

ISSN (versión online): 2393-6886  
ISSN (versión impresa): 2393-7068  
PUBLICACIÓN SEMESTRAL:

# REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año I – N° 2 – Julio-Diciembre 2016

"Tradiciones localizadas y cambios globales"



Instituto de Antropología  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

**CLAUDIA ANSELM** nace en Montevideo, Uruguay, donde reside y trabaja. Artista visual. Trabaja en el campo de las instalaciones, dibujo, pintura, grabado y monocopia en gran tamaño. Se formó en el CEA con el profesor Nelson Ramos y en el Club de Grabado de Montevideo, con el profesor Hector Contte. Realizó el taller de postgrado de grabado con David Finkbeiner en 1986.

Desde 1972 expone individual y colectivamente y participa con reconocimiento en Bienales, Salones y Premios nacionales e internacionales. Integra el Colectivo de Grabado Montevideo, grupo que trabaja en diferentes proyectos vinculados al grabado en Uruguay y el exterior, así como la Comisión de Arte y Cultura de Compañeros de las Américas. En 2014 integró el jurado del 56° Premio Nacional de Artes Visuales José Gamarra.

**REVISTA URUGUAYA DE  
ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA**

**Año I - Nº 2 – Julio-Diciembre 2016**

*Editora*

Sonia Romero Gorski





# REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

**Año I - N° 2 – Julio-Diciembre 2016**

*Cuerpo editorial:*

Dr. Leonel Cabrera Pérez

FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Cornelia Eckert

Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Ariel Gravano

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Nicolás Guigou

FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Phd Susan Lobo

University of Arizona, Tucson, USA

Dr. Néstor Da Costa

CLAEH, Uruguay

Dra. Sonia Romero

FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Prof. Titular Alberto Sobrero

Universidad La Sapienza, Roma, Italia

Prof. Titular Patrice Vermeren

Universidad de Paris VIII, Francia

*Editora:*

Sonia Romero Gorski

*Asistentes de Edición:*

Gerardo Ribero Fernández

Daño Arce Asenjo



## Línea de publicación

### *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía.*

Publicación semestral que publica artículos originales e inéditos y da cuenta de producción de vida académica relevante y evaluada.

Este año 2016 deja de existir el *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* para devenir una nueva publicación marcada por las exigencias de transformación, por nuevas reglas de juego que nos permiten no solo sobreponernos al largo tiempo transcurrido, entre el 2000 y el 2015, sino iniciar con energías renovadas una etapa más acorde a los cánones académicos universales. Con sutiles diferencias de identificación damos inicio ahora al recorrido de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía. Como sugiere el nombre la publicación se coloca más en el centro de las Ciencias Antropológicas, contemplando el potencial de una diversidad interna, a la vez que mantiene y destaca la vocación de observación etnográfica, análisis y escritura sobre objetos, relaciones, pueblos, ciudades, identidades, fenómenos culturales en general.

### **Instituto de Antropología**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -UdelaR-  
Magallanes 1577 - Montevideo 11200  
revuruguayadeantropologia@gmail.com

Indexada en:



Disponible en UNESCO Montevideo.

La presente edición de la Revista está parcialmente financiada por Förlaget Nordan/Non commercial, Suecia.

© 2016, **Sonia Romero Gorski** (*Editora*)  
Departamento de Antropología Social  
Instituto de Antropología FHCE – UdelaR  
sromero@fhuce.edu.uy  
revuruguayadeantropologia@gmail.com  
www.fhuce.edu.uy

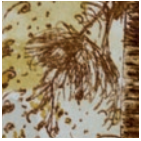
© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**  
La Paz 1988, 11200 Montevideo  
Tel: (598) 2400 5695  
C.e.: nordan@nordan.com.uy  
www.nordan.com.uy

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

Diseño: Ruben G. Prieto  
Armado: Javier Fraga

ISSN (online): 2393-6886  
ISSN (impreso): 2393-7068

# Tabla de contenidos



## *Editorial*

---

|           |   |
|-----------|---|
| Editorial | 9 |
|-----------|---|

---

|   |    |
|---|----|
| Normas de Publicación de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía | 21 |
|---|----|

