy como uno de los sitios emblemáticos de la localidad, presente en la memoria colectiva en ocasión de la participación de la población en la celebración de las navidades y otros eventos.

A diferencia de otros procesos en territorio nacional que originaron la formación de sindicatos<sup>13</sup>, en Conchillas no se desprenden referencias de haberse producido conflictos entre la empresa y los trabajadores –como señala Tisnés (1998)– tal vez como consecuencia de una relación pautada por la dependencia paternalista, la disciplina estricta y la distancia formal entre ambos. Algunos testimonios dan cuenta, no obstante, de situaciones en que los trabajadores buscaban burlar el orden de “los ingleses” y aprovechar ocasiones en las que se reducían las medidas de control:

*Estaba el Bremen, un barquito que traía todas las cosas de almacén, toda la traían esos barcos de Montevideo (...) para la Casa Evans... y había uno que venía completo de combustible, ése lo desembarcaba mi padre con el guinche, allá en el muelle, cargaba con los truques, se llevaba hasta allá hasta el almacén, (...) y ahí aprovechaban para afanar bastante ... antes no había custodia, no había nada, y se llevaban todo, todo, y de comer, de todo, fideos, harina, yerba... (LR)*

13. Ver caso Frigorífico Anglo en Fray Bentos, en Campodónico, 2000.

La proximidad con “los ingleses” a su vez, definía la posición social de los pobladores, produciendo espacios de inclusión y exclusión a partir de una estructura jerarquizada:

*Vamos a decir que los ingleses eran dueños de todo, ellos venían a fin de año y te pintaban la casa de amarillo y el techo rojo, no te preguntaban. En mi casa nunca nos dejaron poner cielorraso porque, según el capataz, éramos pobres, y los pobres no tenían cielorraso. Mi padre era herrero en la cantera, arreglaba los barrenos, mi hermano rompía piedras, yo siempre trabajé en las casas haciendo limpiezas (P)*

Los valores manejados por los sectores dirigentes, los mejor posicionados, propugnaban el ascenso social, conformando distinciones entre técnicos, hombres de oficio y aquellos que no poseían capacitación y que se dedicarían a los trabajos más toscos con la piedra. También se recogen testimonios sobre los que se consideran *los vecinos*: “gente de campaña, chacareros, gente que tenía quintas, tenía ganado, pero que no pertenecía a la nómina de los ingleses”.

## El pueblo

El proceso de intervención del territorio por parte de la empresa británica incluye estrategias de organización, dominación, inclusión y exclusión, creando un espacio no homogéneo, que implica para cada uno de los habitantes un conjunto de posibilidades y prescripciones cuyo contenido es, a la vez, espacial, temporal y social. La dependencia del pueblo vinculado a la Compañía, tanto en el ordenamiento territorial como en los aspectos vinculados a la convivencia, a la educación y a la salud, así como la asimilación de una noción estricta de propiedad empresarial, le imprimen a la memoria de los conchillenses gran parte de los rasgos que se recogen como distintivos del pueblo:

*(...) acá hasta 1950 las órdenes y todo las impartían los ingleses si bien estaba la policía, el juzgado..., las órdenes las daba la empresa. Por eso cuando se vende el pueblo se vende con la gente incluida, te habrán dicho los abuelos que se enteraban... dijera Pierina, la señora del Hogar, que salieron a la calle para ver por qué los habían vendido.*

La relación entre la empresa y el ritmo de trabajo así como las distancias entre sus gestores y el resto de la población, estructurará fuertemente la memoria de la vida cotidiana de los pobladores, desde los aspectos económicos hasta la vida social y cultural, extendiéndose el control de los ingleses a las normas de conducta que los habitantes debían respetar:

*Los ingleses tienen varias iniciativas, como la creación de almacén de ramos generales, el hotel, como la instalación de un templo para la religión, que era la Anglicana, y traen su pastor de Europa y a esa congregación se va sumando la gente del pueblo, que tenía, en cierto modo, la obligación de concurrir a los cultos... una obligación que, si bien nadie pasaba lista, Don Thomas y Don Carlos no faltaban al culto, hacían así y sabían quién había faltado y quién había venido. (JN)*

*... acá mismo hubo gente que los ingleses las desterraron por mala conducta (...) porque eran bandidas y escandalizaban demasiado. (...) (IF 77)*

*(...) y después está acá la iglesia, que en su tiempo tuvo mucha jerarquía... porque la iglesia, los domingos casi todo el pueblo iba, era como una tradición... se hacían picnics (...), casi que era una obligación de la empresa, ¿vivo? Porque todo eso lo fue organizando la empresa, la misma empresa le iba dando forma al pueblo (...) (M 68)*

Además de garantizar la existencia de servicios para el funcionamiento del poblado y de ordenar los aspectos relativos a la educación y la religión –en los que se regían generalmente en base a *reglas indirectas*–, los ingleses también intervenían activamente en la estructuración de aspectos relativos a la sociabilidad y el ocio:

*En este mediodía del sábado, libre, algunos lo usaban para ir a juntar leña al monte, en invierno. Los ingleses permitían juntar leña seca, la verde no, para las cocinas a leña. Y en la tarde, al principio, había mucho aburrimiento, la gente no tenía en qué entretenerse y la gente le daba al trago, del sábado de tardecita hasta el domingo entrada a la noche. Pero al otro día a trabajar, nada de dolor de oídos o de muelas (...). Poco menos que muerto tenía que estar el tipo para no ir a laburar, sino (...) lo fletaban otra vez a Europa. Bueno, se crearon entonces por iniciativa de los ingleses, en cierto modo, y por pedido del obraje, del pueblo primero, un club de bochas, el San Martín, y después el equipo de fútbol, que tenía tres cuadros (...). (JN)*

Con la clausura de la Compañía comienza otra etapa en la historia y la vida del pueblo. Los compradores transforman el enclave en una localidad, con habitantes propietarios de las viviendas e independientes en lo que concierne a la residencia, pero fuertemente desamparados en lo económico. Si bien con la empresa Roselli la industria extractiva volverá a ser concebida como re-activadora de la localidad, la etapa de clausura de la Compañía inglesa se asocia, en la narrativa, al inicio de un contexto de debilitamiento y/o pérdida de las estructuras urbanas, laborales y patrimoniales y marca el proceso de deterioro progresivo del pueblo, encontrándose aquí el punto de inflexión entre pasado y presente.

## Punta Pereira

173

El origen de Pueblo Conchillas, instituido sobre la base de su pertenencia a la “nómina de los ingleses”, reproduce una referencia común entre los actuales habitantes, dejando a su vez lugares marginales que, a pesar de su importancia objetiva en la zona, no llegan a asimilarse a la memoria colectiva.

Cuando indagamos acerca de la explotación de arena o piedra en el área, llama la atención la escasa alusión que se hace al poblado de Punta Pereira<sup>14</sup>, a pesar de haber estado instalado éste por lo menos quince años en la zona y haber empleado cerca de cien trabajadores en las actividades de extracción de arena. No obstante la proximidad y la relación que se estableció entre los tres centros poblados –Pueblo Conchillas, Puerto Inglés y Punta Pereira– y a pesar del relativo desarrollo de este último (del que da cuenta, por ejemplo, la presencia de escuela, guardia policial, establecimientos y espacios de recreación propios), Punta Pereira no ocupa un lugar significativo en la memoria de los habitantes de la zona, concibiéndose como parte integrante de un acervo de recuerdos *individuales*, principalmente entre aquellos que vivieron en el lugar, algunos de los cuales hoy forman parte de la población de Conchillas<sup>15</sup>.

---

14. El poblado de Punta Pereira se creó en el marco de la explotación arenera en la zona que va desde Punta Conchillas hasta Punta Francesa, por parte de la empresa de Félix Fressone, primero trabajando ésta como subsidiaria de Walker Cia. y posteriormente en forma independiente, como empresa arrendataria. Algunos testimonios señalan el inicio del trabajo en la arenera de Punta Pereira en el año 1923 y su fin en 1937 (Cfr. Equipo de Arqueología Industrial).

15. El grupo de antropología social realizó entrevistas a pobladores que nacieron o vivieron en el poblado de Punta Pereira, con el objetivo de generar información para el equipo de arqueología industrial. La información obtenida en las entrevistas fue articulada con aquella relacionada a los yacimientos excavados con el fin de identificar las estructuras halladas y reconstruir los procesos de explotación de arena, el ordenamiento de la actividad industrial en el territorio, los oficios de los trabajadores y la vida cotidiana en general, razón por la cual no profundizamos en una reconstrucción de la memoria particular del pueblo.

## Pasado y presente

Al abordar la memoria, el equipo de antropología social procedió de acuerdo con dos objetivos: por una parte, se trató de complementar el trabajo de la arqueología con una reconstrucción de tipo etnológica; por otra parte, se trató de abordar la forma en que los pobladores organizan sus recuerdos desde la subjetividad. En el caso de Pueblo Conchillas, también remitimos al lector al abundante material que se ha elaborado al interior de la propia comunidad y que citamos en el Informe Final del Estudio de Impacto.

Cabe aclarar, además, que las entrevistas que indagaron sobre la memoria, estuvieran en principio focalizadas en las actividades de extracción de arena implementadas en la zona de Punta Pereira, de acuerdo con el interés general, en el marco del Estudio de Impacto, de reconstruir procesos de ocupación humana en el área en la que se instalará la planta de ENCE. En este marco, y a partir de la articulación interdisciplinaria, la información obtenida a través de las entrevistas en torno al tema de la memoria, constituyó parte de los insumos que sirvieron al trabajo del Equipo de Arqueología Industrial.

Finalmente, señalemos que al abordar la memoria se plantea la cuestión de la recuperación del pasado y su utilización subsiguiente. La memoria constituye, desde la perspectiva etnográfica, un proceso continuo en el que distintos patrones de acción promueven sentidos de pertenencia y, por ello la tentativa de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, se concibe como fundamental para el desarrollo de una localidad, al permitirle un acceso más digno al presente.

## Impacto socio-cultural y propuestas de mitigación

174

En este punto se trabajó particularmente sobre las representaciones locales, con atención a la evaluación del potencial impacto sociocultural de la instalación de la Fábrica, sobre la población y sus actividades. La obtención de información se realizó a través de la realización de entrevistas y la implementación de grupos focales (grupos de discusión). El trabajo también consistió en recomendar medidas de mitigación e identificar efectos positivos que permitan el diseño de acciones específicas para potenciarlos. Se indagó en las valoraciones y sensibilidades de la población respecto al emprendimiento, en la identificación de los receptores del impacto y en la forma en cómo éstos pueden verse afectados. En particular, se investigó sobre las expectativas y temores en torno a la instalación de la fábrica, con atención a las etapas de construcción y operación, incluyendo la percepción de impactos asociados a la creación o el desplazamiento de mano de obra, las consecuencias en el medio ambiente y el turismo, la potencial movilización de economías locales, el alojamiento en la localidad de trabajadores foráneos, las representaciones en torno a la empresa y la posición de la población para hacer frente a los cambios.

Considerando un radio de influencia medio del emprendimiento, desde el punto de vista sociocultural, se identificaron en la región localidades y/o grupos humanos potencialmente más afectados, constituyendo éstos los habitantes de los poblados de Conchillas y Pueblo Gil, Puerto Conchillas y Radial Hernández, así como poblaciones rurales, ubicadas en las proximidades relativas a la zona de operaciones. Se identifican además otras localidades potencialmente afectadas, como Cerros de San Juan y Campana, así como poblaciones bajo la influencia de las ciudades Carmelo, Nueva Palmira, Tarariras y Ombúes de Lavalle.

Se seleccionaron entrevistados entre los centros poblados de Conchillas, Pueblo Gil y Puerto Inglés, contemplando equilibrios de género y grupos etarios, además de entrevistas a referentes de instituciones locales públicas y privadas.

Recogimos afectaciones con valor diferencial por grupos sociales, de acuerdo con la sensibilidad de los receptores, su ubicación, sus fuentes de ingresos y sus actividades. En general, durante el trabajo de campo, se recogió una actitud favorable a la instalación de la fábrica entre los habitantes de los tres centros poblados, estrechamente vinculada a las expectativas respecto a la creación de fuentes laborales directas o indirectas para la población local. Los temores y expectativas de la población varían según la principal fuente de recursos de los entrevistados, y según las valoraciones que se adjudican a tales recursos, de lo que resulta una sensibilidad dividida, principalmente, entre los productores rurales y el resto de la población, ya sean aquellos residentes en los centros poblados mencionados o en zonas aledañas. Se recogen también algunas sensibilidades diferentes por grupos de edad, pero que no resultan significativas para la valoración positiva o negativa de los impactos.

En lo que respecta a la identificación de las expectativas sobre impactos socio-culturales *positivos* referentes tanto a la etapa de construcción como de operación, se destacan aquellos relativos a la ocupación de mano de obra y generación de empleo directo e indirecto; a los impactos indirectos vinculados al aumento de servicios en la localidad y, en general, a la interacción de la empresa con la comunidad, sobre la base de las expectativas asociadas a la responsabilidad social empresarial que trae aparejada el emprendimiento.

Con respecto a lo que la población percibe como potenciales impactos *negativos*, se destacan aquellos vinculados al desnivel demográfico, a cambios en su forma de vida, sus sistemas de trabajo, de ocio y relaciones interpersonales, desajustes inmobiliarios, falta de capacidad locativa, posibles afectaciones negativas en el turismo, así como en el uso y manejo del espacio y los recursos ambientales. Los temores por los impactos negativos se presentan asociados, principalmente a las siguientes actividades:

- ocupación del territorio y dinámica demográfica (llegada de contingentes de personas y problemas locativos);
- transporte de insumos y materia prima;
- desorden por la falta de planificación estratégica en relación a nuevas infraestructuras de servicios;
- preservación del *capital físico*, que incluye bienes comunes (territorios, infraestructura social y productiva, lugares de esparcimiento, turismo y/o asociados al patrimonio histórico) y bienes privados (familiares y personales) de la población asentada en la zona de influencia más directa del emprendimiento;
- preservación del *capital humano* (i.e. condiciones de la población en relación a los activos sociales que posee) principalmente en lo que concierne a la preocupación por su condición de localidad pequeña y su fragilidad ante impactos por la presencia de trabajadores foráneos;
- efectos en el uso y aprovechamiento de los recursos naturales.

A partir del análisis de los datos que se recogen en las entrevistas se recomendaron medidas de mitigación.

## **Sobre la ocupación de mano de obra y la presencia de trabajadores foráneos**

Como ya se señaló, la tranquilidad, la seguridad y el carácter de las relaciones interpersonales se conciben como valores fundamentales, que la comunidad aspira fuertemente a conservar, por lo que deben considerarse aspectos esenciales en la elaboración de

medidas de mitigación de impacto. En lo que concierne a la presencia de trabajadores foráneos en la etapa de construcción, se recomienda:

- tener en cuenta la preferencia local de que se reclute mano de obra proveniente de la localidad y/o localidades cercanas;
- realizar la previsión y planificación de los aspectos vinculados al alojamiento o modalidad de residencia de la población obrera;
- implementar acciones de sensibilización y adecuación para la interrelación entre personal empleado y la población local;
- atender especialmente a los antecedentes de conducta de los trabajadores contratados;
- trabajar activamente con los empleados para favorecer instancias de integración con la comunidad.

### **Sobre el transporte de materia prima o insumos**

Con respecto al transporte de materia prima, insumos, maquinaria y/o herramientas, a nivel local, debe considerarse positivamente la maximización de la utilización de transporte fluvial, así como el fortalecimiento de las comunicaciones entre la empresa y los pobladores, principalmente, en el caso de aquellos receptores que se verán afectados por la construcción de rutas u otras acciones que irrumpen directa o indirectamente en sus propiedades.

### **Sobre relaciones con la comunidad y la responsabilidad social**

176

En el área de influencia del emprendimiento debe considerarse la implementación de estrategias que apunten a la información, comunicación y capacitación de la población local, y que favorezcan el desarrollo sostenible, a saber, “la satisfacción de las necesidades del presente, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer las suyas propias. Esto involucra dimensiones de sustentabilidad económica, ecológica y social, procurando generar rentabilidad, eficiencia y equidad intra e intergeneracional atentas a la diversidad biológica, a las culturas y los valores de las comunidades” (Bayardo 2007: 75).

Los impactos positivos deben ser acompañados por acciones que mantengan ese signo, por lo que se entiende oportuno mantener una buena comunicación de la empresa con la comunidad y garantizar el buen relacionamiento entre ambas. Se recomienda:

- informar sobre la cantidad y las características de los puestos laborales en etapas de construcción y operación, a los efectos de permitir la capacitación de la población para tales fines.
- favorecer el fácil acceso a la información sobre la empresa, evaluaciones de impacto y monitoreos, a través de páginas web y copias impresas disponibles en la oficina local.
- informar a la población local sobre los temas antes mencionados, en torno a los cuales se genera incertidumbre.
- favorecer el desarrollo de proyectos locales, en el marco de la responsabilidad social de la empresa, considerando la posterior fase de “caída” asociada al cese de la etapa de construcción y al cierre de fuentes laborales.

## Sobre el desarrollo y la cultura local

Considerando el concepto de desarrollo como un “proceso complejo, global y multidisciplinario que trasciende el simple crecimiento económico para incorporar todas las dimensiones de la vida y todas las energías de la comunidad, cuyos miembros están llamados a contribuir y a esperar compartir los beneficios” (Arfwedson en Bayardo 2007: 70), se recomienda:

- atender a los valores locales, así como a las condiciones, capacidades y expectativas de la población afectada, de acuerdo con la noción de desarrollo sostenible.
- hacer hincapié en la dimensión subjetiva de la población local, en la búsqueda de beneficios económicos y sociales para alcanzar el bienestar y la calidad de vida.
- favorecer la consolidación de las identidades culturales, atendiendo a los proyectos locales para el desarrollo (educación, turismo, industrias culturales).
- respetar el arraigo de las personas en su propio contexto social, proteger el patrimonio histórico pero también alentar y promover la cultura viviente de las comunidades.
- promover una sustentabilidad que, desde la perspectiva medioambiental, se oriente hacia el ambiente social y más concretamente, hacia el capital social –i.e. al “capital existente en las relaciones humanas y en el funcionamiento de vínculos y redes”– y al capital cultural –a los “bienes construidos y tradiciones heredadas capaces de agregar valor económico mensurable en términos monetarios y que puedan ser evaluados simultáneamente como inversión y en clave cultural” (Bayardo 2007: 78-79).
- considerar los factores de identidad y territorio, esto es, el conjunto de fuerzas sociales, culturales, institucionales, históricas, geográficas y medioambientales, en la medida en que los intercambios, en estas condiciones, se caracterizan básicamente por resultar asimétricos y que, ante el contacto, las poblaciones afectadas tienden a elaborar estrategias de acomodación (diferenciación, adaptación y asimilación) que los llevan a redefinir espacios socioculturales.
- atender a que el modelo de desarrollo apele a la participación activa de la población y se materialice efectivamente en la práctica.

177

### Bibliografía citada

- Bayardo, R.** 2007. “Cultura & Desarrollo: ¿Nuevos rumbos y más de los mismo?”, en *Teorías & Políticas da Cultura. Visões multidisciplinares*. Marchiori Nussbaumer; G. (Org.), EDUFBA (Editora da Universidade Federal de Bahia), Salvador.
- Campodónico, G.** 2000. “El Frigorífico Anglo: Memoria urbana y memoria social en Fray Bentos”; En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, S. Romero. (Ed. Comp.) Dpto. de Antropología Social, FHCE. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Comisión del Centenario**, 1987. “Conchillas, 100 años”, en Revista del Centenario, Impresora Colonial, Colonia.
- Gravano, A.** 1988. “La identidad Barrial como producción ideológica”. En: *Folklore Americano*, 46, julio-dic. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México; 133-168.
- INE.** 2004. Instituto Nacional de Estadística, Censo 2004.
- MINTURD**, 2007. Ministerio de Turismo y Deporte en base a datos de la Encuesta de Turismo Receptivo; <http://www.mintur.gub.uy>

- MINTURD**, 2007 B. Programa de Competitividad de Conglomerados y Cadenas Productivas (PACC). “Turismo en Colonia, Plan de Refuerzo de la Competitividad” (PRC), Uruguay, Julio de 2007-(Presidencia de la República Oriental del Uruguay, Oficina de Planeamiento y Presupuesto) [http://www.mintur.gub.uy/novedades/Colonia\\_PRC.pdf](http://www.mintur.gub.uy/novedades/Colonia_PRC.pdf)
- Romero Gorski, S.** 1995. “Una cartografía de la diferenciación cultural en la ciudad: el caso de la identidad cerrense”; en Gravano, A. (comp.) *Miradas Urbanas, Visiones Barriales*, Editorial Nordan- Comunidad, Montevideo.
- Romero Gorski, S.** 2000. Cuestión de identidad en la región coloniense. En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, S. Romero. (Comp.) Dpto. de Antropología Social, FHCE. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Tisnés, A.** 1998. “Relaciones entre patrimonio natural e industrial y economía”, en *Revista Ábaco*, 2ª Época, N° 19 (Ejemplar dedicado a *Arqueología Industrial. Testimonios de la memoria*), Buenos Aires. pp. 103-112.
- UNESCO**, 2003, Preámbulo de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (UNESCO, 32ª reunión, París, 17 de octubre de 2003), <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00022&art=art2#art2>> Edición del 26/10/2007.

*Vínculos académicos en Antropología:  
Proyección y convergencia en Uruguay*





# Edición 2007 del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay

Presentación y comentarios por Sergio Visacovsky en la FHCE, Montevideo, 2/10/08

*Sergio E. Visacovsky*

La gentil invitación que me hiciera la Profesora Sonia Romero Gorski para presentar en la FHCE el volumen 2007 del “Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay”, ha sido una excelente oportunidad para conocer acerca de las investigaciones antropológicas en Uruguay, de sus temas empíricos, de sus estilos de investigación, de sus preguntas, de sus localizaciones, de sus citas y, por ende, enfoques y discusiones. Siempre una publicación es algo para celebrar, porque es la cristalización de muchos esfuerzos. Publicar es una tarea dificultosa, en primer lugar para los autores que deben producir sus trabajos, y luego para quienes llevan a cabo el emprendimiento de coordinación de una publicación, que deben desde definir líneas o temas a priorizar, resolver la selección de los trabajos y ordenarlos, hasta resolver los problemas de financiamiento y difusión. Pero siempre hay que destacar la importancia de todo esto, porque sin su publicación, los esfuerzos de investigación no son muy provechosos.

El título del volumen sugiere una doble nominación: “Antropología Social y cultural”, que me resulta intrigante, que despierta mi curiosidad, dado que he sido un antropólogo nativo que ha investigado respecto a la constitución de la antropología en mi país. Digo esto, respecto a la convivencia de ambas nominaciones en una publicación (¿son acaso sinónimos? ¿Son términos con diferente significado, aunque en pie de igualdad?), algo imposible en la Argentina, por la primacía desde los años 1980 de la noción de “antropología social”, por razones que no podría tratar ahora.

Quiero empezar por la tapa, con la bella pintura del artista uruguayo Clever Lara. Me fascina como representación y presentación de una publicación de antropología uruguaya, escapando a los típicos estereotipos arcaicos o marginales con los que fre-

cuentemente es asociada la antropología, incluso por los mismos antropólogos. Cada sección también está precedida por una obra de Lara.

Impresiona la cantidad de trabajos reunidos, seguramente a causa de que se trata de un Anuario. El volumen reúne trabajos producidos por investigadores tanto formados como en formación, estudiantes, graduados, estudiantes de posgrado y posgraduados, uruguayos en su mayoría, pero también no uruguayos. Se trata, según advierto, de un espacio importante, que constituye una gran oportunidad para que los jóvenes puedan empezar a construir sus carreras a partir de sus publicaciones, pero también un espacio que ofrece posibilidades de publicación (y por ende, continuidad en sus carreras) para los investigadores formados.

Una primera cuestión que uno puede advertir es la gran diversidad temática de los trabajos reunidos. Estos están distribuidos en 5 secciones, precedidos por un editorial de Sonia Romero. Ellas son: a) “Sobre los orígenes”; b) “De categorías y relatos”; c) “Etnografías contemporáneas”; d) “Siempre la cultura, la educación”; e) “Contextos para la salud”. Para no ser tedioso, y por tratarse de muchos trabajos, voy a tratar de pensar el volumen en conjunto a partir de algunos ejes.

Haría una primera distinción de los trabajos, entre aquellos que están basados en investigaciones empíricas, de aquellos que constituyen reflexiones generales más o menos basadas en la apoyatura de literatura, que puede ser empleada o bien como vehículo para la reflexión, o bien objeto sobre la cual recae la misma. “*Illo tempore* la Edad de Oro”, de Daniel Vidart, se centra en la reflexión respecto al “tiempo mítico” llamado “aquel tiempo”, desde una perspectiva más ligada a la historia de las religiones. “El ‘gran juego’ de la distinción a escala global”, de Alvaro de Giorgi Lageard, combinando aportes de Pierre Bourdieu, los debates sobre la globalización y los estudios culturales, especula sobre la importancia de considerar las distinciones a escala global. “Las antinomias temporales en las estructuras narrativas: Borges y Faulkner, etnógrafos de dos mundos”, de Martín Biramontes, explota algunos postulados de la antropología norteamericana de los años 1980 y comienzos de los 1990, acerca de la naturaleza literaria de la producción monográfica de la etnografía, y lleva más allá la cuestión sosteniendo, simultáneamente, la índole etnográfica de la literatura. Un comentario: los debates ya ahora clásicos acerca del parentesco entre etnografía y literatura no deben hacernos perder de vista (como lo sostienen muchos de quienes propiciaron las mencionadas discusiones hace casi veinte años) que la etnografía de tradición antropológica no constituyó nunca un retrato literario que se agotase en sí mismo, sino que estuvo siempre al servicio de la elucidación de problemáticas disciplinarias. Finalmente, “La lógica de las clasificaciones según Carlos Vaz Ferreira”, de Ruben Tani, despertó mi interés por este personaje desconocido en la Argentina, pero que tiene un notable predicamento en el mundo intelectual uruguayo; sería un gran aporte la realización de una biografía intelectual, articulada a la constitución de campos disciplinarios y saberes específicos en Uruguay.

Una segunda distinción importante puede efectuarse entre aquellos trabajos que están basados en un trabajo de campo que es definido como etnográfico, de aquellos que apelan a otros tipos de fuentes (crónicas, documentos públicos, estadísticas). En esta última categoría podrían ser incluidos los trabajos “Revelaciones de la Literatura a la Antropología”, de Renzo Pi Hugarte, quien explora la mirada europea sobre el gaucho y el Uruguay de comienzos del siglo XIX; “Orígenes literarios de una comida gauchesca” de Gustavo Laborde, quien analiza etnohistóricamente el caso del asado como comida nacional; y “Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa”, de Darío Arce Asenjo, quien estudia, también basándose en crónicas, el caso de un grupo de Charrúas llevados a París en 1833.

El grupo de trabajos que, personalmente, me motivó el mayor interés, es el de aquellos que están centrados en un tipo de experiencia de trabajo de campo, ya que yo adhiero a la idea predominante (sobre todo en la tradición anglosajona), de que la producción de conocimiento antropológico-social es inescindible de la práctica de trabajo de campo. Aquí encontramos un conjunto mayor de trabajos que pueden ser casos de lo que habitualmente llamamos “anthropology at home” o “antropología nativa”. Este es el tipo de antropología predominante en nuestros países, y mi propia trayectoria de investigación en los últimos veinte años puede considerarse un ejemplo más de tantos. Se ha dicho repetidamente que las dificultades de financiamiento de investigaciones prolongadas en contextos no nativos explica el predominio de este tipo de antropología; también, es cierto que se han tornado (a menos en la Argentina, en los últimos veinticinco años) una opción a-problemática de investigación. Pienso que sería muy importante que pudiésemos interrogar este estilo de investigación en nuestros países, sobre todo porque la antropología exige examinar los propios puntos de partida del investigador; y, en ese sentido, no estaría mal preguntarnos cuánto deben nuestras opciones de investigación (e incluso las perspectivas que delimitan y constituyen los objetos que estudiamos) a agendas no antropológicas, tales como las estatales.

Profundizando esta misma cuestión, sería posible interrogar aquello que Pierre Bourdieu sostenía crucial: los problemas políticamente definidos como significativos no son, *per se*, problemas científicamente significativos. Esta es una cuestión realmente complicada, porque de seguro muchos se preguntarán quién define la significatividad científica y antropológica de los problemas. En mi caso, tiendo a adoptar una posición que otorga un peso cauteloso a la tradición disciplinaria y su contexto de debate internacional. Mi preocupación es cómo podemos hacer para no meramente sumarnos obedientemente a la reproducción de las agendas internacionales, sino a intervenir decididamente en su discusión, a partir de problematizarla con nuestros casos. Es decir, creo que es imprescindible dialogar y discutir local e internacionalmente, no hay otro camino. Pero entiendo que también es imprescindible que pensemos para quién escribimos. Esta es una pregunta que en el cono sur suele hacerse cuando se pretende cuestionar los alcances de la producción académica. Yo creo que hay otros dos costados del asunto; el primero, alude a preguntarnos cómo contribuimos con nuestros casos etnográficos a ampliar o problematizar los problemas antropológicos vigentes en un momento dado. El segundo, está orientado a interrogar los saberes establecidos, aquellos que constituyen los objetos de investigación y nuestras propias interpretaciones. Eso hacían Malinowski o Evans Pritchard, y podemos apelar a la misma lógica cuando nos preguntamos si un inversor en el mercado financiero toma sus decisiones basándose sólo en cálculos de riesgo/beneficio, o invoca también enunciados morales.

Entre los trabajos que, de algún modo, parten o se centran en problemáticas asociadas a las condiciones o niveles de vida de las poblaciones, se incluyen textos como los de Julio Viana sobre un pueblo afectado por la construcción de una central hidroeléctrica (“Cardos (z) o Grande de Tacuarembó”); el de Virginia Rial, Eloísa Rodríguez y Fabricio Vomero sobre varones jóvenes en situación de calle (“Varones jóvenes en situación de calle: Entre el estigma y la marginalidad”); el de Ricardo Fraiman y Marcelo Rossal, sobre formulación de políticas públicas en relación con el tránsito urbano (“Relaciones de intercambio en el tránsito urbano”); el de Natalia Picaroni Sobrado, sobre la formación de médicos uruguayos en la Escuela Latinoamericana de Medicina en Cuba (“Hacia un modelo diferente de pensar y actuar en relación a la salud: Formación de médicos uruguayos en la Escuela Latinoamericana de Medicina / ELAM (Cuba)”); el de Daniel Renfrew sobre la contaminación con plomo en Uruguay (“Justicia ambiental y contaminación por plomo en Uruguay”); y el de Hanspeter Rei-

hling sobre una población infectada de HIV (“La Biopolítica del SIDA en Uruguay: Madres desgraciadas, niños afortunados y adolescentes invisibles”).

De estos trabajos, me gustaría destacar los aportes de, en primer lugar, Rial, Rodríguez y Vomero, porque apuestan a desafiar la explicación de la situación de calle como el mero efecto de las políticas económicas, algo que se ha convertido en un relato legitimador para muchas administraciones latinoamericanas de este siglo, y que muchos científicos sociales han adoptado como auto evidencia. Y, en segundo lugar, al de Reihling, porque pone atención antropológica a las relaciones entre ciclo vital, género y estado para entender las políticas hacia los HIV.

Otro grupo lo componen trabajos cuyos temas bien podrían ser ejemplos de aquella máxima de “comprender lo grande a través de lo pequeño”, entendiéndolo por lo pequeño no meramente una escala, sino también una significación que las agendas estatales le dan a ciertas cuestiones. Yo incluiría allí trabajos como el de Diego Thompson, sobre la economía y la identidad de pescadores de la Barra de La Laguna de Rocha (“Economía e identidad de los pescadores de la Barra de la Laguna de Rocha”); el de Luiz Fernando Rojo, sobre las relaciones de género en el hipismo en Montevideo y Río de Janeiro (“Relações de Gênero no Hipismo: Um olhar comparativo entre Rio de Janeiro e Montevidéu”); y el de Ariela Epstein, sobre los graffitis de Montevideo (“Los graffitis de Montevideo: Apuntes para una antropología de las paredes”). Empiezo por este último, que me entusiasmó más por la propuesta que por lo que es posible saber de ella a través del artículo. Le pediría a Ariela Epstein que subordinara la semiótica a la etnografía, y que pasase de los graffitis en sí mismos a quienes los usan. La autora da buenas pistas de que esto es posible. Le reclamaría, también, que lea críticamente la producción de los estudios culturales. Le solicitaría estas cosas con mucho entusiasmo, porque se trata de un tipo de estudio que bien podría estar dentro de aquellos que coordino en Buenos Aires.

184

El trabajo de Diego Thompson sobre pescadores va en la buena dirección de desterrar simplificaciones explicativas de ciertas prácticas económicas, como el supuesto aislamiento por adhesión a pautas tradicionales. También, me ha entusiasmado un atisbo de problematización de la naturaleza de la economía, que puede ser mayor cuanto más importancia demos a la etnografía, tal como puede verse en los trabajos de Stephen Gudeman. Finalmente, el excelente artículo de Rojo constituye una pieza netamente antropológica por el abordaje comparativo y los términos en los que lo lleva a cabo (la comparación es uno de los aspectos sobre los que más debemos machacar en las “antropologías en casa”). También, por la apelación a un enfoque antropológico sobre el género, las emociones y el deporte, que hace que el trabajo de campo cobre sentido en un marco disciplinario, y que aún las fuentes estadísticas puedan ser leídas en dicha clave. Lo que quiero decir es que aquellos antropólogos, uruguayos o no uruguayos, interesados o no en el hipismo, en Brasil o en Uruguay, pueden encontrar en trabajos como éste una vía comparativa para sus propios estudios, en la medida que el propio autor inscribe su etnografía en asuntos más generales de género, deporte (y, por lo tanto, tecnologías corporales) y emoción.

Finalmente, quiero hacer una mención al grupo de artículos realizados sobre la base de una experiencia de trabajo de campo que no puede ser definida como “at home”. Entre ellos, están los artículos ya mencionados de Rojo, Reihling y Renfrew, y “Una re-visita a la Medicina tradicional berebere: El caso de la Cabilia, Argelia”, de Sonia Romero Gorski, basado en una revisita a las prácticas de medicina tradicional berebere en Cabilia, Argelia; un lugar que yo, como muchos otros, identificábamos hasta aquí sólo con Pierre Bourdieu. Quiero destacar estos trabajos por no ser “antropologías en casa”. Pero muy especialmente el de Sonia Romero, porque es uno de los escasos

ejemplos de antropólogos del cono sur que viviendo y desempeñando sus actividades académicas en el cono sur, han llevado a cabo trabajo de campo fuera de los límites de sus territorios nacionales. Aún siendo el caso que los mismos fueran emprendidos durante la formación de posgrado en el extranjero, no ha sido una opción habitual; la mayor parte, sea por decisión propia o por imposición de las academias centrales, terminamos realizando las investigaciones en nuestros países de origen. No estoy pensando en que Sonia Romero Gorski sea una antropóloga “más auténtica”, pero sí creo que contribuye a generar un campo disciplinario en el Cono Sur más heterogéneo y complejo; además, investigaciones de este tipo alientan un bien escaso en la región, la perspectiva comparativa.

En suma, insisto que la aparición de una publicación es siempre el resultado de un enorme esfuerzo y, por ende, un acto de celebración y, al mismo tiempo, un compromiso en el que nos proponemos continuar con la tarea, mejorarla y difundirla lo más que se pueda; esperando que, como bien de intercambio, nos traiga a su vez a estas tierras los resultados de otros esfuerzos disciplinarios por hacer pública la tarea de investigación.



# Aspectos destacables del Proyecto ELAM (Cuba) y su impacto en el Uruguay

## Una mirada desde la antropología social y cultural

**Natalia Picaroni Sobrado**

Universidad de Viena, Austria

*“Cansados del odio inútil, [...] se empieza como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. ‘¿Cómo somos?’ Se preguntan, y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución en Dantzing. [...] la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación”.*

José Martí (2003[1891]: 223)

*“Allá en mi infancia, yo estaba convencido de que a la luna iba a parar todo lo que en la tierra se perdía. Sin embargo, los astronautas no han encontrado sueños peligrosos, ni promesas traicionadas, ni esperanzas rotas. Si no están en la luna, ¿dónde están? ¿Será que en la tierra no se perdieron? ¿Será que en la tierra se escondieron?”*

Eduardo Galeano (2008: 339)

### RESUMEN

Se presentan resultados seleccionados de la investigación sobre el proyecto cubano de cooperación internacional *Escuela Latinoamericana de Medicina* (ELAM) desarrollada por la autora entre marzo de 2006 y marzo de 2008. Se sostiene que este proyecto encierra un potencial importante para la articulación de alternativas al modelo dominante de desarrollo y de atención de la salud en la región y que una mirada desde la antropología social representa un aporte importante.

**Palabras Clave:** ELAM, salud, modelos médicos, rol del médico, relación médico-paciente.

### ABSTRACT

Selected results of the investigation of the Cuban international-health-cooperation-project *Latin American School of Medicine* (LASM), carried out by the author from march 2006 to march 2008, are presented. It is proposed that this project enhances a

substantial potential for the articulation of alternatives to the dominant development and health care model in the region and that a social-anthropological approach represent an important contribution.

**Key words:** LASM, health, medical models, medical practitioner's role, physician-patient-relationship.

El Proyecto ELAM es un proyecto de formación de médicos del que participan jóvenes de todos los países latinoamericanos, algunos caribeños, africanos y de los EEUU, quienes reciben una beca total para cursar la carrera de Doctor/a en Medicina y diversos posgrados médicos en Cuba. Desde su inicio en 1999, la matrícula anual de ingreso se ha mantenido entre 1.500 y 2.000 estudiantes y el contingente de becas para Uruguay en torno a las 50 becas por año. En agosto de 2005 se graduaron los primeros 1.498 médicos generales, entre ellos 43 uruguayos. Hasta el año 2007 fueron becados más de 13.500 estudiantes provenientes de 28 países distintos, egresaron casi 4.500 médicos generales y 325 especialistas en medicina general integral<sup>1</sup>. Hasta ese momento fueron becados unos 450 uruguayos y el país contaba con 99 egresados.

## Metodología de la investigación

Se trató de una investigación cualitativa desarrollada entre marzo de 2006 y marzo de 2008 que incluyó dos períodos de trabajo de campo: mayo-junio de 2006 en Cuba y febrero-junio de 2007 en Uruguay. En Cuba, se realizó un trabajo etnográfico con la intención de conocer el proyecto y determinar temas de interés, en base al cual se planificó una investigación en Uruguay para abordar la pregunta: ¿presenta el Proyecto ELAM potencialidades importantes para contribuir a la construcción de alternativas de desarrollo y a modificar la manera de pensar y actuar imperante en el campo de la salud? El centro de la investigación lo constituyó el trabajo etnográfico en tres localidades cercanas a la ciudad de Bella Unión (Artigas) en las que dos egresados de la ELAM se desempeñan como médicos de área de la Administración de Servicios de Salud del Estado.

Se trabajó con un muestreo compuesto por diversos informantes y contextos seleccionados con el fin de obtener la mayor y mejor información sobre la temática, cubriendo lo más ampliamente posible la gama de experiencias, posiciones y opiniones en relación a ella, hasta alcanzar la saturación de los datos (cfr. Mayan 2001: 10-11). Se recurrió a una multiplicidad de métodos y técnicas de investigación siendo las estrategias centrales de recolección de datos: a) la observación participante, b) entrevistas narrativas individuales y grupales, c) conversaciones informales, d) una investigación bibliográfica extensa y e) un cuestionario enviado a los médicos uruguayos egresados del proyecto. Los datos obtenidos –de los que se guarda un riguroso registro– fueron procesados mediante un análisis de contenido que se utilizó como forma de abordar, examinar y ordenar su significado así como también para generar estadísticas.

Desde el punto de vista teórico, la investigación se fundamenta en la antropología del desarrollo (cfr. Sachs 1992, Escobar 1995 y 2005, Ziai 2006), la discusión sobre modelos médicos y formación de profesionales en la antropología de la salud (cfr. Ál-

---

1. Este especialista es el médico de familia o médico general integral. La especialidad denominada en Cuba Medicina General Integral es equivalente a la que en otros países se conoce como Medicina Familiar y Comunitaria (Pernas y otros 2001: en línea).

varez 2001: en línea, Menéndez 1985 y 2003, Artiles 2005: en línea, Romero 2006) y la discusión sobre poscolonialidad, eurocentrismo y ciencias sociales en Latinoamérica (cfr. Castro-Gómez y Mendieta 1998, Lander 2000).