---



## *1. Estudios y Ensayos*

---

|   |    |
|---|----|
| “Presencia” afrouruguaya en Buenos Aires. Su incidencia sobre las (re) configuraciones políticas, culturales e identitarias afrodescendientes del contexto argentino reciente (1974-2014) | 29 |
|---|----|

*Viviana Parody*

---

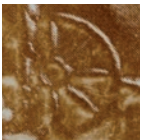
|  |    |
|--|----|
| Mujeres mayas de Guatemala: de genocidio hasta etnocidio | 53 |
|--|----|

*Linda Green*

---

|  |    |
|--|----|
| Nubes de historia. La escritura de lo concreto | 63 |
|--|----|

*Ruben Tani, Octavio Nadal*



## *2. Avances de investigación*

---

|  |    |
|--|----|
| El derecho a la identidad de género desde una mirada etnográfica | 73 |
|--|----|

---

*Valentina Gómez Sónora*

---

Tecnologías interactivas y procesos de re-territorialización en el contexto global

89

*Belén Fernández Massara*

---



### 3. Dossier – Visitas académicas

---

Acercamiento a la trayectoria de la Antropología en Italia

*Alberto M. Sobrero*

101

Para un análisis empíricamente fundado de los procesos de ciudadanía

*Catherine Neveu*

109

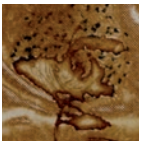
Vulnerabilidades infantis: aspectos da medicalização da vida escolar e suas personagens “diferentes”

*Marcos Cezar de Freitas*

117

---

8



### 4. Espacio abierto

---

Periódicos afroporteños (1858 a principios del siglo XX)

*Norberto Pablo Cirio*

123

*Apuntes y testimonio* “Sobre Charrúas en Uruguay: un tema en debate”

*Florián Vitello*

127

“Circo en Montevideo: una aproximación etnográfica hacia el arte y los artistas circenses en la contemporaneidad” - *Tesis de Maestría*

*Virginia Alonso*

133

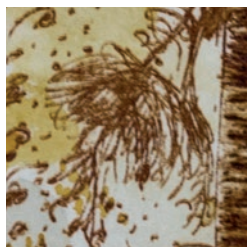
“*Le pusimos conocimiento de lo que nosotros sabemos. Ciencia no hecha y trabajadores del arroz*” - *Tesis de Maestría*

*Santiago Alzugaray*

137

---





## Editorial

### *El alma beduina*

“Un nuevo tiempo acecha y el viejo abuelo anda descalzo  
buscando las primitivas palabras, en la memoria de la lluvia.  
Una manada de camellos se dirige al viejo pozo,  
el pastor espera en medio del calor  
mientras el fuego de la hoguera se consume.  
Debajo de la acacia, el desierto es implacable  
y las huellas se dibujan en medio de la arena.  
Se reúnen los eruditos del agua  
y desde la profundidad de aquella tierra,  
desnudan sus almas beduinas para contemplar las estrellas”<sup>1</sup>

9

Bajo la influencia del paisaje - y del coraje de vivirlo - que evoca esta breve poesía, quiero dejar plasmada la geografía de suelo árido por la que hemos transitado mientras se procesan fuera de nuestras voluntades las transformaciones que nos propusieron y cuyos riesgos aceptamos con miras a un crecimiento cualitativo. Peripecias en curso: el pasaje al formato de revista digital, la revisión selectiva del portal de *ScieloUruguay*, la publicación de la revista en conocido formato pdf en otros sitios en la web. Son muchas formas de existir. Y todavía falta la última fase: el pasaje al papel, versión impresa, que se completará con este número 2 de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*.

El año 2016 marca el comienzo de una nueva existencia. Ya me referí al punto en el *Editorial* del número 1. Ahora quiero agregar que por más trabajo que haya representado, fuimos cumpliendo (no sin ansiedades) las metas que la dinámica del propio proceso transformador nos fue fijando. En ese sentido me complace decir que un cerrado trabajo de equipo permite ahora concretar aspiraciones. La calidad, e incluso el tenor del compromiso antropológico, que se expresa en los diferentes trabajos y en la variedad de las Secciones del núm. 2, resulta un importante estímulo para seguir apostando a la existencia de una publicación especializada en antropología y etnografía, con arraigo local pero atenta tanto a la actualización permanente como a la recepción de contribuciones e intercambios de alcance regional e internacional. Las expectativas están también colocadas en el logro de mayor difusión de esta publicación.