Para asegurar el rigor –confiabilidad y validez– se recurrió a diversas estrategias de verificación: a) la responsabilidad e interés de la investigadora, que implica trabajar inductivamente manteniendo la flexibilidad y permaneciendo dispuesta a renunciar a ideas pobremente apoyadas; b) mantener la coherencia metodológica y trabajar con un muestreo apropiado, prestando especial atención al ir y venir entre la recolección de datos, su análisis y reconfirmación y c) la retroalimentación por parte de los participantes (cfr. Mayan 2001: 29-30).

Como producto de esta investigación se elaboró un trabajo de tesis para obtener el grado en Antropología Social y Cultural en la Universidad de Viena (Picaroni 2008) que constituye la base de este artículo.

## Resultados seleccionados<sup>2</sup>

Para presentar los resultados es oportuno distinguir dos niveles: el que denomino nivel operativo referido al conocimiento sobre el proyecto, y el que denomino nivel analítico referido a la pregunta de investigación.

A nivel operativo, considero importante destacar que el Proyecto ELAM surge como contribución al enfrentamiento de una situación concreta de la realidad regional, aunque no exclusiva de ella, que es la carencia de recursos humanos en salud para la atención de ciertas zonas y grupos poblacionales. Esto es atribuible en gran medida a la desigual e injusta distribución de recursos humanos y materiales en los diferentes países (cfr. OPS 2005). Inclusive en países como Uruguay –que presentan un elevado número de médicos por habitante– la realidad de los departamentos del interior contrasta fuertemente con la de la capital. Dentro del interior son muy marcadas las disparidades entre los diferentes departamentos así como también entre las capitales departamentales y el medio rural. Además, el nivel socioeconómico de las personas influye notoriamente en las posibilidades de acceder a una atención de la salud integral y efectiva.

De acuerdo al Padrón Médico Nacional del Sindicato Médico del Uruguay<sup>3</sup>, en el año 2006 el país contaba con un médico por cada 250 habitantes (cfr. SMU 2007: en línea). Esto coloca a Uruguay entre los primeros lugares de la relación médico/habitante en el mundo y segundo en América, después de Cuba (OPS 2007: en línea). El 77% de esos médicos residía en Montevideo (SMU 2007: en línea) en donde habita el 40% de la población del país (INE 2007: en línea). En Montevideo se dispone de un médico por cada 129 habitantes, mientras que en los 18 departamentos del interior las cifras varían desde un médico por cada 492 habitantes –en Maldonado– a uno por cada 998 –en Cerro Largo–. Sólo tres departamentos se encuentran en el entorno de los 500 habitantes por médico mientras más de nueve superan ampliamente los 700 habitantes por médico. En promedio, el interior del país presenta un médico por cada 731 habitantes (datos elaborados a partir de SMU 2007: en línea e INE 2007: 10), lo que representa una relación médico/habitante que colocaría a Uruguay mucho más abajo en la escala mundial y en el treceavo lugar en América (cfr. OPS 2007: en línea). Este

2. En esta sección para citar datos primarios se utilizan las siguientes abreviaturas: e/i = entrevista individual, e/g = entrevista grupal, c/e = comunicación escrita, n/c = notas de campo.

3. Se trata de los datos más exactos con los que se cuenta aunque probablemente no reflejan cabalmente el impacto de la emigración (Facultad de Medicina 2007: en línea).

tipo de desequilibrios se aprecia en toda la región y la situación se agudiza en países cuya proporción de médicos es más reducida.

El Proyecto ELAM pretende contribuir al desarrollo de regiones apartadas, marginadas y con importantes carencias de recursos materiales y humanos para la atención de la salud a través de varios mecanismos, entre los que destacan los dos siguientes.

El primero actúa a nivel de la selección de participantes. En ella se da preferencia a personas provenientes de las regiones objetivo y/o que manifiesten disposición a trabajar en ellas; pertenecientes a grupos sociales marginados (pueblos indios y negros, campesinos, bajo nivel económico) o integrantes de diversos movimientos sociales. Se asignan igual número de becas a hombres que a mujeres.

En el caso uruguayo, a partir de la segunda generación, las becas se han distribuido equitativamente entre hombres y mujeres, privilegiando su otorgamiento a quienes provienen del interior del país, en razón de aproximadamente tres cuartos para el interior y uno para la capital<sup>4</sup>. Destaca especialmente la participación de personas de los departamentos más alejados de Montevideo y de localidades que no son capitales departamentales, por ejemplo Vichadero (Rivera). El 70% de los egresados de las dos primeras generaciones que residían en Uruguay en el 2007 optó por radicarse en el interior. Una parte de ellos está trabajando en zonas apartadas y con dificultades en el acceso a los servicios de salud, realizando experiencias muy valiosas<sup>5</sup>. Las características de la participación uruguayo en el proyecto permiten prever que no agudizará dos de los desequilibrios más importantes que presenta la situación de los médicos en el país: la feminización de la profesión y los desequilibrios regionales (Romero e/i 2007). Teniendo en cuenta además la marcada voluntad que presenta la mayoría de mis informantes de realizar un trabajo socialmente útil, así como la claridad con que plantean que el mismo debe sustentarse en premisas y valores diferentes a los hoy imperantes, es posible que ayude a contrarrestarlos.

El segundo mecanismo para garantizar el cumplimiento del objetivo antes mencionado funciona a nivel de la formación de médicos. Durante la misma se brindan elementos importantes para el trabajo en las zonas objeto que incluyen tecnologías y conocimientos específicos junto al desarrollo de posturas epistemológicas y éticas fundamentales para trabajar en esas regiones y para un buen relacionamiento entre el personal de salud y la población.

En este sentido, es central la preparación en el campo de la medicina general integral, en el manejo de la tecnología para la atención sanitaria denominada Atención Primaria Integral y la formación para llevar a cabo actividades de prevención, promoción y educación para la salud<sup>6</sup>.

---

4. La primera generación no resulta representativa en este sentido. La premura con que se distribuyeron las becas en esa ocasión, junto al desconocimiento sobre el proyecto en el medio determinaron que prácticamente todos los solicitantes la obtuvieran, resultando así favorecido un porcentaje de mujeres y de montevideanos mucho mayor que en generaciones posteriores.

5. La inserción laboral de los egresados de la ELAM no ha escapado a las dificultades que caracterizan la de los médicos en el país (multiempleo, subocupación, funciones no adecuadas a su capacitación, etc.). Muchos manifiestan deseos de trabajar en lugares diferentes a aquellos en los que se están desempeñando desde donde les sea posible realizar un mayor aporte, especialmente, en zonas con carencias socioeconómicas y en el medio rural. Para concretar estas intenciones han presentado proyectos de radicación de equipos médicos en esas zonas, sin que, en la mayoría de los casos, hayan obtenido la recepción esperada.

6. A los efectos de lo aquí expuesto alcanza definir a la atención primaria como: “[...] *el primer contacto con el sistema de salud, visto siempre de manera recíproca e interactuante, del individuo, la familia y la comunidad hacia el sistema, o del sistema hacia estos, lo cual permite realizar un conjunto de actividades planificadas o no de atención médica integral, sistemática, continua, en equipo y con la participación activa de la comunidad, y que tienen como objetivo la prevención de las enfermedades, así como alcanzar mejores niveles de salud y calidad de vida en la población y rehabilitarla cuando sea necesario [...]*” (Lugones y Pichs 2005: en línea).

El desarrollo de la biomedicina en el siglo XX implicó una orientación hacia una formación superespecializada, altamente tecnologicada y asistencialista, con énfasis curativo y exclusión de lo preventivo, con una creciente dependencia del médico respecto a los medios técnicos auxiliares de diagnóstico, una tendencia a la despersonalización de la relación médico-paciente y la pérdida del enfoque unicista de la práctica clínica (cfr. Pernas y otros 2001: en línea). Estos procesos han sido criticados tanto desde la propia biomedicina y la salud pública, como desde las ciencias sociales y los movimientos de base dando lugar –desde comienzo de los años 60– a propuestas como las de atención primaria integral y las de recuperación de la práctica del médico de cabecera que conllevaron la creación de la especialidad denominada Medicina Familiar (cfr. Menéndez 2003: 192, Pernas y otros 2001: en línea). Para este artículo, será suficiente entender que estas propuestas procuraban construir una práctica médica orientada a mejorar la calidad de vida de las personas y los conjuntos sociales, dándoles un papel activo en el proceso e integrando todos los aspectos que influyen en la salud, incluyendo los económicos, políticos y sociales, de central importancia en los procesos de salud/enfermedad (cfr. Joralemon 1999: 72). Asimismo, las propuestas implicaban desarrollar una práctica médica no mercantil, inspirada en principios de equidad y justicia social dándole un rol preponderante a la prevención de enfermedades y a la educación de las personas para cuidar y atender su salud, proponían colocar a las ciencias médicas al servicio de la población, trabajando en conjunto con otros saberes, compartiendo conocimiento, decisiones y, por ende, poder; exigían por ello un cambio radical en la forma de actuar de la biomedicina (Ibid.: 76). Sin embargo, ante situaciones de conflicto y/o cambio la biomedicina hasta ahora siempre ha encontrado “soluciones” que aseguran su expansión y hegemonía manteniendo como eje estructurador el biologicismo: las expectativas se siguen depositando en el desarrollo de una investigación biomédica que encuentre explicaciones biológicas y soluciones basadas en la producción de fármacos específicos (Menéndez 2003: 192-193). A nivel internacional, tanto las propuestas de atención primaria como las de generalización de la atención por médicos de familia, sólo se han establecido a través de una apropiación de la terminología que conllevó la pérdida de su contenido original. Intervenciones biomédicas convencionales pasaron a llamarse atención primaria, en especial, en la variante que comenzó a denominarse Atención Primaria Selectiva<sup>7</sup> (cfr. Joralemon 1999: 72-76, Werner y otros 2000: en línea).

Lo importante para este artículo es que los estudiantes reciben una formación sistemática en campos –atención primaria, medicina familiar y comunitaria, prevención y promoción– cuya importancia es indiscutida tanto desde posiciones hegemónicas como contrahegemónicas, aunque este reconocimiento no se refleje en la práctica y su significado se haya desvirtuado. Precisamente, la formación que la ELAM brinda resalta por la conservación y desarrollo de los principios y contenidos más críticos e inspiradores de las propuestas antes mencionadas.

En Cuba, la Medicina General Integral se ha estructurado como disciplina rectora en la formación de médicos (Pernas y otros 2001: en línea). En el internado además de las cuatro especialidades “tradicionales” (Medicina Interna, Pediatría, Ginecología y Cirugía) se realiza una quinta rotación por Medicina General Integral (ELAM s/f). En total, un 16% de la formación transcurre en escenarios de atención primaria (Rojas Ochoa 2003: en línea). Se considera que la rotación de los estudiantes de la ELAM por la atención primaria desde el inicio de la carrera es determinante para aprender a enfrentar las muchas tareas “*que se deben llevar adelante para cumplir con lo que debe ser un pensamiento permanente: salud para todos*” y “*es vital para que busquen*

7. Aquí no resulta pertinente profundizar más sobre estas cuestiones; para ello se pueden consultar los trabajos citados.

*enfoques interdisciplinarios e integrales de la salud*” entendida como estado natural y derecho del ser humano desde una concepción integral de la salud y la enfermedad como producto social (Lugones y Pichs 2005: en línea). Además, la formación en la ELAM implica la inserción real en un sistema de salud que mantiene y promueve una profunda interrelación entre instituciones (consultorios, policlínicos, hospitales, institutos especializados) y formas de atención (ambulatoria, hospitalizada, de urgencia) y en el cual el desarrollo del enfoque preventivista y promotor, así como la educación de la población para el uso del sistema y el control social, alcanzan niveles excepcionales (cfr. De los Santos y otros 2004: 89, Dresang y otros 2005: 297 y Thilemann 2005: en línea).

Hoy en día en Uruguay, la preparación en estos campos adquiere especial relevancia en el contexto de reformas del sistema de salud que implican una orientación hacia la atención primaria (cfr. Presidencia ROU s/f) y requieren, por tanto, recursos humanos capacitados en la línea de formación que se promueve en la ELAM<sup>8</sup>.

En este sentido, se debe tener en cuenta que en las universidades cubanas se privilegia el denominado modelo médico-social (MMS). En el siguiente cuadro se presentan las principales diferencias entre este modelo y el modelo médico hegemónico (MMH) prevaleciente en la mayoría de las universidades latinoamericanas (Artiles 2005: en línea).

#### Modelo Médico Hegemónico y Modelo Médico Social

[elaboración personal a partir de Artiles (2005: en línea)]

	MMH	MMS
<i>Ámbito de atención:</i>	atención médica	atención de salud
<i>Concepción de la salud:</i>	biológica, clínica e individual	social, epidemiológica y comunitaria
<i>Enfoque:</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- biologicista y práctica “tecnologizada”</li> <li>- curativo centrado en la enfermedad</li> <li>- medicalización</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- humanista que integra la biología y las relaciones sociales del individuo</li> <li>- dirigido hacia la prevención, la promoción de la salud y el logro de un estado de bienestar</li> <li>- rescate de los procesos naturales</li> </ul>
<i>Relación médico-paciente:</i>	cultura medicocentrista que expropia al paciente del acto diagnóstico, la orientación y la toma de decisiones	involucramiento del paciente como sujeto activo en el acto diagnóstico, la orientación y la toma de decisiones

Lo que se pretende desde este modelo médico social de formación es superar el reduccionismo biologicista e integrar los aspectos psicológicos, sociales, emocionales, culturales, ambientales, etc. en la comprensión de los procesos de salud/enfermedad/atención, dotando al médico de habilidades y posibilidades concretas para un abordaje holístico de los mismos, en el medio particular en el que se inserta y desde cada situación concreta. La currícula actual de formación de médicos en Cuba es resultado de un proceso que ha procurado poner a las ciencias médicas al servicio de la población

8. Una idea presente en el medio entre algunos médicos y estudiantes de Medicina es que la formación en los campos de la medicina familiar y de la atención primaria va en detrimento de la formación intrahospitalaria y en otras ramas de la medicina. Esta idea se basa en el desconocimiento del sistema de formación y de salud cubano. Además, pasa por alto el hecho de que la carga horaria del Internado y de la totalidad de la carrera de Medicina en la ELAM es considerablemente superior a la de la misma carrera en Uruguay. En los seis años que dura la carrera en la ELAM se cursa un total de 9.094 horas, mientras en Uruguay la carrera dura dos años más pero tiene una carga horaria total de 8.000 horas. En el Internado, que en ambos países dura un año, la ELAM exige 392 horas más que la Universidad de la República (cfr. ELAM s/f y UDELAR s/f: en línea).

local, abordando los problemas de salud de las personas y los colectivos sociales desde la realidad local y con los recursos en ella disponibles, privilegiando la producción autónoma de conocimiento y la adopción crítica de valiosas propuestas internacionales (cfr. Pernas y otros 2001: en línea, Rojas Ochoa 2003a: en línea). En este proceso se ha reformulado el sistema de competencias y habilidades del médico.

Desde el modelo médico hegemónico se privilegia el enfoque curativo individual: el centro de la actividad del médico es la curación o el alivio de padecimientos individuales a través de la prescripción de un tratamiento que, en general, es la prescripción de medicamentos (Menéndez 2003: 196). El médico general que se forma en el Proyecto ELAM tiene un perfil de actuación mucho más amplio, como plantea una egresada:

*“A través del proyecto se pretende contribuir a mejorar la salud de las poblaciones en todo sentido, no sólo en el biológico: [...] es formar un médico general que no esté sólo para atender patologías, sino que esté inserto en el barrio, que sepa prevenir, que converse, que conozca su población, que se interese por los problemas de esa región, o de esa comunidad, e intente resolverlos; no sólo atender a cada uno individualmente.”* (e/g 2007)

Una de las estrategias fundamentales que el proyecto propone para contribuir a una mejora de la situación de salud y de la calidad de vida, consiste en promover la organización y el empoderamiento de los conjuntos sociales para que puedan detentar su derecho a la salud. Los egresados plantean que uno de los contenidos centrales que el médico debe transmitir a la población, es que la salud es un derecho humano y consideran que parte fundamental de su rol como médicos, es actuar como punto de apoyo para que las personas puedan detentar este derecho.

Para el antropólogo Eduardo Menéndez, es fundamental observar si el personal de salud considera que los procesos sociales y culturales que inciden en el desarrollo y mantenimiento de los padecimientos son importantes a nivel del acto médico y, de ser así, cómo los utiliza. La mayoría de los médicos deja de lado estos aspectos a nivel de la intervención profesional. Si bien el personal médico puede asumir la importancia de factores como la extrema pobreza y la marginalidad en el desarrollo y mantenimiento de problemas de salud, a nivel técnico e institucional su manejo de estos aspectos es muy limitado (Menéndez 2003: 195). Si se conceptualiza la labor del médico como lo hacen los egresados de la ELAM, esta limitación puede ser superada. Veamos al respecto el planteamiento de uno de ellos:

*“La labor del médico de área es siempre una investigación científica, siempre, como la concebimos nosotros: porque vos tenés que estar constantemente investigando lo que es tu población y dentro de eso, actuando, en conjunto con ella, para solucionar los problemas. Dentro de esta concepción, el trabajo del médico va más allá de la atención desde el punto de vista de su conocimiento técnico. El médico es un integrante de la comunidad –no porque viva ahí sino porque participa– y muchas veces, más que nada, es una guía y un vínculo entre la problemática y la zona, y los que se deben hacer cargo. Porque muchas veces –esto es una cosa que acá no se entiende en la carrera de Medicina– las soluciones a los problemas de salud no pasan por lo que vos puedas hacer como médico, ni lo que se resuelva en el hospital, sino por atacar a quien tenga que hacerse responsable de ciertas cosas y solucionarlas. [...] Entonces tu función va mucho más allá y se pasa ampliamente de lo que es la atención médica y el recetar medicamentos.”* (e/i 2007)

Entre los egresados de la ELAM con quienes trabajé la salud es concebida como proceso social, como derecho humano y como bien colectivo. Existe un reconocimiento cabal del carácter sociocultural de la salud/enfermedad, de la importancia de integrar

las dimensiones biológicas, psicológicas, sociales, culturales y ambientales en la actuación del médico y posibilidades concretas de manejo de estos aspectos. Como se aprecia en las citas anteriores, muchas veces esto implica que el médico actúe como mediador en las instancias pertinentes para solucionar los problemas así como también el establecimiento de una relación horizontal y complementaria entre el personal de salud y la población.

Pasando al nivel analítico –referido a la pregunta de investigación– considero que la formación en el marco del Proyecto ELAM promueve una manera de pensar y actuar que presenta diferencias significativas con la imperante en la actualidad y que en varios aspectos, entre ellos el relacionamiento con los pacientes, implica rupturas con el modelo médico hegemónico. De esta manera abre una brecha para la construcción de alternativas a ese modelo, aportando a la creación de un saber y una práctica médica que se acerque a propuestas antropológicas. Esto implica reconocer la importancia de la racionalidad cultural y social de los conjuntos sociales; de las estrategias para el cuidado de la salud que han desarrollado y del grupo doméstico o comunal como primer nivel real de atención; comprender la necesidad de una apropiación pragmática del saber médico por parte de esos conjuntos y aceptar el rol fundamental que pueden asumir los profesionales como facilitadores del proceso (cfr. Menéndez 1985 y 2003).

La relación médico-paciente y médico-población que observé durante mi trabajo de campo presenta características que la diferencian de la hegemónica. Se basa en el convencimiento sobre la igualdad de valor de las posiciones desde el reconocimiento de las diferencias: médico y paciente son seres humanos con conocimientos diferentes en el campo de la medicina, pero que pueden establecer una relación horizontal. La autovaloración personal y la valoración de su profesión no coloca al médico por encima de otros ni subordina al paciente; por el contrario, “*ver al paciente como un igual*” (e/i 2007) y ser visto de la misma manera por él, es considerado un aspecto central en la práctica médica. Una egresada refiriéndose al trabajo en el campo de la prevención expresa:

“[...] acá [en Uruguay -nota de la autora-] la relación médico-paciente es una relación jerárquica: el médico es el que habla, el que decide, el que propone, entonces levantarle la autoestima a la gente no es fácil [...]” (e/i 2007).

Ella considera que lograr relacionarse horizontalmente con los pacientes es fundamental para promover procesos que desemboquen en una mejor salud porque esos procesos requieren de la participación real de la gente que, necesariamente, implica la posibilidad de opinar, proponer y decidir y, por lo tanto, que el médico ceda poder (Ibid.).

Por su parte, los pacientes describen el trato de los médicos como “*muy humano*” (n/c 2007). Una vecina de Nuevo Coronado (Artigas) refiriéndose al trabajo de dos médicos egresados de la ELAM en su localidad explica:

“[...] ellos estimulan a la gente, es el respeto de ellos. La gente se siente tomada en serio, la gente encuentra lo que hace tanto tiempo que buscaba, ellos se importan por los pacientes, hacen estudios. La gente está muy conforme; es el cómo le resuelven los problemas a la gente.” (n/c 2007)

Se trata de una relación no autoritaria, que adquiere carácter humanamente significativo ganando centralidad la palabra de los implicados. Los pacientes destacan tres aspectos de la instancia de consulta: el ser escuchados, el examen clínico y las explicaciones que reciben de los médicos. Consideran que en la consulta “*aprenden mucho*” (n/c 2007) para cuidar de su salud y de la de sus familias. Para los egresados

de la ELAM transmitir al paciente elementos que le ayuden a cuidar y atender su salud es parte central de la labor del médico. Para que esta transmisión sea efectiva es necesario lograr que la gente “*sienta, procese e identifique el mensaje*” (e/i 2007). La construcción de una relación médico-paciente más simétrica y complementaria juega un papel importante en este sentido, porque posibilita que el médico comparta su saber y apoye la construcción de nuevos saberes desde el ambiente en el que se inserta, con los recursos en él disponibles y aceptando a los conjuntos sociales como protagonistas centrales en todos los aspectos de su vida. Esta es una postura fundamental.

Además de contenidos temáticos específicos de la carrera, características del proyecto en sí mismo y de la experiencia de vida que significa participar en él, tienen una influencia importante en el desarrollo de esta postura. Entre ellos es central lo que los egresados califican de “*intercambio cultural*” o “*conocer otras realidades*” y que valoran como un factor de crecimiento y enriquecimiento personal, como algo que les “*abrió la cabeza*”, amplió su visión sobre Latinoamérica y el mundo, permitiéndoles también conocerse mejor a sí mismos (e/i, e/g, c/e 2007). La mayoría de mis informantes menciona este aspecto entre los más valiosos del proyecto. Uno de ellos plantea:

*“[...] se tiene la posibilidad de compartir con personas de todos los estratos sociales, de todas las razas y religiones y tendencias políticas, todos juntos, compartiendo bajo el mismo techo, comiendo de lo mismo [...] y lo que lo hace algo único, es la igualdad de condiciones y oportunidades que todos teníamos.”* (c/e 2007)

Partiendo del análisis que realizan los egresados, es posible decir que el contacto intercultural les permitió –en la medida que implicó un profundo intercambio con multiplicidad de modernidades (cfr. Escobar 2002: 7)– tomar distancia de su vida cotidiana, sus posiciones y creencias, cuestionarlas desde otro lugar y reconocer que hay diversas maneras de vivir, entender y actuar, que las propias no son necesariamente las mejores. Un egresado plantea:

*“Creo que lo que más aprendí de todo ese intercambio es a escuchar [...]; a tratar de entender que los comportamientos de las personas no son espontáneos, tienen que ver con una vivencia. Entonces, a partir de eso si vos vas a empezar a trabajar en un lugar, tenés que saber escuchar y saber ver, y saber que las cosas que pasan, aunque te parezcan correctas o incorrectas, tienen un porqué y de acuerdo a eso, tendrán también una forma de trabajarse si querés hacer algún cambio o mejorar. Eso es lo que aprendí: a escuchar.”* (e/i 2007)

Interesarse de esta manera por cómo las personas definen su propia realidad, implica verlas como agentes de su propio entendimiento, practicantes de su propio saber y protagonistas centrales en todos los aspectos de su vida y, por ello, como productoras de conocimiento y salud (cfr. Granda 2004: en línea). Este es un principio epistemológico y político básico, muchas veces violentado (cfr. por ej. Escobar 2002: 10). Asumirlo e implementarlo en la práctica profesional tiene implicaciones importantes porque exige un alejamiento del autoritarismo y la violencia que caracterizan a la práctica médica hegemónica (cfr. Romero 2006: 210).

## **A modo de conclusión**

Uruguay está recibiendo médicos jóvenes formados en un proyecto con características importantes tanto para la integración y el intercambio entre los países de la región, como para instituir una práctica y un saber médico que responda a la realidad local aportando a la construcción de una realidad social más equitativa y justa.

Durante su formación desarrollan una manera de pensar y actuar diferente a la que domina hoy en los países beneficiarios, que incluye y refleja importantes aspectos de la rica historia del pensamiento latinoamericano en medicina y salud, recuperando el contenido y valor de algunas de las propuestas más innovadoras en el campo. No sorprende entonces, que se presenten resistencias a la incorporación de estos médicos en los sistemas de salud locales, como tampoco, que la misma genere entusiasmo en quienes buscan verdaderas y profundas transformaciones sustentadas en concepciones diferentes a las dominantes.

En relación a los profesionales de la salud, la antropóloga Sonia Romero plantea que existe una tendencia visible a la promoción de cambios en sus procedimientos, dentro de la cual se pueden distinguir dos orientaciones. Una que busca cambios dentro de parámetros “tradicionales” con apego a las normas, tendiendo más bien a estabilizar el sistema hegemónico actual y su habitus asistencial. Y otra que busca nuevos valores, verdaderas y profundas transformaciones sustentadas en concepciones diferentes a las dominantes (Romero 2006: 208-210). La segunda es la orientación predominante en el grupo de egresados de la ELAM así como también entre aquellos profesionales formados en Uruguay que destacan más las oportunidades que las dificultades que conlleva la participación en el proyecto. Los últimos plantean que con estos médicos llegan “*nuevos aires*” (e/i) y que su presencia en el país contribuirá –a través de la capacitación y experiencia diferente que traen consigo– a articular a un nivel superior esfuerzos que hasta este momento han sido en su mayoría individuales, de acuerdo a las habilidades y posibilidades personales, para construir soluciones innovadoras a viejos y nuevos problemas.

Considerando que toda comunidad –también la comunidad médica– practica siempre el diseño de sí misma y que una de las tareas fundamentales del antropólogo es la de contribuir a hacer a las personas más conscientes del diseño que han practicado hasta el momento para analizar cuáles son las posibilidades de ahí en adelante (cfr. Escobar 2002: 10), constituiría un aporte relevante acompañar la inserción de los egresados de la ELAM en los diversos contextos, incluyendo los académicos, promoviendo una perspectiva de diseño autónomo (cfr. *Ibid.*).

196

## Bibliografía

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (Eds.) 1998: *Teorías sin disciplina (latino-americanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición electrónica: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf> [26/02/08]
- DE LOS SANTOS-BRIONES y otros 2004: *Análisis comparativo de los sistemas de salud de Cuba y Canadá*. Revista Biomédica, v. 15 n. 2, México: 81-94.
- DRESANG, Lee, y otros 2005: *Family Medicine in Cuba: Community-Oriented Primary Care and Complementary and Alternative Medicine*. The Journal of the American Board of Family Practice, n. 18: 297-303.
- ELAM s/f: *Plan de Estudios de la Carrera de Doctor en Medicina en la ELAM*. ELAM, La Habana, Cuba.
- ESCOBAR, Arturo 2005: *El “postdesarrollo” como concepto y práctica social*. En: Daniel Mato (Coord.): Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela: 17-31.
- ESCOBAR, Arturo 2002: *Globalización, Desarrollo y Modernidad*. En: Corporación Región, Medellín, Colombia: 9-32. Versión digital en OEI /Organización de Estados Iberoamericanos. Disponible en: <http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm> [17/11/07]

- ESCOBAR, Arturo 1995: *Encountering Development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, EEUU.
- GALEANO, Eduardo 2008: *Espejos. Una historia casi universal*. Siglo XXI, Madrid, España.
- INE / Instituto Nacional de Estadística 2007: *Población*. En: INE: Uruguay en cifras 2007. INE, Montevideo, Uruguay.
- JORALEMON, Donald 1999: *Exploring Medical Anthropology*. Allyn & Bacon, Needham Heights, EEUU.
- LANDER, Edgardo 2000 (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- MARTÍ, José 2003[1891]: *Nuestra América*. En Martí, José: *Por nuestra América*. Editorial José Martí, La Habana, Cuba.
- MAYAN, Maria 2001: *Una Introducción a los Métodos Cualitativos: Módulo de Entrenamiento para Estudiantes y Profesionales*. Qual Institute Press. International Institute for Qualitative Methodology, Edmonton, Canadá.
- MENÉNDEZ, Eduardo 2003: *Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas*. Revista Ciência & Saúde Colectiva, v. 8 n. 1, Rio de Janeiro, Brasil: 185-207.
- MENÉNDEZ, Eduardo 1985: *El modelo médico dominante y las limitaciones y posibilidades de los modelos antropológicos*. Revista Desarrollo Económico, v. 24 n. 96, Buenos Aires, Argentina: 593-604.
- OPS/Organización Panamericana de la Salud 2005: *Consulta Regional Recursos Humanos em Saúde: Desafios Críticos*. Reunião Regional dos Observatórios de Recursos Humanos em Saúde: Desafios Críticos para uma Década de Recursos Humanos em Saúde nas Américas. Toronto, Canadá.
- PICARONI SOBRADO, Natalia 2008: *Pensar y actuar la salud de manera diferente: un análisis antropológico del Proyecto Escuela Latinoamericana de Medicina (ELAM) / Cuba*. Sin publicar. Tesis. Universidad de Viena, Viena, Austria.
- PRESIDENCIA ROU / República Oriental del Uruguay s/f. *Proyecto de Ley. Sistema Nacional Integrado de Salud*. Presidencia de la República, Montevideo, Uruguay.
- ROMERO GORSKI, Sonia 2006: *Modelos culturales y sistemas de atención de la salud*. En: Romero Gorski, Sonia (Comp.): *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2006*. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, Uruguay: 201-211.
- SACHS, Wolfgang (Ed.) 1992: *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. Zed Books Londres, Inglaterra.
- ZIAI, Aram 2006: *Zwischen Global Governance und Postdevelopment. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Westfälisches Dampfboot, Münster, Alemania.

## Fuentes electrónicas

- ÁLVAREZ VÁZQUEZ, Jorge 2001: *Ciencias Sociales y Paradigmas Médicos. Un ángulo de visión compartido al andar el sendero*. Revista Humanidades Médicas, v. 1 n. 1: <http://www.revistahm.sld.cu/numeros/2001/n1/pdf/hmc010101.pdf> [20/01/08]
- ARTILES VISBAL, Leticia 2005: *El Proyecto Magisterio y la categoría género en la formación de recursos humanos en salud*. Revista Cubana de Educación Médica Superior, v. 19 n. 2: <http://scielo.sld.cu/pdf/ems/v19n2/ems01205.pdf> [19/01/08]
- FACULTAD DE MEDICINA 2007: *Migraciones internacionales del personal sanitario. Informe de la Facultad de Medicina*. Sindicato Médico del Uruguay: [http://www.smu.org.uy/dpmc/hmed/estad\\_med/migraciones.pdf](http://www.smu.org.uy/dpmc/hmed/estad_med/migraciones.pdf) [21/02/08]
- GRANDA, Edmundo 2004: *¿A qué llamamos salud colectiva hoy?* Revista Cubana de Salud Pública, v. 30 n. 2: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0864-34662004000200009](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662004000200009) [24/02/08]

- INE/ Instituto Nacional de Estadística 2007: *Principales indicadores socioeconómicos: composición y distribución espacial de la población*. En: Anuario Estadístico 2007, INE, Uruguay: <http://www.ine.gub.uy/biblioteca/anuario2007/anuario%20web.swf> [28/08/08]
- LUGONES BOTELL, Miguel y Luis PICHES GARCÍA 2005: *La atención primaria de salud y los estudiantes latinoamericanos de medicina*. Revista Cubana de Medicina General Integral, v. 21 n. 5-6: [http://scielo.sld.cu/pdf/medicina\\_general\\_integral/v21n5-6/medicina\\_general\\_integral235-605.pdf](http://scielo.sld.cu/pdf/medicina_general_integral/v21n5-6/medicina_general_integral235-605.pdf) [26/02/08]
- OPS/Organización Panamericana de la Salud 2007: *Situación de Salud en las Américas*. En: OPS/OMS 2007: Indicadores Básicos. OPS: [http://www.paho.org/Spanish/DD/AIS/IB\\_2007\\_SPA.pdf](http://www.paho.org/Spanish/DD/AIS/IB_2007_SPA.pdf) [18/03/08]
- PERNAS GÓMEZ, Martha y otros 2001: *El plan de estudio para la formación del médico general básico en Cuba: experiencias de su aplicación*. Revista Cubana de Educación Médica Superior, v. 15 n 1: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0864-21412001000100002](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21412001000100002) [26/02/08]
- ROJAS OCHOA, Francisco 2003: *La enseñanza de la salud pública a estudiantes de Medicina en Cuba*. Revista Cubana de Educación Médica Superior, v. 17 n. 2: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0864-21412003000200001&script=sci\\_arttext](http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0864-21412003000200001&script=sci_arttext) [24/02/08]
- ROJAS OCHOA, Francisco 2003a: *Orígenes del movimiento de atención primaria de salud en Cuba*. Revista Cubana de Medicina General Integral, v. 19 n.1: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0864-21252003000100010&script=sci\\_arttext](http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0864-21252003000100010&script=sci_arttext) [24/02/08]
- SMU / Sindicato Médico del Uruguay 2007: *Demografía Médica del Uruguay*. SMU: <http://www.smu.org.uy/sindicales/documentos/demografia.html> [26/02/08]
- THIELMANN, Klaus 2005: *Determinantes de salud: potencial investigativo y estratégico de la Medicina General Integral*. Revista Cubana de Medicina General Integral. v. 21 n. 5-6: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0864-21252005000500021&lng=en&nrm=iso](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21252005000500021&lng=en&nrm=iso) [02/09/07]
- UDELAR / Universidad de la República s/f: *Información General. Facultad de Medicina*. UDELAR: [http://www.universidad.edu.uy/ensenanza/grado/facultad\\_de\\_medicina.pdf](http://www.universidad.edu.uy/ensenanza/grado/facultad_de_medicina.pdf) [18/02/08]
- WERNER David, y otros 2000: *Cuestionando la solución: Las Políticas de Atención Primaria de Salud y Supervivencia Infantil*. HealthWrights. Edición digital: <http://www.healthwrights.org/static/cuestionando/inicio.htm> [02/02/08]



# Metodologia e analisi di ricerca sulle tracce dei percorsi socio-culturali degli Uruguayani in Italia

*Evelyne van Heck*

*Universidad La Sapienza, Roma*

## RESUMEN<sup>1</sup>

En este artículo se presentan, mediante una descripción del recorrido metodológico y analítico utilizado durante el trabajo de campo, las principales características socioculturales de una muestra de veinte inmigrantes uruguayos residentes en Italia que, con destinos y éxitos diversos, se insertaron en el contexto socio-económico italiano.

Durante el proceso de integración, los uruguayos desarrollaron, ya sea por necesidad o por voluntad propia, las estrategias de negociación y readaptación cultural necesarias para superar la crisis identitaria que experimentaron como resultado de la experiencia migratoria. La identidad cultural que en el inmigrante se problematiza y reconfigura en nuevas dimensiones, en el caso de los uruguayos que se establecieron en Italia se enriquece de sentidos que, reproducidos y re-creados a partir del capital cultural individual al momento de la partida, remite directamente a las raíces de una historia colectiva que ha unido los destinos de Uruguay y de Italia.

El artículo se basa en los materiales recogidos para la tesis de Laurea Specialistica in Discipline Etnoantropologiche defendida en abril de 2008 en la Università La Sapienza de Roma. La investigación se llevó a cabo a través del procedimiento antropológico de la encuesta cualitativa, pero fue necesario acceder primeramente a datos demográficos generales de la colectividad emigrada, aspecto al que se dedica especial atención por las dificultades que plantearon las fuentes de datos.

La emigración uruguaya se distingue de otras migraciones latinoamericanas por la especificidad de sus rasgos socioculturales. Aunque se origina por motivos económicos,

---

1. Versión del Resumen en español por Graciela Barrios, Directora del Departamento de Sociolingüística – FHCE.

no comprende solamente gruppi di persone necessitate sino anche individui di classe media con livello medio-alto di istruzione.

Italia è il secondo paese europeo, dopo di Spagna, in ricevere emigranti uruguayani, favoriti dalla normativa italiana che facilita l'ottenimento della cittadinanza. Effettivamente, buona parte degli uruguayani residenti in Italia sono di origine italiana e al loro arrivo avevano già il passaporto di questo paese. Italia esercita una notevole forza simbolica sui migranti uruguayani che, al di là delle necessità materiali, scelgono questo paese per i legami familiari. Però anche è certo che, per molti di loro, Italia è la via intermedia per accedere a Spagna, dove la maggiore mobilità professionale e la lingua spagnola costituiscono motivi più convincenti di attrazione.

**Parole chiave:** Migrazioni, emigranti, Italia, Uruguay, identità.

## Introduzione

L'articolo, riguardante il contesto socio-culturale della collettività uruguayana residente oggi in Italia, è basato sui materiali raccolti per la tesi di Laurea Specialistica in Discipline Etnoantropologiche discussa nell'aprile 2008 presso l'Università La Sapienza di Roma.

Il lavoro di tesi è stato diretto da Carla Maria Rita nel quadro dell'Accordo di Collaborazione Scientifico-Culturale instaurato nel 2006 tra Alberto Sobrero del Dipartimento di Scienze degli spazi, dei segni (ex Dipartimento di Studi Glottoantropologici) dell'Università La Sapienza di Roma e Sonia Romero Gorski Dir. del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de la República di Montevideo (Accordo Marco fra La Sapienza e la Universidad de la República, Uruguay). I responsabili dell'Accordo sono impegnati nell'attuazione di progetti scientifici interuniversitari entro cui trovano spazio di realizzazione progetti di tesi.

Grazie al contesto di collaborazioni accademiche nate in virtù di tale Accordo, l'inchiesta esplorativa sul campo si è potuta arricchire di contatti, contributi e informazioni da parte di ricercatori e professori uruguayani nonché di professionisti emigrati in Italia.

In questa sede intendo riportare i risultati sperimentali ottenuti a seguito dell'indagine sul campo ripercorrendo le procedure metodologiche seguite e le fasi analitiche attraversate. Utilizzando strumenti quantitativi e qualitativi della disciplina socioantropologica ho cercato di trovare risposta, nei limiti strutturali e contestuali di inchiesta, alla domanda di ricerca su come siano articolati oggi i percorsi di integrazione degli emigrati uruguayani in Italia, investigandone la loro dimensione socio-culturale e considerando il contesto storico e biografico dei migranti.

In primo luogo descriverò la metodologia di ricerca adottata che è seguita alla formulazione del progetto, per poi concentrare l'attenzione sull'analisi dei risultati emersi a fine percorso.

## Procedure metodologiche per l'analisi socio-demografica del fenomeno migratorio uruguayano

Per esplorare l'universo degli Uruguayani in Italia attraverso la procedura antropologica di inchiesta qualitativa, si rende necessario in via preliminare accedere ad una mappatura socio-demografica complessiva della collettività immigrata da cui trarre informazioni utili per inquadrare il contesto locale di analisi entro una macro cornice

di riferimento. L'acquisizione di dati relativi alle generali dinamiche emigratorie non può infatti che arricchire l'indagine qualitativa orientata alla ricerca delle specificità dei percorsi migratori e integrativi degli Uruguayani in Italia. D'altro canto, proprio i *case-study* sulle articolazioni locali dei percorsi dei migranti costituiscono un *feedback* importante per confermare, smentire o arricchire studi comparativi di ordine quantitativo o generali teorie sulla migrazione.