---

1. Ali Salem Iselmu, 2014. En: *Las voces del viento. Poesía saharaoui contemporánea*, Mohamed Salem-Ebnu, Ministerio de Relaciones Exteriores. Serie Edición Homenaje, volumen 57, Montevideo.

Con ligeras diferencias de identificación con la tradición instalada por la publicación anual anterior, seguimos diseñando el recorrido de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* más hacia el centro de las Ciencias Antropológicas, contemplando el potencial de una diversidad interna, a la vez que manteniendo y destacando la formación etnográfica, entendida como profesión que trabaja la observación, el análisis, la interpretación y la escritura sobre objetos complejos, o de una complejidad cultural que destaca (y produce) justamente la mirada antropológica.

En la nueva *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* se mantiene una preocupación estética que nos lleva a tener una presentación distintiva con un diseño de tapa que incluye obras de un/a artista uruguayo/a contemporáneo/a. La asociación de contenidos antropológicos con producción plástica nacional nos remite a la creatividad humana, que no queremos dejar de homenajear. En el 2016 contamos con la colaboración de la artista Claudia Anselmi; cada año elegiremos un solo artista para ambas entregas semestrales.

La convocatoria a contribuciones la organizamos en torno a temas, realizando el llamado cada año en el número 2, es decir, en noviembre convocamos para envíos a principios del año entrante, en este caso para los dos números del 2017. Fijamos fecha de recepción -10 de marzo de 2017- con un plazo razonable para proceder al envío a evaluaciones, selección y a la edición del material inédito que nos llegue para las diferentes Secciones.

El propósito es mantenernos atentos para mejorar según lo vayan indicando las agendas y el canon de las revistas científicas. Ya no se trata de esfuerzos individuales sino de un conjunto importante de colaboraciones que lo hacen posible, sobre todo hay que reconocer el interés renovado de quienes nos envían sus aportes y el trabajo profesional de quienes realizan las evaluaciones. Valoramos muy positivamente los vínculos con colegas nacionales y de otros países, con otras trayectorias académicas. El apoyo de colegas es indispensable para componer un Cuerpo Editorial con sólidos prestigios, para contar con contribuciones significativas, para elevar el nivel de excelencia a través de evaluaciones.

--- 000 ---

El tema de la convocatoria para el año 2016 fue: *Tradiciones localizadas y Cambios globales*. Esta amplitud nos permitió reunir suficiente material que distribuido en dos números completa una atendible densidad que es reflejo de un dinamismo académico digno de destacarse. La presencia de la antropología no sólo ha crecido sino que se ha afinado, diversificado en múltiples productos.

Nos importa destacar también que recibimos contribuciones de autores de nacionalidades diversas, así como de variadas pertenencias institucionales. Damos cabida también a trabajos de jóvenes investigadores, en formación avanzada de grado y de posgrado. El material que recibe la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* se distribuye según pertinencia y carácter en las Secciones establecidas. 1. Estudios y Ensayos. 2. Avances de Investigación. 3. Dossier. 4. Espacio abierto y reseñas.

*La Sección Estudios y Ensayos* incluye en el número 2-2016, tres trabajos con características diferentes y cada uno atendibles por su contenido y estilos de escritura.

**Viviana Parody**, del *Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos*, de Argentina, presenta un detallado ensayo sobre presencia y trayectoria activa de afroargentinos en Buenos Aires, una migración de larga data y que ha logrado incidir en la generación

de diversidad cultural, con reivindicaciones sociales y políticas, con notable actividad en el rubro de la creación musical. La autora logra una recreación documentada de la génesis del fenómeno de tránsitos de artistas y géneros musicales “entre dos orillas” del Río de la Plata, hecho que hoy aparece casi naturalizado pero que claramente proviene de acciones sostenidas. La presencia de afroargentinos en Buenos Aires, como fenómeno cultural con dinámica propia, viene siendo objeto de estudio de conocidos colegas, argentinos y uruguayos. Bienvenido sea este nuevo aporte.