Il primo ostacolo incontrato nel momento di ottenere, tramite fonti statistiche, la mappatura quantitativa del numero di Uruguayani residenti sul suolo italiano è rappresentato dalla varianza e dall'approssimazione della stima numerica, dovuta alla scarsità e alle lacune strutturali delle fonti statistiche nazionali italiane. La ragione fondamentale di tale penuria informativa si rintraccia in uno specifico aspetto normativo relativo all'ingresso e allo stabilirsi degli Uruguayani in Italia. Tale elemento di ostacolo per l'ottenimento di precisi dati demografici si è poi rivelato, alla luce delle successive indagini, particolarmente illuminante per la comprensione generale del processo migratorio uruguayano in Italia ed in particolare nel suo aspetto motivazionale.

Osservando infatti le statistiche nazionali quali il Censimento nazionale, fonti Istat e fonti non governative, si rileva che il numero degli Uruguayani in Italia è stimato intorno alle 1500 unità. Dato che contrasta con le stime fornite dall'Ambasciata Uruguayana in Italia che fornisce una cifra decisamente superiore, entro una forbice che si aggira tra le 3000 e le 5000 persone.

La ragione di tale discrepanza risiede nella relazione presente tra la attuale normativa italiana in materia di cittadinanza e le lontane vicende storiche tra Italia ed Uruguay che hanno visto i destini dei propri cittadini intrecciarsi fin dalla prima metà del XIX secolo<sup>2</sup>.

Il regolamento italiano K.28<sup>3</sup> costituisce l'applicazione giuridica del principio *Iure Sanguinis* secondo il quale è riconosciuto il diritto di cittadinanza italiana a tutti gli stranieri che dimostrino, presentando le dovute documentazioni, di avere ascendenze italiane.

Il motivo per cui molti Uruguayani non risultano dunque nelle statistiche riguardanti la quota di popolazione straniera residente in Italia consiste nel semplice fatto che, per lo Stato italiano, essi sono a tutti gli effetti cittadini italiani, e per questo non ricompresi nella categoria stranieri. Se da una parte la difficoltà di stimare quantitativamente gli Uruguayani in Italia ha oscurato la possibilità di definire un quadro sufficientemente preciso in merito alle presenze uruguayane immigrate, dall'altra parte il dato di una preponderante presenza di Uruguayani in possesso di cittadinanza italiana all'arrivo costituisce una preziosa indicazione delle motivazioni e delle traiettorie alla base della scelta di intraprendere il progetto migratorio.

Le principali questioni metodologiche che un ricercatore sociale si pone di fronte all'analisi di un fenomeno migratorio riguardano in primo luogo l'analisi dei *push factors* e dei *pull factors*. Questo modello interpretativo oggi è stato complessivamente ridefinito alla luce delle più recenti teorie sulla migrazione tra le quali sono da citare gli approcci neoclassici, l'analisi NELM, *world system* e *dual labour market*; la teoria

2. Per approfondimenti sul tema dell'immigrazione italiana in Uruguay nelle sue fasi temporali e caratteristiche storiche, socio-economiche, politiche e culturali consultare: M. M. Camou, A. Pellegrino, "Dimensioni e caratteri demografici dell'immigrazione italiana in Uruguay, 1860-1920", in AA. VV. *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp. 38-44; F. Devoto, "Un caso di migrazione precoce. Gli italiani in Uruguay nel secolo XIX", in AA.VV., *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp.1-36. Per comprendere il fenomeno dell'immigrazione italiana in Uruguay entro un generale quadro storico, economico e politico consultare Benjamin Nahum, *Manual de Historia del Uruguay*, 2 tomos, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2006

3. Il Regolamento K.28.1 dell'8/4/1991 è consultabile sul sito del Ministero degli Interni italiano [www.interni.it](http://www.interni.it).

dei *networks*; il *demographic transition model* e infine la cosiddetta teoria combinata della *cumulation causation*<sup>4</sup>.

Le ipotesi e i modelli sviluppati da tali teorie costituiscono importanti paradigmi di riferimento per lo studio delle migrazioni tenuti in considerazione nel *case-study* in oggetto che, pur tuttavia, nel contesto della ricerca, per diverse ragioni metodologiche, non sono stati applicati se non come riferimenti generali di cui tener conto. Lo studio delle macro dimensioni socio-economiche e politiche dell'emigrazione uruguayana contemporanea costituisce una fondamentale piattaforma per analizzare i meccanismi e le generali dinamiche della migrazione le cui profonde correlazioni, influenze ed implicazioni sono parte integrante dell'esperienza soggettiva vissuta dai migranti. Ma l'analisi del transnazionale processo migratorio richiede, per la sua complessità, un'attenzione stratificata e multicentrica che non attiene agli obiettivi della nostra inchiesta. Pur tenendo in considerazione gli approcci metodologici e teoretici dei sopra menzionati studi teoretici di natura economica e sociologica, la priorità è stata conferita all'analisi delle micro-complessità giacenti nelle dinamiche culturali rilevate *in loco*. I fattori socio-economici relativi al processo di emigrazione esaminati nel nostro studio sono stati: le motivazioni alla base dell'evento migratorio e l'insieme dei *push factors*; la scelta della destinazione e l'insieme dei *pull factors*; le traiettorie del percorso di inserimento e il contesto socio-economico; le relazioni con la madrepatria e con il paese accogliente; la presenza di catene di richiamo e rimesse; eventuale migrazione di ritorno.

Data la difficoltà *de facto* di pervenire a informazioni dettagliate sulla migrazione uruguayana contemporanea nel mondo e in Italia attraverso fonti statistiche italiane, si è proceduto nella raccolta di dati tratti da fonti statistiche di natura socio-demografica effettuate da enti di ricerca e da ricercatori uruguayani.

202 Consultando in particolare l'*Encuesta Nacional de Hogares Ampliada 2006* effettuata dall'INE<sup>5</sup>, e attingendo alle preziosi fonti informative della socio-demografia uruguayana Pellegrino<sup>6</sup>, è stato possibile ricostruire un quadro che non solo ha confermato le stime numeriche dell'Ambasciata uruguayana in Italia, ma che ha anche permesso di accedere ad un bacino di informazioni di natura socio-antropologica più ampio sul fenomeno.

Da questi dati si evince che la più recente emigrazione uruguayana nel mondo (2000-) condivide con le parallele emigrazioni latinoamericane le seguenti fondamentali caratteristiche: la massiccia fuoriuscita in corrispondenza alla crisi finanziaria ed economica del 2001; la prevalente femminilizzazione dei flussi migratori; la preponderanza di ragioni economiche alla base dell'espulsione; l'attrazione verso USA ed Europa; la giovane età dei migranti; il carattere temporaneo e semi-permanente dell'emigrazione; la presenza di rimesse consistenti.

L'emigrazione uruguayana si distingue dalle parallele migrazioni latinoamericane per specifici fattori socio-culturali. Essa investe uomini e donne in proporzioni equilibrate; si scatena per ragioni economiche; non coinvolge solo fasce di persone

---

4. Per gli studi teorici e analitici sulla migrazione si vedano: G. Borjas, "Economy Theory and International Migration", in *International Migration Review*, vol. 23, no. 3, 1989, pp. 457-485; A. Constant and D. S. Massey, "Return Migration by German Guestworkers: Neoclassical versus New Economy Theories", in *International Migration*, IOM, vol. 42, no. 4, 2002, pp. 6-36; D. S. Massey, "Theories of International Migration" in *Population and Development Review*, 19 (3), pp. 431-466; A. Portes and Min Zhou, "The new second generation: segmented assimilation and its variants", in *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 530, no. 1, 1993, pp. 74-96.

5. L'*Encuesta Nacional de Hogares Ampliada 2006* è riportata integralmente sul sito dell'INE [www.ine.gub.uy](http://www.ine.gub.uy).

6. Cfr. A. Pellegrino, *Migración e Integración. Nuevas formas de movilidad de la población*. (Ponencias presentadas al Taller *Nuevas modalidades y tendencias de la migración internacional*) Montevideo, Ed. Trilce, 1995; A. Pellegrino, *Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Challenges*, Geneva, IOM Editions, Research Series No. 16, 2004. Per dati generali sui *trends* migratori nel mondo consultare il sito dell'IOM [www.iom.int](http://www.iom.int).

disagiate ma anche classi medie in possesso di un livello medio-alto di istruzione; è diretta perlopiù negli Usa (70%) e in Europa (30%), dove si riversano per la gran parte persone in possesso di alto capitale culturale (liberi professionisti, studenti in cerca di un ampliamento delle prospettive intellettuali e professionali, per esempio).

L'Italia è il secondo paese, dopo la Spagna, che in Europa attira il più alto numero di emigrati uruguayani. La normativa italiana, come detto, svolge un fattore di agevolazione importante per via delle più facili (sebbene costose) procedure di ottenimento di cittadinanza. La maggior parte degli Uruguayani oggi permanentemente o semi permanentemente residenti in Italia che, da quanto emerso dalla ricerca, costituiscono la casistica più frequente, sono all'80% di origine italiana e già all'arrivo in possesso di passaporto italiano.

L'Italia esercita una notevole forza simbolica sugli emigrati uruguayani che oltre alle necessità materiali scelgono il Belpaese per la motivazione aggiunta di scoprire o riscoprire un mondo familiare, un timbro culturale affine che è parte integrante non solo degli habitus familiari, ma dell'intera società uruguayana caratterizzata da una storica *mezcla* etnica e culturale. Nella maggior parte dei casi però, l'Italia costituisce solo una sosta intermedia per gli Uruguayani che, una volta entrati in Europa, scelgono di riversarsi in Spagna dove la mobilità professionale e la lingua spagnola costituiscono fattori di attrazione dalla maggiore forza centripeta rispetto a quelli simbolici e culturali.

## **La ricerca sul campo: le interviste qualitative nella cultura agita degli Uruguayani**

I dati statistici finora riportati hanno permesso di comprendere le macro dinamiche presenti nei processi migratori contemporanei degli Uruguayani nel mondo che, come abbiamo visto, in larga parte sono condivise anche nel processo emigratorio in Italia. Come per le altre mete di destinazione, in Italia non tutti gli Uruguayani sono arrivati, nell'arco di tempo considerato tra il 1960 ad oggi, seguendo un volontario e autonomo percorso di ricerca di miglioramento economico o per allargare le prospettive formative e professionali. Se la gran parte degli Uruguayani è infatti approdata in Italia dopo il 2001 per ragioni economiche, è anche vero che una discreta parte di Uruguayani – come conferma la ricerca – si è inserita durante gli anni della dittatura a seguito di una migrazione coatta dovuta a ragioni di esilio politico. Una piccola percentuale di emigrati infine si è stabilita in Italia per ragioni familiari, principalmente per effetto di matrimoni con italiani/e.

L'emigrazione uruguayana contemporanea in Italia è legata principalmente all'aspettativa di miglioramento economico e alle particolari agevolazioni normative. Ma per comprendere le dimensioni sociali e culturali del processo migratorio bisogna tenere in considerazione altri aspetti, tra cui per esempio la biografia personale, il contesto socio-culturale di partenza e di arrivo; la già citata forza simbolica di attrazione esercitata dall'Italia in un paese come l'Uruguay la cui popolazione è al 40% di origine italiana; le articolazioni sociali locali della collettività immigrata.

Per investigare l'insieme degli elementi più propriamente culturali presenti nel processo migratorio – in particolare: la sfera emozionale/identitaria legata all'esperienza, il processo di (ri)scoperta del mondo culturale italiano, il vissuto di crisi di appartenenza –, l'intervista qualitativa combinata con un questionario *ad hoc* per il rilevamento di dati quantitativi si sono rivelati gli strumenti metodologici più adatti per riscontrare le specificità, varianze ed incongruenze con la generale migrazione uruguayana nel mondo e in Italia.

L'indagine, dalle sue fasi preliminari di raccolta dati alla conclusione del lavoro sul campo, è stata svolta nell'arco di tempo dall'aprile 2007 al febbraio 2008. Quali sono state le ragioni principali della migrazione e che tipo di percorsi hanno compiuto gli Uruguayani? Esistono motivazioni, aldilà del miglioramento economico ottenuto dalla maggior parte di loro, per spiegare l'esito positivo del percorso che gli immigrati dichiarano di aver ottenuto? Quali sono i percorsi individuali affrontati dagli Uruguayani intesi come inserimento professionale e sociale e le relazioni amicali, familiari instaurate in Italia e mantenute o meno con l'Uruguay? Quale ruolo svolge la biografia individuale, la presenza di affinità e legami con parenti e ascendenti italiani, e come emerge nel contesto di vita che ha reso necessaria la migrazione? Come viene negoziata dagli Uruguayani la propria identità in un contesto di riscoperta delle radici, di abbandono della madrepatria, in uno spazio interiore di scissione? E quali sono state le strategie di ricerca, elaborazione, quali le risorse adoperate per superare tale fase (se superata)?

Per rispondere a queste domande, la strategia metodologica sperimentale seguita ha compreso le interviste e un diario di campo, attraverso il quale sono stati registrati gli andamenti nelle relazioni con gli Uruguayani instauratesi nell'arco dei circa sei mesi di ricerca.

Gli Uruguayani intervistati costituiscono un campione di venti persone rappresentativo dell'insieme della collettività immigrata in Italia, che approssimativamente si aggira intorno al numero di 3000-5000 unità. Essi sono stati contattati attraverso canali diplomatici e informali. Attraverso l'Ambasciata Uruguayana a Roma è stato possibile contattare diversi Uruguayani di estrazione socio-economica medio-alta residenti in Italia da diversi anni.

Il canale informale principale attraverso cui si sono rintracciati Uruguayani di diversa composizione sociale e culturale, è stato il Consejo Consultivo. Il Consejo è l'associazione degli Uruguayani emigrati in Italia che, radicato a Roma, organizza eventi ricreativi e solidali all'interno di un *network* sociale particolarmente mobile e inclusivo. Il Consejo Consultivo è l'unico organo informale che riunisce connazionali uruguayani in Italia costituito per diretta emanazione del governo Uruguayano nel 2006, ma indipendente dalla sfera politica e diplomatica. Le politiche uruguayane sulla migrazione, intensificatesi nel momento più acuto della crisi economica del 2001<sup>7</sup> che ha visto fuoriuscire una quota significativa di popolazione dal paese, hanno rivolto sempre più lo sguardo ai connazionali residenti all'estero, politicamente e simbolicamente riuniti nel cosiddetto *Departamento Veinte*, il recentemente costituito distretto a-territoriale dell'Uruguay.

Il concepimento già dal 1996 ed infine la definitiva costituzione del *Departamento Exterior*<sup>8</sup> rende concretamente l'idea della portata ingente dell'emigrazione uruguayana che ha reso necessaria la regolamentazione, l'organizzazione e il monitoraggio del fenomeno. Il governo uruguayano<sup>9</sup>, tramite la *Ley de Migración*<sup>10</sup> approvata nel gennaio 2008 la quale riunisce i principi, gli intenti e la volontà politica in materia di migrazione, ha proceduto ad implementare le relazioni con gli emigrati, "istituzionalizzando" e "riassorbendo" i fuoriusciti dal corpo nazionale con il fine di incrementare

7. Cfr. l'analisi delle attuali trasformazioni politico economiche in Uruguay effettuata da Gillespie: C. Gillespie, *Negotiating Democracy. Politicians and Generals in Uruguay*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

8. Sul sito governativo uruguayano [www.gub.uy](http://www.gub.uy) si possono consultare nell'archivio on line i contenuti delle modificazioni delle disposizioni (R/279 del 26/09/05) del decreto 197/97 che hanno previsto la riformulazione della struttura organizzativa dell'unità operativa 001 del *Ministerio de Relaciones Exteriores*. Tali disposizioni normative sono state poi sviluppate ed elaborate nel progetto di legge approvato il 9 gennaio 2008 *Ley de Migración* n. 18.251.

9. Per ulteriori informazioni consultare il sito governativo uruguayano [www.gub.uy](http://www.gub.uy).

10. La legge si trova on line sui siti governativi [www.gub.uy](http://www.gub.uy) e [www.presidencia.gub.uy](http://www.presidencia.gub.uy).

auspicati ritorni in patria degli emigrati. E' ormai attestato il fondamentale contributo degli espatriati nella crescita economica del paese: gli Uruguayani all'estero tramutano infatti il capitale sociale e culturale in loro possesso in capitale economico, poi reintrodotta nei circuiti socio-economici dell'Uruguay tramite le rimesse. Ma è sempre maggiore l'attenzione del governo uruguayano verso il ritorno definitivo degli emigrati in patria con l'obiettivo di medio-lungo periodo di ampliare il bacino di risorse sociali, culturali, economiche e demografiche del paese, impegnato da anni in una lotta costante contro crisi economiche e sociali che hanno reso strutturale il fenomeno emigratorio.

Dall'altra parte dell'oceano, volgendo lo sguardo agli emigrati, il Consejo Consultivo rappresenta un importante ponte di contatto con la madrepatria: tramite la partecipazione alle attività da esso organizzate la collettività uruguayana può esprimere e rinforzare i legami simbolici e materiali con l'Uruguay mantenuti saldi nonostante (o proprio per) la migrazione.

La solidarietà socio-economica che si estrinseca essenzialmente nel contributo alla risoluzione di situazioni di disagio in Uruguay è infatti l'obiettivo primario, assieme alla socializzazione e alla mutua assistenza, delle attività del Consejo Consultivo. L'obiettivo di creare una rete stabile di sostegno alla madrepatria ci informa, oltre che dell'esistenza di numerose situazioni problematiche presenti oggi in Uruguay, del livello economico posseduto della collettività uruguayana in Italia e del grado di coesione sociale al suo interno. La scelta di contribuire in termini di impegno di tempo e risorse nell'attuazione di progetti inter-solidali rivolti all'Uruguay mediante l'organizzazione di eventi di beneficenza, è infatti indice non solo dell'interesse affettivo/emozionale verso la madrepatria, ma anche di una discreta stabilità economica posseduta dagli immigrati. Gli Uruguayani intervistati, venuti in Italia per risolvere la propria condizione di incertezza economica, hanno infatti nel complesso finalizzato il proprio progetto di vita. Certamente il Consejo si rivolge anche alla solidarietà verso i propri connazionali che in Italia versano in condizioni problematiche, ma che secondo le proiezioni dell'Ambasciata Uruguayana rappresentano comunque una quota minoritaria. Si può dunque dire che il Consejo consultivo costituisce uno specchio sufficientemente rappresentativo dello status economico e sociale della collettività uruguayana in Italia.

Sebbene rappresentante l'intero corpo di espatriati in Italia, il Consejo Consultivo, per via del radicamento nella capitale, raggruppa principalmente Uruguayani residenti a Roma e nel Lazio. Nonostante il ruolo socialmente coesivo da esso svolto, si è constatato come le articolazioni sociali del gruppo laziale di Uruguayani siano connotate da caratteri di mobilità e fluidità inter-relazionale che estendono il *network* sociale della collettività a più ampie ramificazioni e interconnessioni. Tale caratteristica è presente anche nella collettività di Uruguayani in Nord Italia che d'altra parte, anche per l'assenza di un riferimento associativo, potrebbe meglio descriversi come rete disaggregata di individui. Per quanto riguarda le caratteristiche socio-economiche degli Uruguayani in Sud Italia, non si è al momento in possesso di dati sufficienti per costruire un quadro esaurientemente descrittivo.

Una volta dunque presi i contatti con il Consejo consultivo di Roma, è stato possibile rintracciare una rete sociale all'interno di un contesto stabile che ha costituito la cornice della ricerca sul campo. Per quanto riguarda le presenze in Nord Italia, le interviste sono state svolte a Milano, dove è presente il Consolato Uruguayano, a Como, Brescia (sede di un nucleo storico di emigrati politici) a Mestre e, per finire, nel Centro Italia a Macerata.

La partecipazione agli eventi di solidarietà e di ritrovo del Consejo ha permesso di osservare dinamiche di gruppo altrimenti non rilevabili con interviste singole, acce-

206

endo dunque a quella parte di cultura agita che prende le forme della conversazione, dei dibattiti e attività di gruppo, delle interazioni interpersonali. In secondo luogo, il coinvolgimento nelle attività sociali ha permesso di seguire un percorso metodologico continuo attraverso il quale la presenza potenzialmente invasiva del ricercatore è stata confermata nella fiducia e negoziata attraverso l'inclusione graduale nel gruppo manifestatasi tramite l'invito alla partecipazione agli eventi di solidarietà.