**Linda Green** de la Universidad de Arizona, USA, envió un estudio muy interpellante con relatos recogidos en comprometido trabajo de campo en Guatemala. Es imprescindible leer más allá de lo que representa una comunicación académica, para captar la emoción, la indignación de la autora, a medida que fue conociendo situaciones difíciles de describir y de imaginar: la brutal violencia de un ejército que mata, viola, somete sobre todo a mujeres, jóvenes y niños/as en zonas y aldeas de campesinos mayas. Muchos han huido hacia USA pero sabemos que esa ruta y ese destino contienen nuevas miserias, nuevos abusos. Este tipo de trabajos nos conecta directamente con una vocación de trabajo de campo en zonas no solo desfavorecidas, sino asoladas por conflictos, donde están latentes tantos temas para la captación etnográfica, la interpretación antropológica, sin concesiones y lejos de una figura de la antropología de gabinete. Cerca del compromiso.

**Ruben Tani y Octavio Nadal**, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, emprenden un provocativo ensayo sobre producción de escritos, narraciones, relatos de viajes y estudios antropológicos, en los que se reitera la figuración de territorios lejanos (del lugar propio de quien hace la narración o estudio) y con el destaque del paradigma de *la o las islas*. Lugares de tierra firme en medio de la inmensidad líquida de los mares (alrededor del mundo!) donde tomaron inspiración tantas obras de la literatura universal, como de la filosofía, del arte y por supuesto tuvieron real protagonismo en el nacimiento de la antropología con la conocida estadía de B. Malinowski en las Trobriands a principios del siglo XX. Desde ahí en adelante las islas estuvieron en el centro de tantos extraordinarios trabajos, desde Samoa, Bali, Andaman, Isla de Pascua, a Hawai, donde Marshall Sahlins retomó contacto con un hecho marcante: la Muerte del Capitán Cook (ocurrida en 1776, revisada teóricamente por M. Sahlins en 1987). Los autores nos llevan abruptamente a darnos cuenta que si bien en el siglo XXI ya no pensamos las islas como un ideal de terrenos etnográficos, estamos atrapados en islas virtuales o en “nubes” de datos. Como hecho cultural de este tiempo, merece toda nuestra atención.

La *Sección Avances de Investigación*, se incluyen dos trabajos de jóvenes investigadoras. **Valentina Gómez Sónora**, estudiante avanzada e integrante del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, se propone aclarar un tema por demás actual y en proceso de construcción: identidades de género y transgénero. Tanto términos físico/médicos, como psico-afectivos intervienen en la construcción de un sí mismo, como factores de simbolización, con efecto de realidad que apela al derecho de *una* identidad. Esa demanda puede ser manejada por la persona, negociada en un contexto social, familiar; otra es la recepción de la demanda en el ámbito institucional estatal porque si se pretende obtener documentación, obligatoriamente deberá acreditarse un sexo, uno solo. La pregunta de la autora tiene cabida en un contexto que se precia de defender el derecho a tener derechos, “¿por qué hay personas que tienen que pasar por un procedimiento judicial para que

un juez o jueza permitan que viva su identidad de género?”. No hay coincidencia total entre los discursos, las prácticas y las experiencias de quienes pasan físicamente por las situaciones (poniendo el cuerpo).

Las frustraciones y los estigmas rondan amenazantes, pero antes están las ideas, las representaciones que los alimentan.

**Belén Fernández Massara**, docente en Comunicación en la Universidad de La Plata, Argentina, y habiendo realizado investigación en el programa “Imaginarios del sistema de servicios urbanos y procesos de gestión con participación en ciudades de rango medio” ha encontrado temas que surgen en la complejidad urbana, en entramados que comprenden instituciones, infraestructura, políticas públicas, actores concretos. En esos cruces se plantea trabajar sobre tecnologías interactivas, sus impactos en jóvenes de sectores urbanos con cierto grado de complejidad y de necesidades a satisfacer. Allí el tema de la *inclusión digital* no es menor, puede marcar un antes y un después en la búsqueda de existencia o de visibilidad, en espacios institucionales. En medio de dificultades cotidianas, el uso de las Tics parece asomar como vía de escape y de realización de deseos, en el sentido que pueden ser usadas, aprovechadas, fuera de lo escolar y camino a formar lugares de encuentro ciudadano.