Sebbene sia stato proposto al campione in fase di intervista un questionario semi-strutturato, la strategia di rilevamento dati ha compreso una metodologia mista. Importanza primaria è stata data alla libera espressione degli intervistati che hanno generalmente interpretato le domande come stimolo e guida per la narrazione della propria storia di vita. Il questionario ha dunque rappresentato un riferimento generale, una cornice strutturale entro la quale, a seconda dell'esigenze del narrante, le interviste hanno seguito un andamento fluido ed aperto. La ragione della scelta di dare spazio di espressione libera agli intervistati all'interno di una cornice stabilita ma negoziabile deriva dalla natura della domanda di ricerca che è stata focalizzata intorno agli intervistati che hanno attivamente preso parte alla conversazione.

La lingua utilizzata è stata in tutti i casi l'italiano, sebbene slittamenti in spagnolo, dovuti a ragioni di intraducibilità concettuale, non sono stati infrequenti. Tutti gli intervistati posseggono un livello medio-alto di espressione linguistica italiana che è genericamente un indicatore sintomatico di una riuscita integrazione sociale.

Le prime interviste svolte hanno costituito una sorta di rito di ingresso nel mondo uruguayano in Italia nonché un test di comprova dell'efficacia del questionario che, come detto, è stato flessibilmente adattato alle singole situazioni. Un cambiamento parziale avvenuto *in itinere* nell'impostazione del questionario ha riguardato le domande relative alla motivazione alla base dell'emigrazione. La realtà di una minoritaria, ma significativa quota di intervistati emigrata per ragioni politiche ha reso necessario la modifica dell'interpretazione dedotta dell'emigrazione come evento scatenato da ragioni economiche. La previa analisi di studi generali sulle dinamiche migratorie contemporanee aveva infatti orientato la formulazione del questionario verso la direzione di un riscontro economico delle motivazioni alla base dell'emigrazione. Il *feedback* avuto sul campo ha invece allargato la percezione del fenomeno, permettendo così l'inclusione di diversi scenari della dimensione migratoria che temporalmente sono collocabili nei decenni 1960-1980, antecedenti alla più recente ondata emigratoria.

Nella prima e seconda parte del questionario le domande rivolte agli interessati sono state tese alla comprensione dei caratteri specificamente socio-economici del percorso biografico degli individui, a partire dall'evento emigratorio fino alla presente integrazione in Italia. La ragione di tale scelta è dovuta innanzitutto alla necessità di individuare il contesto di vita dove fossero chiare le posizioni soggettive nei confronti del mondo relazionale e professionale italiano nonché le origini familiari che costituiscono un nodo cruciale per investigare la dimensione identitaria. La seconda ragione, più prettamente metodologica, è stata quella di creare nell'intervista uno spazio di cammino in profondità attraverso graduali aperture, in modo che l'accesso agli spazi intimi dell'intervistato riguardanti la percezione del proprio senso di identità non risultasse troppo brusco e invasivo.

Nella prima sezione del questionario si sono voluti ottenere dati concernenti la biografia dell'immigrato e le origini familiari (presenza di legami parentali con Italiani; il grado di parentela; famiglia in Uruguay) ed il motivo alla base della scelta di emigrare. Nella seconda parte le domande hanno avuto come obiettivo quello di comprendere a linee generali il percorso di vita effettuato; la relazione con la lingua italiana; l'esistenza di altre ragioni alla base dell'emigrazione; il rapporto con la madrepatria e con

i connazionali in Italia; il rapporto con gli Italiani. Nella terza parte le domande hanno riguardato la famiglia attuale, quella che l'emigrato ha o non ha costruito in Italia con un compagno/a italiano/a oppure di altra nazionalità, indagando nella relazione tra la costruzione di un nucleo familiare con il tempo e i modi di integrazione in Italia; la trasmissione culturale e linguistica agli eventuali figli.

In sintesi, le prime tre parti del questionario hanno riguardato informazioni sul passato familiare dell'intervistato, il percorso di vita svolto e infine la situazione attuale di integrazione in particolare riguardante: la presenza e le caratteristiche delle relazioni (amicali, familiari, professionali) dell'intervistato con italiani e Uruguayani; l'inserimento in reti informali di associazioni.

L'ultima parte del questionario ha riguardato la sfera propriamente antropologica nella quale è stata intenzionalmente lasciata all'intervistato la più ampia piena libertà narrativa ed espressiva. Le domande rivolte hanno riguardato il percorso di interiore di ricerca di origine; il rapporto emotivo con l'Italia e l'Uruguay; gli attaccamenti, le problematiche derivanti dall'evento migratorio, ovvero un'esplorazione degli aspetti legati all'identità e alla propria storia di vita.

Le interviste hanno avuto esiti variabili dipendenti dall'accento dato dall'intervistato a particolari tematiche – la crisi identitaria o il senso di appartenenza per esempio – che è stato volutamente assecondato. In questo modo è stato possibile ottenere un *range* ampio di informazioni che ha messo in evidenza da una parte l'estrema prevedibile varietà di percorsi e di risposte all'emigrazione e, dall'altra parte, la ricorrenza discorsiva di determinate tematiche. La disponibilità, l'apertura al dialogo sono stati fattori cruciali per la riuscita dell'intervista e, su questo punto, tutti gli Uruguayani hanno rappresentato la contro parte dialogica ideale.

## I principali risultati socio-antropologi emersi

Attraverso le risposte alle prime tre parti del questionario è stata costruita una mappatura generale della configurazione socio-economica del campione, qui sinteticamente riportata.

### *Famiglia di origine.*

- Su venti intervistati, sedici hanno origini familiari italiane risalenti ai bisnonni o ad uno dei bisnonni, oppure a nonni e genitori. I matrimoni misti occorsi in Uruguay tra Italiani e Uruguayani/altra nazionalità (portoghese, spagnola, francese) sono stati i più frequenti.
- Tre intervistati su venti hanno origini familiari non italiane, in particolare spagnole/uruguayane.
- Un intervistato non ha saputo risalire con precisione all'origine nazionale o etnica della famiglia.
- Per quanto riguarda i sedici intervistati di origini italiane, si rileva una distribuzione regionale diversificata degli antenati, emigrati in Uruguay tra la fine dell'800 e i primi del '900. Sette su sedici hanno bisnonni o nonni provenienti dal Centro/Sud Italia (in ordine di frequenza regionale: Basilicata, Campania; Puglia; Calabria; Lazio; Molise), mentre i restanti sono emigrati dal Nord Italia (Piemonte, Lombardia). È interessante notare, su questo punto, come i dati ottenuti siano corrispondenti alle analisi storiche che vedono, tra la metà dell'800 e i primi del '900, un flusso prevalente di emigranti italiani dalle regioni del Sud (la cosiddetta "emigrazione massiva").

- Le ragioni dell'emigrazione degli antenati sono state individuate dagli intervistati come economiche, sebbene gli intervistati non sappiano collocare né l'anno o il lustro preciso di emigrazione né confermare con assoluta certezza la ragione alla base dell'emigrazione.

#### *Percorso di vita.*

- Gli Uruguayani intervistati hanno compiuto un percorso di emigrazione che ricopre un arco di tempo dagli anni '60 del novecento fino ad oggi e che ha avuto, nella maggior parte dei casi, un carattere autonomo, solitario ed economico. In tre casi su venti gli Uruguayani sono arrivati in Italia durante gli anni della dittatura, in particolare tra il 1973 e il 1975, e si sono stabiliti nel Nord Italia (Brescia, Como, Milano) dove si è insediato un nucleo di esiliati politici.
- Il periodo con più alto ingresso di Uruguayani è stato quello seguito alla crisi economica del 2001 e negli anni '80 del novecento. Fattori economici e politici sono stati dunque i *push factors* prevalenti.
- Non si sono rilevate presenze di catene familiari. Gli Uruguayani arrivati in Italia hanno compiuto un percorso di inserimento individuale cui è seguita la costituzione di un nuovo nucleo familiare in Italia. Due eccezioni sono rappresentate da due Uruguayane arrivate in Italia in seguito a matrimoni con Italiani avvenuti in Uruguay.
- I contatti con la famiglia di origine sono frequenti e avvengono attraverso internet e telefono. Le visite in Uruguay sono generalmente saltuarie, ma regolari. Negli immigrati più recenti, per ragioni di disponibilità finanziarie, la frequenza di visite in Uruguay è nulla o bassa.
- Gli Uruguayani in Italia vivono nelle regioni più urbanizzate e più economicamente sviluppate, ricalcando il modello insediativo degli antenati italiani. La ricerca delle origini che molti intervistati dichiarano di aver intrapreso non interessa l'aspetto territoriale dell'emigrazione (ritorno e stabilimento nella regione di origine), piuttosto quello identitario, simbolico e culturale.
- Un caso insolito da segnalare è quello di un Uruguayano, non di origine italiana, residente a Como, una delle città che ha conosciuto una maggiore emigrazione dei suoi abitanti in Uruguay.
- Nessun intervistato ha origini liguri, nonostante la massiccia presenza di questo gruppo regionale in Uruguay almeno nelle prime fasi di immigrazione (prime decadi dell'800).
- La maggioranza degli intervistati (15/20) è sposata o convive con Italiani o con individui di nazionalità diversa da quella uruguayana. Non solo dunque non si sono rilevati casi di emigrazione di nuclei familiari dall'Uruguay in Italia, ma nemmeno di unioni avvenute tra connazionali in Italia. Questo dato dunque conferma da un lato il tipo di emigrazione solitaria intrapresa dal campione e, dall'altra parte, la volontà di integrazione e il sincretismo sociale ricercato dagli intervistati.
- Le forme di integrazione e di relazione sociali rilevate sono di tipo disarticolato e diffuso: non si sono rilevati forti tendenze verso la costituzione di gruppi associativi informali endogami, salvo l'eccezione importante del Consejo consultivo che però, per il suo sguardo rivolto fuori dall'Italia, si può considerare fuori dalla casistica. Gli Uruguayani hanno dunque articolato un percorso di integrazione sociale in Italia teso alla formazione di relazioni miste amicali, familiari e professionali rivolte all'esterno della cerchia dei connazionali, mentre

rimane forte il legame e l'attaccamento alla madrepatria espresso in forma di solidarietà e contatti sociali.

## **Identità narrata, appartenenza cercata, cultura co-creata**

Considerando la vastità e la complessità delle tematiche antropologiche relative alla questione dell'identità che non è possibile in questa sede elaborare in dettaglio, ci si è limitati a trattare gli aspetti principali ricorsi con più frequenza nelle narrazioni degli intervistati, ovvero: il senso assegnato alla propria storia di vita; i percorsi di ricostruzione/conferma/estensione della propria identità culturale nella realtà migratoria, sentita come potenzialmente disgregante; la co-creazione e negoziazione di simboli e sensi nel particolare contesto italiano, sentito in maniera ambivalente come ambiente vicino/estraneo; le trasmutazioni culturali del senso di appartenenza verso l'Uruguay inteso come rete sociale, simbologia storica nazionale, patrimonio culturale.

Nel tentativo di far emergere i nuclei fondamentali dell'identità espressi nella fenomenologia narrativa degli Uruguayani, si è cercato di rimanere il più possibile aderenti agli orizzonti che gli intervistati stessi hanno deciso di svelare, pure con la consapevolezza degli inevitabili ingombri rappresentati dalle inferenze e interpolazioni del ricercatore.

Il fine epistemologico dello scavo nelle identità degli intervistati è stato quello di cogliere la superficie contestualmente emergente nell'intervista del mondo interiore fluttuante, imprevedibile e profondo degli intervistati, per comprendere che essi pensano e credono di se stessi e delle loro pratiche culturali. Tale obiettivo è stato metodologicamente perseguito attraverso il focus sul "negativo" delle fotografie simboliche delle identità che gli stessi intervistati rappresentano. In altre parole, non potendo individuare – e raccontare – niente di preciso e definitivo in merito all'identità che essi stessi sentono in oscillazione e in cambiamento, l'unico lavoro possibile di indagine è consistito nell'individuazione delle incongruenze, delle fratture, delle negatività che gli Uruguayani riportano nella narrazione – e interpretazione – del proprio cammino di vita. Per questi motivi, il metodo di indagine ha compreso strumenti non solo della disciplina antropologica, ma anche quelli della socio-linguistica e della psicologia sociale concernenti lo studio della memoria autobiografica e della narrazione del sé<sup>11</sup>. In questo modo, comprendere quale sia il progetto narrativo del narrante – che per esempio implica la volontà di conferire una struttura di senso alla propria vita attraverso il suo racconto testimoniandola al contempo ad un altro per riconfermarla di nuovo a sé – contribuisce metodologicamente ed euristicamente alla de-costruzione dei principali meccanismi e processi mentali situati dietro ai significanti narrativi. L'obiettivo di rappresentare, senza necessariamente spiegare e finalisticamente determinare, l'insieme del mondo-Uruguay attraverso la polifonia delle venti voci narranti, rivela un cammino irto di rischi epistemologici, tra cui quello di essenzializzare ed assemblare in un senso coerente l'intero universo di studio riducendo e sussumendolo a categorie predeterminate. La fragilità della disciplina antropologica – la sua incongruenza, la sua permeabilità, volatilità, inesattezza – se ricordata durante il lavoro sul campo, può in

209

---

11. Per approfondimenti sul tema della narrazione, memoria, costruzione del sé e autobiografia cfr. per esempio gli studi di: F.C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, ed. orig. 1923, cit. in G. Leone, *La memoria autobiografica*, Roma, Carocci, 2001, p. 80; M. Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, Chicago University Press, 1992 (trad. it. *La memoria collettiva*, a cura di P. Jedlowski, Milano, Unicopli, 1987); P. Jedlowski, "Autobiografia e riconoscimento", in Q. Antonelli, A. Iuso, *Vite di Carta*, Napoli, L'Ancora, 2000; G. Leone, *La memoria autobiografica*, Roma, Carocci, 2001; P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993a; P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 1993b.

questo caso parzialmente aiutare a non cadere (o almeno a non permanere) nelle trappole fenomenologiche e ontologiche. Questo atteggiamento può tradursi metodologicamente nella pratica culturale di rendere l'altro visibile nella sua intraducibilità, facendo risaltare – e in un discorso sull'identità migrante diventa ancora più radicale – i vuoti e i negativi dell'identità, negli spazi dove essa si rarefa e si dilata e dove, quindi, essa trova spazio di racconto. In altri termini, andando a scavare nella conversazione, nelle parole e nei silenzi che esprimono conflitti, perplessità, interrogativi. L'insicurezza del proprio dire, che racconta l'incomprensione del proprio essere, è forse l'unico angolo nascosto dell'identità che il ricercatore, nella sua distanza di sguardo, può riuscire a cogliere.

Ecco come hanno risposto alcuni intervistati interrogati sul proprio sentirsi nel mondo, sull'identità costruita e riplasmata a seguito dell'evento migratorio e sui sensi simbolici e culturali assegnati all'esperienza in relazione alla tematica dell'appartenenza e al più generale rapporto con le due terre – reali e immaginate – italiana e uruguayana:

*Io mi trovo bene qui in Italia, ma dopo tanti anni però mi sento ancora un Uruguayano. L'Uruguay è per tutti gli immigrati una patria, quella importante [...] ho scoperto questa cosa paradossale: stando in Italia ho scoperto tutta la ricchezza del Sud America! [...] Insisto sempre sul concetto dell'incontro tra culture, che non può che arricchire.*

*Se devo parlare agli Italiani di chi sono io, allora chi sono io? [...] e io ero un po' di Italia ma erano 18 anni che vivevo là [in Uruguay] [...] il fatto di essere una popolazione che viene da tanti luoghi ha sempre portato a domandarsi, a vedere vari modelli [...] ho l'idea che l'idea di Europa che sogniamo e che ci siamo persa, è come se fosse rimasta là [...] l'essenza dell'Europa che si è persa con la cultura di massa.*

In questi passaggi gli intervistati intervengono su profonde questioni concernenti la propria identità, che si estende a comprendere anche l'identità collettiva cui essi sentono prevalentemente di appartenere, quella uruguayana e in misura minore quella italiana. E' interessante notare come il fatto di provenire da un paese costituito intorno a pratiche storiche di multiculturalismo e sincretismo abbia prodotto una crisi identitaria più forte nella prima fase di integrazione. Gli Uruguayani infatti, in larga misura, raccontano della difficoltà di appoggiarsi a riferimenti culturali demarcati attraverso cui confermare la propria appartenenza – e quindi una parte consistente della propria identità – al mondo uruguayano. Ma, d'altra parte, le frasi riportate qui sopra ci informano del fatto che proprio il senso di "estensione" di significati culturali allargati di cui è imbevuto il paese dove essi sono nati e cresciuti, abbia costituito un terreno fertile per interrogarsi sul proprio essere nel mondo e per creare spazio di incontri di culture. Incontri che, nel caso degli Uruguayani in Italia, si arricchiscono di determinazioni nuove, di plasmazioni continue in linea di continuità, e a volte di discontinuità, con la storia passata, fatta di comunanze culturali, di sincretismi, di compenetrazioni tra i due paesi. E, in questo processo dialettico di ibridismo, essi si domandano se le perdite culturali collettive di un'Italia che molti percepiscono come sempre più globalizzata, dovute alla molteplicità di passaggi e scambi culturali, non siano state attenuate e prevenute proprio in Uruguay, che le ha amalgamate nella propria storia e cultura. Approdando in Italia, lo shock culturale vissuto dagli Uruguayani è stato quello di scoprire non solo le vicinanze culturali – nei gesti, nelle espressioni, nella cultura culinaria e artistica, per esempio – ma anche le dissonanze, le tracce disperse di una cultura in movimento che non è più la stessa, non è più riconoscibile nelle pratiche in Uruguay. Le forme culturali italiane che hanno introdotto i migliaia di emigrati italiani in Uruguay sono oggi, sebbene ancora visibili, incorporati in un prodotto e in una storia che varca i confini culturali e gli apporti specifici. Proprio questo elemento del sincretismo antico e costante della nazione uruguayana è stato il principale elemento del capitale culturale

in possesso degli emigrati che ha permesso loro di adattarsi con fluidità, permeabilità e creatività nel contesto italiano.

*Quando stai là ti sembra di stare qua, e quando stai qua ti sembra di stare da tutte e due!*

*Io ho scelto di ascoltare musica italiana, giornali italiani, certo che mi interessa e mi emoziona l'Uruguay ma mi voglio integrare nella cultura qua, perché vivo qua! Certo arriva un momento in cui non sei da nessuna parte [...] essere immigrati è stare da nessuna parte.*

*Perché nostalgia poi significa dolore del ritorno*<sup>12</sup>

*Dopo un po' di tempo [...] una crisi di identità, quando sei qua ti manca là e quando sei là ti manca qua [...] perché non ti trovi, non dici che l'Uruguay è il tuo paese, è una perdita di identità [...] mi genera confusione di appartenenza e uno ha bisogno di sentire l'appartenenza a qualcosa.*

“Lo stare da nessuna parte” è quello che Sayad<sup>13</sup> intende con il concetto di “doppia assenza”, ovvero la percezione nel migrante di un’identità sradicata, consapevole dell’impossibilità di non poter più appartenere in un senso totale alla terra di origine, nei confronti della quale si è e si sente distanti, e dalla terra che lo ha accolto, nella quale egli non si sente completamente integrato con un’intensità che dipende dall’inclusione/esclusione vissuta nel contesto. Il non integrarsi diventa perciò sentirsi non integri, data l’inscindibilità percepita fra il territorio di origine, il senso di appartenenza e l’orientamento identitario<sup>14</sup> e a causa del bisogno – diremmo innato – di riportarsi continuamente all’altrove. La risposta data dagli Uruguayani alla percezione di smarrimento di identità è stata in tutti i casi una scelta decisa di radicamento nel contesto italiano, visibile nell’apprendimento dell’italiano, nell’integrazione sociale, nella scelta della permanenza a lungo termine in Italia. Gli intervistati hanno interpretato la propria volontà di inserimento – in tempi e in modi anche molto diversi – come una vera e propria scelta di responsabilità. L’Uruguay, pur sentito emotivamente come patria, come luogo degli affetti, è dagli intervistati continuamente negoziato e de-essenzializzato ed è simbolo e veicolo di un più complesso processo di svelamento delle illusioni e degli immaginari da loro posseduti al momento della partenza. L’Uruguay – così come l’Italia – allo sguardo dei migranti perde la sua forma trasfigurata, simbolica, idealizzata, per assumerne una nuova, reale, costruita attraverso una cultura da essi agita e negoziata dal basso, dall’esperienza concreta di emigrazione.

Caso che devia dai percorsi generali è costituito da coloro che sono emigrati in Italia per ragioni politiche. In questi casi il simbiotismo con l’Uruguay, verso cui con azioni di attivismo politico e solidarietà essi hanno investito la maggior parte delle energie pur vivendo in Italia, ha in qualche modo ritardato un processo di integrazione completo in Italia, ma ha positivamente permesso il mantenimento di un contatto con la propria patria dalla forte carica simbolica e, di conseguenza, una crisi o uno smarrimento identitario più diluito negli spazi e nei tempi – o, dalle parole di alcuni di loro, forse mai avvenuto. Alla fine della dittatura, quando per ragioni personali gli esiliati politici hanno scelto di rimanere a vivere in Italia, essi ricordano il senso di

12. Cfr. Beneduce, *Frontiere dell’identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, Franco Angeli, 2004 in cui l’autore descrive proprio la nostalgia come dolore del ritorno.

13. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002 (ed. orig. *La double absence*, Editions du Seuil, 1999), pp. 161-165.

14. Cfr. Beneduce, *Frontiere dell’identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, Franco Angeli, 2004. A p. 84 L’autore esplora gli aspetti clinici psichiatrici delle scissioni e i conflitti presenti non di rado nella dimensione identitaria degli immigrati.

smarrimento identitario e la necessità di re-orientamento e radicarsi in Italia. Come racconta un emigrato politico, “prima mi sentivo un esiliato politico, oggi sono un immigrato”.

La crisi di identità e di appartenenza viene superata dagli Uruguayani – così come essi stessi raccontano – con la percezione della possibilità di aprire nuovi orizzonti identitari che, anche in virtù del passato storico collettivo, non rappresenta una fase traumatica e intollerante. Al contrario essi ricercano volontariamente – e creativamente anche con prodotti musicali e artistici sincretici per esempio – un’estensione del senso del sé che sia potenzialmente generativo di sensi e pratiche culturali nuovi<sup>15</sup>. Ciò che gli Uruguayani sentono di perdere nel processo non è che il simulacro di un’identità fatta di aspettative, proiezioni, illusioni sul proprio passato o sull’idea di nazione (ancestrale e reale). Durante il proprio percorso di ricostituzione gli Uruguayani costruiscono un paradigma identitario diverso, attraverso il loro nuovo habitat socio culturale<sup>16</sup>, la cui stabilità viene data dall’affermazione della qualità più fertili della propria cultura, ovvero proprio la sua permeabilità.

In altre parole, il passaggio tra le due terre non è solo un passaggio di identità, una riscoperta delle origini nella nostalgia verso la propria terra, ma un processo che coinvolge gli Uruguayani nella creazione – e non solo riproduzione – di significati identitari e culturali aggiunti che, in questo senso, si può dire che “non siano né qui né lì”.

La scissione identitaria nel migrante uruguayano viene ricomposta in pratiche quotidiane, in creazioni artistiche, in attività solidali dove la frantumazione di barriere culturali viene agita e aggettivata positivamente, come surplus e non come perdita di significati<sup>17</sup>. Gli Uruguayani affermano se stessi proprio attraverso un senso allargato, cosmopolita di sé che in nessun modo toglie sostanza alla propria identità culturale e al legame di appartenenza con la propria terra.

*Ho risposto cercando di unire le due culture, intercambiando, alla fine ti identifichi con entrambe, cerchi le cose belle di una e le cose belle dell'altra!... Viviamo al confine tra le due cose, quando siamo qui [...] Quando viaggiamo ad esempio, io dico che non parto mai, sto sempre arrivando, trovo sempre tanto di qua che di là, io arrivo sempre!*

*La mia terra è l'Uruguay, la mia patria è l'Italia. Ho il privilegio di non dover scegliere tra due felicità che coltivo allo stesso modo.*

## Conclusioni

Gli Uruguayani hanno compiuto o stanno compiendo un percorso di integrazione sociale culturale che ha previsto, dopo lo smarrimento iniziale e la scoperta di un altro Uruguay e di un'altra Italia da quella vissuta o immaginata, la scelta di un'integrazione sociale altrove, processo nel quale istanze e bisogni identitari di appartenenza non ne hanno compromesso gli esiti. Al contrario, risorse quali la solidarietà, la rete di relazioni miste, il contatto continuo con la madrepatria, le attività artistiche hanno costituito ponti di

15. Cfr. C. Floriani, *Identità di frontiera*, Catanzaro, Rubbettino, 2004. A p. 92 l'autrice descrive la figura del migrante come “stratega dell'identità”.

16. U. Hannerz, *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ed. orig. *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996), p. 28.

17. Cfr. S. Taliani, F. Vacchiano, *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli, 2006. A p. 186 gli autori descrivono il processo simbolico culturale attraverso il quale “I migranti si confrontano continuamente con questi confini immaginari e con le loro iperrealistiche proiezioni normative e, attraverso la loro stessa presenza, riattualizzano e al contempo sfidano le reciproche attribuzioni: le riattualizzano perché le rendono evidenti nelle loro contraddizioni, le sfidano perché costringono a forme di negoziazione con i processi che le generano”.

aggancio con la propria terra, testimoniando la possibilità di un incontro fertile tra le due culture attraverso il quale l'identità finalmente individuata ha potuto reintegrarsi in un senso di appartenenza piena, in continua costruzione, che si muove in direzione di un continuo oltrepassamento di barriere territoriali, culturali, simboliche<sup>18</sup>. Il senso di frattura e scissione identitaria, per quanto sempre potenzialmente reificabile, viene dagli Uruguayani tradotto e trasmutato con segno positivo: appartenenza e identificazione con l'Uruguay rimangono orientamenti fondamentali per l'identità del migrante, ma diventano, con l'esperienza del passaggio di terre, i presupposti di un passaggio "nelle" e "oltre" le culture di origine che è, nonostante un movimento verso il futuro, agganciato nelle memorie degli Uruguayani, figli di una storia transnazionale e sincretica quale quella dell'Uruguay.

## Bibliografia

- Bartlett, F.C., *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1923
- Bauman, Z., *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2007 (ed. or. *Liquid Modernity*, Oxford, 2000)
- Beneduce, F., *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, Franco Angeli, 2004
- Bhabha, H.K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994
- Borjas, G., "Economy Theory and International Migration", in *International Migration Review*, vol. 23, no. 3, 1989, pp. 457-485
- Camou, M. M. – Pellegrino, A., "Dimensioni e caratteri demografici dell'immigrazione italiana in Uruguay, 1860-1920", in AA.VV., *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp. 38-44
- Constant, D.S. – Massey, D. S., "Return Migration by German Guestworkers: Neoclassical versus New Economy Theories", in *International Migration*, IOM, vol. 40, no. 4, 2002, pp. 6-36
- Devoto, F. "Un caso di migrazione precoce. Gli italiani in Uruguay nel secolo XIX", in AA.VV., *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp. 1-36
- Floriani, C., *Identità di frontiera*, Catanzaro, Rubbettino, 2004
- Gillespie, C., *Negotiating Democracy. Politicians and Generals in Uruguay*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Halbwachs, M., *On Collective Memory*, Chicago, Chicago University Press, 1992 (trad. it. *La memoria collettiva*, a cura di P. Jedlowski, Milano, Unicopli, 1987)
- Hannerz, U., *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ed. or. *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996)
- Jedlowski, P., "Autobiografia e riconoscimento", in Antonelli, Q. – Iuso, A., *Vite di Carta*, Napoli, L'Anora, 2000
- Leone, *La memoria autobiografica*, Roma, Carocci, 2001
- Massey, D. S., "Theories of International Migration" in *Population and Development Review*, 19 1993, pp. 431-466
- Nahum, B., *Manual de Historia del Uruguay*, 2 tomos, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2006

18. Sul tema delle culture transnazionali, dei networks culturali ibridi e delle trasformazioni dell'agency sociale nell'era della post-modernità consultare per esempio: H. K. Bhabha, *The Location of Culture* Routledge, London 1994; Z. Bauman, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2007 (ed. or. *Liquid Modernity*, Oxford, 2000); U. Hannerz, *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

- Pellegrino, A., *Migración e Integración. Nuevas formas de movilidad de la población*. (Ponencias presentadas al Taller *Nuevas modalidades y tendencias de la migración internacional*) Montevideo, Ed. Trilce, 1995
- Pellegrino, A., *Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Challenges*, Geneva, IOM Editions, Research Series No. 16, 2004.
- Portes, A. – Min Zhou, “The new second generation: segmented assimilation and its variants”, in *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 530, no. 1, 1993, pp. 74-96
- Ricoeur, P., *Sé come un altro*, Jaca Book, 1993a
- Ricoeur, P., *Tempo e racconto*, Jaca Book, 1993b
- Sayad, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002 (ed. or. *La double absence*, Editions du Seuil, 1999)
- Taliani, S. – Vacchiano, F., *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli, 2006

## Sitografia

- |   |   |
|---|---|
| sito del Ministero degli Interni italiano | <a href="http://www.interni.it">www.interni.it</a>  |
| sito dell'INE                             | <a href="http://www.ine.gub.uy">www.ine.gub.uy</a>  |
| sito dell'IOM                             | <a href="http://www.iom.int">www.iom.int</a>  |
| siti governativi uruguayani               | <a href="http://www.gub.uy">www.gub.uy</a> ; <a href="http://www.presidencia.gub.uy">www.presidencia.gub.uy</a> |



# Voces indígenas americanas<sup>1</sup>

## Entrevista con la antropóloga Dra. Susan Lobo<sup>2</sup>

*Universidad de Tucson, Arizona*

*Realizada en Montevideo el 29/11/08*

*¿Cuáles han sido los motivos de sus viajes a Uruguay?*

Esta es la tercera vez que vengo a Uruguay, hace muchos años que quería venir, creo que es un país fascinante – vivo ahora en Tucson en el sur de Arizona – aunque la historia es muy diferente y también lo es el contexto social, me siento como en mi casa aquí. La primera vez que vine lo hice simplemente como turista para realizar cabalgatas y visitar gente en los pueblos del campo. Allí me encontré con una antropóloga uruguaya, ella me invitó a dar una charla, la realicé y la segunda vez, otra antropóloga me invitó a dar otra charla esta vez sobre indígenas americanos e identidad en los Estados Unidos. Mi especialidad como antropóloga es en *American Indian Studies*, pueblos nativos (native people) en los Estados Unidos. También hace años, estuve trabajando en Perú donde escribí mi tesis de doctorado .

Este año (2008) fui invitada por el departamento de Antropología Social para dar un curso de Actualización de la Unidad de Posgrados, de la FHCE, sobre la temática de Indígenas Americanos y su situación actual, sobre la gente indígena norteamericana, que más de la mitad vive en espacios urbanos, en distintas ciudades norteamericanas. También pasé dos semanas en una localidad de pequeños productores que quiero mucho; se llama Laureles y es un lugar muy especial en el departamento de Tacuarembó.

---

1. Entrevista original en inglés, preguntas y traducción, Lic. Walter Díaz Marrero. Corrección de la traducción Dra. Susan Lobo.

2. Susan Lobo recibió su PhD en antropología cultural en la Universidad de Tucson, Arizona, en 1977. Desde 1984 hasta hoy trabaja como antropóloga independiente y es distinguida como investigadora visitante en American Indian Studies de la Universidad de Arizona, Tucson. Enseñó en la Universidad de California, Berkeley, donde fue coordinadora del centro de Latin American Studies . E mail: slobo333@aol.com

*Profesora Lobo, nos interesa saber cuál es el número de la población total de los pueblos indígenas norteamericanos y los nativos de Alaska y las distintas regiones donde están ubicados, según los dos últimos censos de población de los EE.UU.*

Bien, los censos se realizan cada diez años, tuvimos censo en 1990 y en el 2000.

Yo trabajé para los censos en las dos oportunidades, aportando elementos metodológicos para identificar a la población indígena. Luego del censo de 1990 hubo algunos cambios. Por primera vez en el 2000 hubo dos categorías para identificar a los indígenas norteamericanos ; “american indian” solamente y por otro lado : “american indian” mezclados con otra “raza”.

En este censo del 2000 hubo alrededor de dos millones y medio de personas que dijeron que eran indígenas y un total de más de cuatro millones que dijeron que eran indios junto a otros.

Por lo tanto el número total es un número compuesto por los ítems, indígenas – plus – indígenas y otros. En otras palabras es la primera vez que este concepto se acerca a la idea de mestizo o “ mixed ” y que ahora está incluido en el censo, porque antes no existía.

Entonces aproximadamente 4 millones de personas en los Estados Unidos se identifican como indios americanos y esto significa un porcentaje del 1.5 por ciento de la población total del país. Se podría decir que en este porcentaje inciden las distintas maneras de conformarse la identidad. Las tribus lo hacen por su lado pero como también hay algunas personas que no estuvieron enroladas en el registro de una tribu, ellos tienen ahora - mediante la inclusión de esta categoría en el censo - la oportunidad de tener su identidad como “american indian”.

216 También en este censo del 2000, por primera vez las personas censadas debieron responder a la pregunta sobre su pertenencia a una tribu por lo que la variedad tribal incluyó a los grupos más pequeños junto a los más numerosos.

En cuanto al lugar en donde viven los nativos norteamericanos, debemos marcar dos grandes zonas. El río Misissipi demarca la frontera entre el Este y el Oeste del país, es como en Uruguay el Río Negro, marca la frontera entre dos áreas importantes. La mayoría de los pueblos indígenas de los EE.UU. vivían en el oeste porque la mayoría de las reservaciones estaban al oeste, pero desde 1980 más de la mitad de las poblaciones indígenas ya no viven en reservaciones, sino en ciudades.

Han migrado a las ciudades, por lo tanto hay mucha gente indígena viviendo en los Ángeles, en la región de San Francisco, además de otras ciudades importantes en la costa y también en N. York y en la costa Este. También ahora la población indígena vive en los suburbios como lo hace la población norteamericana en general.

*¿Cuál es la diferencia entre tribu y nación o naciones indígenas?*

Para el gobierno Federal las tribus son naciones internas. Las diferentes tribus marcan las diferencias culturales y étnicas. La nación es una construcción política; las naciones nativas son las tribus. Ellas tienen un estatuto legal, son naciones internas. Hay algunas tribus que otorgan licencia de conducir a sus miembros, al igual que pasaportes para viajar a otros países.

*¿Qué factores atraen o empujan a la población indígena hacia las ciudades?*

Esta es una manera de ver que tienen los antropólogos y los sociólogos al estudiar las migraciones; existen factores que empujan y otros factores que atraen a los migrantes.

En este caso la razón principal por la cual la gente indígena migra a zonas urbanas es por educación y trabajo. Previamente tenían una educación muy pobre y pocas

oportunidades de trabajo en las reservaciones, pero a la vez ha habido proyectos o programas del gobierno para empujar a la gente fuera de su tierra. Hay un sentir desde el gobierno que observa, se dice que existe “el problema indígena” – en otras palabras – “¿qué hacer con todos estos indios?”

Los primeros tratados habían establecido derechos y obligaciones, porque todos fueron tratados escritos donde se prescribe la obligación del Estado de proveer servicios sociales y permiten mantener la garantía que las tierras no pueden ser comercializadas.

Pero la historia de los EEUU muestra muchos intentos de los gobiernos para que las tierras indígenas pudieran volver al control Federal total, para ello se llevaron adelante varios programas. Por ejemplo al final de la década de 1940, se aplicó un programa llamado “*Termination*” y luego en la década de 1950 hubo otro programa llamado “*Relocation*”, reubicación.

*¿Qué significa “Termination”?*

Fue una política y un programa establecido y llamado así por el gobierno de EEUU, para volver a sacar a la gente indígena de la tierra. Los invitaban a participar de estos programas en forma individual ofreciéndole a cada persona una cierta suma de dinero para dejar su tierra. Como las tierras de la tribu están bajo la custodia del gobierno de la tribu, no son propiedad individual sino propiedad comunal de la tribu, el consejo y toda la tribu era los que debían decidir. Había que acordar entonces – como lo hizo la tribu Menominee por ejemplo: “*nosotros abandonaremos la tierra y los derechos que nos otorgan los tratados, así cada persona puede recibir a cambio ese dinero, pero nosotros no tenemos ni más tierra ni los derechos que los tratados nos otorgan*”.

Por lo tanto en esos años 1950 la gente Menominee tuvo su dinero, se trasladó a las ciudades y perdieron sus tierras.

Más tarde todos ellos se dieron cuenta que había sido una muy mala decisión. Cuando la gente Menominee presentó sus casos a las Cortes de justicia y demostraron que no habían sido suficientemente informados, se ampararon en los derechos del tratado y recuperaban así su tierra y sus derechos. Los Menominee y otras tribus demostraron que habían sido engañados. Por lo que el llamado “*Termination*” fue un programa que intentó sacar a la gente de la tierra pero no lo logró.

*Desde la perspectiva indígena ¿Cuál es el “problema blanco” y cómo lo han enfrentado?*

Las bases del “problema blanco” han sido que la gente europea comenzó a crear una fuerte presión multidimensional que se originó por la competencia sobre la tierra y su hegemonía cultural.

Frente a esta presión los pueblos indígenas intentaron mantener su tierra y su hogar, mantener sus propias culturas, mantener sus propios derechos y su propia vida.

Al estudiar la historia de la conquista, podremos visualizar la infinidad de problemas creados por “el blanco” perjudicando siempre a los pueblos indígenas. Los ejes ideológicos del “problema blanco” tienen su origen religioso por un lado en la creencia del “*destino manifiesto de Dios*” que determinaba que estos territorios debían ser “*civilizados*” y por el otro en la actitud beligerante de los europeos.

El “problema blanco” produjo un choque de culturas, un choque de tradiciones, un impacto físico sobre la tierra y los recursos, y un impacto sobre la filosofía y las diversas culturas de los pueblos originarios. Por todo eso los pueblos indios han tratado de existir y resistir de muchas maneras. El recurso de las acciones de guerra se combinó a través de los siglos con diferentes formas de beligerancia y resistencia.

En términos de resistencia muchos pueblos indios decidieron abandonar sus territorios y migrar hacia otras regiones para proteger la vida de su gente; de esta manera también se producía una profunda transformación en su cultura y en la forma de relacionamiento con la cultura del conquistador, que cambió también sus estrategias de relacionamiento .

Por otro lado y no necesariamente en la guerra – sino en el campo de la diplomacia, hubo muchas formas de resistencia; algunos pueblos indios fueron bien conocidos por promover el diálogo apelando a las conferencias para ejercer la diplomacia, una forma tradicional de relacionamiento entre las tribus americanas que contaba con larga experiencia y que es retomada como instrumento para enfrentar la influencia y expansión europea en sus territorios

La asimilación de los grupos indios a las nuevas sociedades que habían conquistado sus tierras también se produjo al convertirse individual o familiarmente en trabajadores de los emprendimientos no indígenas.

*¿Cuáles han sido los factores más importantes que permitieron incluir los American Indian Studies en muchas Universidades norteamericanas?*

Es interesante observar que en la fundación de la antropología en los EEUU tiene mucha influencia la antropología inglesa que acompañó a la expansión colonial de Inglaterra. La antropología norteamericana se creó muy ligada a la antropología social también con el interés de documentar las culturas indígenas y sus tribus.

En los EEUU hay una importante ligazón entre la antropología y el estudio de los grupos indígenas. Ahora bien, los estudios y la investigación sobre indígenas americanos comenzó a tener una revisión muy profunda alrededor de los años 1960; se empezaba a tomar conciencia que era más necesario conocer la voz de los nativos, escuchar otras voces, pero no desde una perspectiva “desde fuera” sino desde las comunidades mismas, escuchar y apreciar los saberes, el conocimiento y la experiencia de los pueblos indígenas.

Los antropólogos fueron criticados y cuestionados por los indígenas norteamericanos, el punto crucial fue el libro escrito por Vine de Loria : “Custer died for your sins” (Custer murió por causa de vuestros pecados). Ese fue el punto crucial de cambio en el pensamiento que atiende a los estudios de los Indígenas Americanos. Así es que muchas universidades comenzaron con los *American Indian Studies* o *Native American Studies* como en la Universidad de California en Los Angeles, en Berkeley y en la Universidad de Arizona. Así fue como los A.I.S. comenzaron como estudios interdisciplinarios y tuvieron en su fundación un paradigma diferente al de la antropología y la historia. Una visión más amplia y con una aplicación práctica. Los tópicos teóricos tienen que ver justamente con la práctica y su aplicación en la comunidad . La gente que trabaja en los *American Indian Studies* son formados como antropólogos, historiadores, sociólogos, escritores, lingüistas. Cientos de universidades tienen hoy *American Indian Studies* muchas incluyen Posgrados y Ph. D.

*¿Qué indicadores existen a su criterio que marcan un renacimiento cultural indígena en los EEUU?*

Algo muy interesante ha empezado a suceder en mi país, creo que una parte tiene que ver con la educación, otra con la economía y otra con las comunicaciones entre los pueblos indígenas en mi país.

Años atrás, en 1950, cuando la gente indígena abandonaba su comunidad, se creía que lo hacía para siempre. Pero ¿qué pasó en las ciudades?: gente de diferentes tribus comenzaron a encontrarse en las ciudades y por primera vez sus miembros rompían

su aislamiento y al mismo tiempo entraban en otra cultura. De cierta manera se recreaba una situación cuyo escenario se remontaba al pasado anterior a la llegada de los europeos. Antes de la conquista los vínculos inter-tribales eran ricos en todo tipo de interacciones, las diferentes tribus se comunicaban, comerciaban y sus gentes hablaban varias lenguas.

Luego las tribus fueron obligadas a permanecer dentro de territorios demarcados por el gobierno federal llamados “reservaciones”, aisladas unas de otras.

Los programas de “relocation” (reubicación) que los empujaron a las ciudades fueron de impacto negativo sobre las comunidades, pues atendían iniciativas exclusivamente individuales y como tales llegaban a las ciudades sin ningún apoyo, eran programas terribles. Sin embargo, una de las consecuencias positivas fue que integrantes de diferentes tribus comenzaron a conversar entre sí, a comunicarse en las ciudades, a descubrir problemas comunes: “...oh!, eso te pasó a ti en tu tribu, lo mismo me pasó a mí en la mía ...” así fue entonces que la gente indígena comenzó a tener una imagen nacional y un panorama más general de su situación. Comenzaron a tener una idea más clara del impacto de la política federal y de las políticas del gobierno para obtener tierras indígenas. Comenzaron a tener una imagen inter-tribal y multi-tribal de sus problemáticas

La llegada de indígenas a las ciudades les permitió acceder a la educación superior, comenzaron a reorganizar una historia indígena, la gente indígena comienza a estudiar en las universidades, estudian leyes, se forman como médicos y como profesores y cuando regresan a sus comunidades tienen una visión más amplia de lo que históricamente ha pasado y una nueva visión de lo que es ser indígena. Todos estos factores aumentaron e incentivaron la comunicación entre los pueblos nativos. Yo creo que los factores que inciden para este renacimiento cultural tienen que ver más con esa comunicación más rica culturalmente entre los pueblos indios y no tanto por los movimientos políticos. Por otro lado el acceso a mejor educación ha permitido formar una clase media indígena que vive en las ciudades y desde el punto de vista de conquistas más generales, el gobierno federal ha autorizado a las tribus en reservaciones, a administrar también Casinos<sup>3</sup>, hecho que los beneficia al acceder a más ingresos para el desarrollo educativo y social de sus reservaciones, creando a su vez nuevos empleos.

Hay más trabajo ahora para los miembros de las reservaciones, la economía ha mejorado y ello permite que más estudiantes indígenas se eduquen en las ciudades. Ha llegado el momento también, de repensar una vez más en las raíces tribales y en la identidad. Hoy se promueven largas discusiones sobre identidad cultural y raíces tradicionales. Una de las claves para el fortalecimiento de la identidad es el idioma y se realizan esfuerzos muy grandes para que las lenguas no se pierdan.

Por otra parte existe hoy, un número muy importante de escritores indígenas que escriben novelas y guiones para el cine y que colaboran además con otros directores de cine.

Cuando hace ya mucho tiempo empezaron a llegar indígenas a las ciudades por primera vez, se pensó que iban a ser asimilados y perder su identidad tribal, convirtiéndose en una parte más de la población general y perdiendo el contacto con su comunidad a causa de su invisibilidad –eso no sucedió– existe hoy una mayor información y conocimiento por parte de la población en general de la presencia indígena en las ciudades. Mucha gente indígena mantiene sus profundas raíces culturales y su relación con el territorio, aunque sus culturas cambian, su relación con la tierra se mantiene.

---

3. Como reparación por los perjuicios causados por la conquista de tierras tradicionalmente indígenas, el gobierno Federal autoriza el usufructo y administración propia de Casinos por parte de las tribus indígenas. No han sido todas las tribus que han estado de acuerdo con esta forma de agregar ingresos, pero algunas sí.

Siento que la vida me ha privilegiado al haber hecho esta elección y al poder trabajar así con los más brillantes investigadores indígenas y no indígenas, con las mentes más creativas que podría imaginar, escritores, cantantes, artistas e investigadores junto a muchos indígenas americanos.

Creo que este es un tiempo en los EEUU en que existe más libertad para poder desarrollar estudios sobre todos los aportes que nos han brindado los pueblos indígenas americanos. Cada vez más gente del público en general está apreciando las contribuciones de los pueblos indígenas como consecuencia de este renacimiento de las culturas indígenas.

Aunque persiste el racismo que la gente indígena puede percibir en su diario vivir, creo que al mismo tiempo ha aumentado el interés y la información sobre estas temáticas sociales en la población en general y sobre el significado de la diversidad y la riqueza de aportes culturales, gracias a la contribución que realizan los *American Indian Studies* en numerosas universidades del país.

*¿Qué pasa con los nativos de Hawai y Alaska?*

Oh! claro, los nativos de Hawai y de Alaska están incluidos en *American Indian Studies*. Si Ud. mira en mi libro *Native American Voices* podrá observar que incluye una visión de los pueblos indígenas de México y Mesoamérica y algo sobre indígenas de Bolivia. Me gustaría incluir en este libro algo sobre Uruguay, que lo encuentro muy interesante en raíces indígenas y en los diversos aspectos culturales. Ahora justamente en la tercera edición de este libro que es utilizado en los cursos de introducción de nivel universitario en *American Indian Studies*, me gustaría crear una atmósfera para aquellos que estudian en EEUU para que puedan apreciar y entender los paralelismos entre los pueblos indígenas latinoamericanos incluyendo también Alaska, Hawai, Canadá y Groenlandia.

220

*Prof. Lobo, para finalizar nos gustaría conocer brevemente ¿qué tipo de trabajo está realizando ahora en Tucson?*

– Bueno he estado trabajando en California en la incorporación de cambios en los libros de texto para la educación. Éstos generalmente se refieren a las poblaciones indígenas en el pasado, como si se hubieran extinguido. Se trata de trabajar con textos escolares y liceales con el objetivo de incorporar otra perspectiva que reduzca los estereotipos negativos sobre la población indígena. La presencia de la población blanca (no indígena) en California y bueno, también en todos los EEUU, podrá ser vista así desde una perspectiva más amplia y balanceada. La transformación del ecosistema por ejemplo puede plantearse desde una perspectiva indígena y también desde la no indígena.

– En el sur de Arizona estoy cooperando con la tribu Tohono O’Odham cuyo territorio se extiende actualmente en ambas márgenes de la frontera mexicana y estoy realizando un trabajo de diez años de duración. Es un estudio del impacto que se está produciendo en esta población al recuperar parte de su dieta tradicional, luego de haber adoptado la dieta americana con mucha azúcar y carbohidratos y al haber reducido también sus desplazamientos. Tradicionalmente era un pueblo muy caminador y ahora la televisión y el automóvil han transformado radicalmente sus hábitos de caminar y recorrer su territorio. Este cambio ha resultado en que hoy tienen la tasa más alta del mundo en diabetes. Además del reencuentro con las comidas tradicionales se trabaja también en la recuperación de formas tradicionales de recreación como por ejemplo, los juegos de pelota.

– Trabajo además en colaboración con los “Centros multi-tribales urbanos” informando al público sobre la presencia indígena en las ciudades para establecer políticas

educativas y de salud en los gobiernos locales. La presencia nativa en las ciudades necesita ser documentada por medio de historias orales y otros métodos para poder visibilizar su presencia y romper con estereotipos, para tener un entendimiento más amplio de las experiencias y perspectivas indígenas para descubrir luego, el potencial transformador de las voces indígenas en las políticas educativas de la escuela primaria en particular, en las políticas ciudadanas y en diversos programas de salud que llevan adelante los gobiernos locales.

## Selección de obras de Susan Lobo

- 2009** “*The Sweet Smell of Home : the life and art of Leonard F. Chana* “, with Leonard Chana, and Barbara Chana. ( U. of Arizona Press)
- 2009** “Native American Voices”, 3rd edition. Co-edited with Steve Talbot and Traci Morris. Pearson/Prentice Hall. Upper Saddle River. (greatly revised third edition.)
- 2002** *Urban Voices: The Bay Area American Indian Community*. The University of Arizona Press, Tucson.
- 2001** *American Indians and the Urban Experience*. Co-edited with Kurt Peters. AltaMira Press, Walnut Creek. (2002 American Library Association, Choice Award, Outstanding Academic Title.)
- 2001** *Native American Voices: A Reader*. Co-edited with Steve Talbot. Prentice Hall, Upper Saddle River (Greatly revised second edition.)
- 2000** “Native Spirit”, chapter in *The Spirit of Oakland: An Anthology*. Editor, Abby Wasserman, Heritage Media, Carlsbad.
- 1998** *Native American Voices: A Reader*. Co-edited with Steve Talbot. Addison Wesley Longman, New York.
- 1998** *The American Indian Urban Experience*, a special issue of the *American Indian Culture and Research Journal*. (vol. 22:4) UCLA American Indian Studies Center, Los Angeles. Guest editor with Kurt Peters.
- 1992** *A House of My Own*. (New edition with additional chapter and revised introduction.) University of Arizona Press, Tucson.
- 1984** *Tengo Casa Propia*. Instituto Indigenista Interamericano, Mexico City and Instituto de Estudios Peruanos, Lima. (Spanish version of *A House of My Own*.)
- 1982** *A House of My Own: Social Organization in the Squatter Settlements of Lima, Peru*. University of Arizona Press, Tucson.



## Intercambios italo-uruguayos, antropológicamente productivos

Hace cuatro años completos que venimos cumpliendo con un programa de trabajos conjuntos e intercambios académicos entre el Departamento de Antropología Social de la FHCE y el equivalente departamento de la Universidad La Sapienza de Roma, que este año pasó a denominarse, con cuidado descriptivo, Dipartimento delle Scienze dei Segni, degli Spazi e delle Culture.

223

En este número del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay estamos publicando un artículo de Evelyne van Heck donde sintetiza la metodología y los resultados de su investigación sobre uruguayos emigrados, residentes en diferentes ciudades de Italia. Bajo la dirección de la Prof. Carla María Rita y co-dirección del Prof. Alberto Sobrero, E. van Heck viajó a Uruguay para documentarse, estableció su red de contactos con informantes uruguayos en diferentes ciudades italianas, culminando su tesis de Laurea Magistrale (*Passaggi di terre e identità. L'identità nella migrazione: gli uruguayani in Italia, 2007/2008*, editrice Nuova Cultura, Roma).

Por su parte la Prof. Carla María Rita, quien estuvo en Montevideo en setiembre de este año, compiló diferentes contribuciones para su libro que tituló Un paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità, que saldrá publicado en Roma en el primer semestre de 2009.

Otro capítulo importante en estos intercambios es que el Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia aprobó la realización de una misión etnológica Uruguay-MERCOSUR; dicha misión la promovimos conjuntamente con el Profesor Alessandro Simonicca, comprometiéndome en la referencia académica local, mientras el profesor Simonic-

ca, quien pasó por Montevideo en noviembre de este año, organiza el trabajo que los estudiantes italianos deben realizar durante su estadía en Uruguay, integrados en el programa y como parte de sus respectivas tesis de finalización de estudios. Ya vinieron y establecieron puntos de observación en diferentes localidades, Adriana Persia y Flavia Cappadocia, en la ciudad de Rivera; Angela Maria Valentini en Conchillas, Dpto. de Colonia; en enero 2009 vendrán Marco Vecchiatti y Benedetto Vertucci quienes irán a Guichón, Dpto. de Paysandú.

Esperamos continuar y honrar estos vínculos académicos, promover la co-dirección de investigaciones, de tesis de maestrías y posgrados.

*Sonnia Romero Gorski*  
Montevideo, diciembre 2008

# RAM 2009

## VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) “Diversidad y poder en América Latina”

Buenos Aires, Argentina

29 de septiembre al 2 de octubre de 2009

La RAM es un encuentro científico bianual, impulsado originalmente por la Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que se realiza desde 1995. Organizado por antropólogos y científicos sociales de universidades e instituciones científicas del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Venezuela, Bolivia y Chile), promueve la participación de investigadores de los países miembros, así como de universidades o instituciones de los países asociados e integrantes de la comunidad científica internacional.

En esta ocasión, la VIII RAM se realizará en la Ciudad de Buenos Aires, bajo el tema “Diversidad y Poder en América Latina”. El evento es organizado por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) y la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

225

---

### OBJETIVOS

---

El objetivo general de la reunión es el desarrollo de la antropología en el MERCOSUR. Esto supone tanto la construcción de una red transnacional académica como el fomento de la antropología local en los países participantes. La difusión pública de las perspectivas antropológicas en el ámbito social, cultural y político es también una preocupación clave de todas las RAMs.

---

### BENEFICIOS ESPERADOS

---

Se espera que el tema de la reunión –“Diversidad y Poder en América Latina”– contribuya con ideas para el MERCOSUR y las sociedades de América Latina. Con la realización de la reunión se espera instalar la discusión sobre problemáticas contemporáneas en nuestra región, como son: la democracia, la justicia y la gobernabilidad, la diversidad y la desigualdad, el papel del Estado y la violencia, la seguridad y las diversas ciudadanías, etc.

Este diálogo se producirá tanto al interior del campo científico como en el debate público. En el primer caso, se espera el intercambio entre participantes internacionales con experiencia en todas las ramas de la antropología social, especialmente a aquellos dedicados a la investigación y la educación, de grado y posgrado.

También se espera un debate público del problema planteado por el reconocimiento democrático de diversas “formas de vida” que nuestra región produce continuamente; una diversidad que ni el imaginario nacional ni las políticas de reconocimiento, pueden procesar y elaborar. Para esto, la reunión promueve la participación de los asistentes e invitados especiales en la discusión pública general.

---

## ANTECEDENTES DE REUNIONES PREVIAS

---

Desde la primera reunión, la RAM creció en términos de países participantes, miembros y programas, alcanzando en las últimas reuniones más de 1000 inscripciones. De este modo se fue configurando como un verdadero espacio transnacional.

Las reuniones fueron –cronológicamente– las siguientes:

- 1995 – I RAM, Tramandaí, Porto Alegre, Brasil, Programa de Posgraduación en Antropología de la Universidade Federal de Rio Grande do Sul.
- 1997 – II RAM, Piriápolis, Uruguay, con el auspicio de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- 1999 – III RAM, Posadas, Argentina, Departamento de Antropología Social de la Universidad de Misiones.
- 2000 – IV RAM, Curitiba, Brasil, Programa de Posgraduación en Antropología de la Universidade Federal de Curitiba.
- 2003 – V RAM, Florianópolis, Brasil, Departamento de Antropología y PPGAS Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2005 – VI RAM, Montevideo, Uruguay, Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- 2007 – VII RAM, Porto Alegre, Brasil, PPGAS, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

226

---

## MODALIDADES DE FUNCIONAMIENTO

---

La RAM 2009 realizará su apertura el día martes 29 de septiembre por la noche. Para los días miércoles 30, jueves 1 y viernes 2 propone la realización de:

75 Grupos de Trabajo

30 Mesas Redondas

15 Foros

Muestras fotográficas, cine etnográfico, reuniones de temas y redes, etc.

Los Grupos de Trabajo funcionarán de 9 a 12:30 y de 13:15 a 16.45 hs. Las Mesas Redondas y los Foros de 17 a 19 y de 19 a 21 hs.

En breve se publicará la circular con la lista de Grupos de Trabajo y Muestras, para los cuales se recibirán resúmenes hasta el 30 de Marzo.

---

## ESTRUCTURA ORGANIZATIVA

---

### Presidente honorario

Leopoldo Bartolomé

### Presidente

Alejandro Grimson

### Vicepresidente

Pablo Semán

### Comité Académico

Roberto C. Abinzano (UNAM, Argentina)

Elena Achilli (UNR, Argentina)

Marcelo Álvarez (Colegio de Graduados,  
Argentina)

Catalina Buliubasich (UNSA; Argentina)

Claudia Briones (UBA, Argentina)

Luis Campos (Colegio de Antropólogos,  
Chile)

Luis R. Cardoso de Oliveira (UNB, Brasil)

Ludmila Catela da Silva (UNC, Argentina)

Maria Julia Carozzi (UNSAM, Argentina)

Lydia de Souza (AUAS, Uruguay)

Cornelia Eckert (UFRGS-PPGAS, Brasil)

Sabina Frederic (UNQ, Argentina)

Alejandro Frigerio (FLACSO, Argentina)

Mabel Grimberg (UBA, Argentina)

Rosana Guber (IDES, Argentina)

Debbie Guerra (Colegio de Antropólogos,  
Chile)

Nicolás Guigou (UDELAR, Uruguay)

Roberto Kant de Lima (UFF, Brasil)

Gabriela Karasik (UNJU, Argentina)

Gustavo Lins Ribeiro (UNB, Brasil)

Marta Maffía (UNLP, Argentina)

Laura Masson (UNCPBA, Argentina)

Silvia Montenegro (UNR, Argentina)

Miriam Pillar Grossi (PPGAS/Universidade  
Federal de Santa Catarina, Brasil)

Ruben Oliven (UFRGS, Brasil)

Gabriela Schiavoni (UNAM, Argentina)

Roberto Ringuélet (UNLP; Argentina)

Sonnia Gorski Romero (UDELAR, Uruguay)

Lygia Sigaud (UFRJ, Brasil)

Gustavo Sorá (UNC, Argentina)

Liliana Tamagno (UNLP, Argentina)

Sofía Tiscornia (UBA, Argentina)

227

### Comisión Organizadora

Máximo Badaró (IDES, IDAES-UNSAM,  
Argentina)

Mara Bartolomé (UBA, Argentina)

Karina Bidaseca (UBA, UNSAM, Argentina)

Sergio Caggiano (UNLP, IDES, Argentina)

Noelia Enriz (Colegio de Graduados,  
Argentina)

Cecilia Ferraudi Curto (UBA, UNSAM,  
Argentina)

José Garriga Zucal (CIE-UNSAM, IDES,  
Argentina)

Natalia Gavazzo (UBA, IDAES-UNSAM,  
Argentina)

Axel Lazzari (Idaes-UNSAM, Argentina)

Silvina Merenson (UNSAM, Argentina)

Gabriel Noel (CIE-UNSAM, FLACSO,  
Argentina)

Alexandre Roig (IDAES -UNSAM,  
Argentina)

Ramiro Segura (UNLP, CIE-UNSAM,  
Argentina)

### Secretaría

Mirta Amati

**Información:**  
www.ram2009.unsam.edu.ar  
ram@unsam.edu.ar

**Muestras:**  
muestras\_ram2009@unsam.edu.ar

**Grupos de Trabajo:**  
gt\_ram2009@unsam.edu.ar

**Tel. IDAES:**  
(+54)(11)4371-6074

---

### Auspicios otorgados:

---

OEI • CLACSO • FONCYT  
The WENNER-GREN Foundation  
UNFPA - United Nations Population Fund

---

228



# RAM 2009

VIII Reunión de Antropología del Mercosur  
*"Diversidad y Poder en América Latina"*



29 DE SEPTIEMBRE  
AL 2 DE OCTUBRE  
DE 2009  
BUENOS AIRES  
ARGENTINA