La *Sección Dossier* reúne contribuciones internacionales bajo la consigna *Puestas al día: trayectorias y temas*. De eso se trata: nos actualizamos cuando tomamos contacto con historia de desarrollos de la antropología italiana, con potencialidades que, en laboratorios de instituciones francesas y brasileras, los colegas le encuentran a instrumentos de investigación y observación etnográfica.

12

**Alberto M. Sobrero** nos propone un “Acercamiento a la trayectoria de la Antropología en Italia”, que aunque de forma condensada (como habría sido su conferencia sobre ese punto, si hubiera concretado visita a Uruguay) nos muestra un panorama poco conocido en estas latitudes, aunque quizás sí podamos reconocer con más fundamento la influencia del pensamiento de A. Gramsci y, más cercano en el tiempo, ubicar autores y docentes con quienes hemos mantenido frecuentes intercambios, desde 2005 a la fecha.

**Cathérine Neveu**, en estadía académica en Montevideo en este segundo semestre de 2016, colabora con reflexión sobre “Análisis empíricamente fundado de los procesos de ciudadanía”, en base a su experiencia en investigaciones etnográficas con foco en esa problemática de indudable actualidad y presencia en múltiples localidades, barrios, ciudades en Francia. La autora trabaja la idea de que se trata de prácticas y procesos, más que de formas estables.

**Marcos César de Freitas**, participó en un curso de maestría en el primer semestre de 2016; en su contribución a este dossier retoma su tema original de preocupación etnográfica: la observación de vulnerabilidad en sentido amplio en niños/as padeciendo algún tipo de afección crónica, descubre difíciles equilibrios para mantener tratamientos y frecuentación escolar. Las vulnerabilidades de los niños/as enfrentan interpretaciones de madres, profesores, médicos. Luchas por permanecer *en* el sistema o por liberar *al* sistema de usuarios problemáticos.

La *Sección Espacio abierto* comprende referencias a intervenciones atendibles, siempre en temáticas vinculantes. Es el caso de la exposición de **Norberto Pablo Cirio** (Universidad de La Plata) en encuentro en Montevideo sobre temas muy debatidos en la actualidad como es la diversidad que proponen pueblos originarios y afrodescendientes, reveló un hecho que sugiere un estatuto más valorizador en el pasado: en Buenos Aires

la población afrodescendiente habría sostenido publicaciones periódicas a fines del siglo XIX. Sorprendente evidencia ante invisibilidad contemporánea.

**Florian Vitello** (Universidad de Hamburgo) como becario en Montevideo deja testimonio de la impresión que le causó lo que califica como “indiferencia” ante personas que se reclaman como descendientes de indígenas y por extensión, hacia temas del poblamiento originario. Su interés, como estudiante de antropología, queda de manifiesto en la abundante bibliografía consultada. Sin duda, una experiencia que podría profundizarse en el futuro.

**Virginia Alonso**, defendió la tesis de maestría titulada “Circo en Montevideo, una aproximación etnográfica hacia el arte y los artistas circenses en la contemporaneidad”. Dicha tesis, orientada por el Dr. Nicolás Guigou corresponde a la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata. Marca un inicio en estudios de postgrados, de interés etnográfico del tema de las artes circenses.

**Santiago Alzugaray**, defendió la tesis de maestría titulada “*Le pusimos conocimiento de lo que nosotros sabemos. Ciencia no hecha y trabajadores del arroz*”. La tesis orientada por el Dr. Nicolás Guigou corresponde a la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata. Problematiza sobre tipos de conocimiento, y desde acompañamiento etnográfico, percibe tensiones entre experiencias externas, académicas, e internas, vividas por los actores.

### **Agradecimientos**

Agradecemos los aportes de todos/as los/las autores/as. Muy especialmente agradecemos la colaboración desinteresada de los/las evaluadores/as.

Realizaron traducciones: Juan Carlos Perusso (español-inglés), Nora Magariños (español-portugués), Juan Manuel Fustes (italiano-español), Darío Arce (francés-español). Gestión artística: Macarena Montañez (*pozodeagua televisión*)

La revista como objeto-libro viene valorizado por la diagramación tradicional y profesional de Javier Fraga y por la presentación de la artista Claudia Anselmi.

13

### **Tema de la convocatoria 2017**

*Sobre la Identidad: revisar debates, repensar composición y complejidad*

Entrega de contribuciones originales o inéditas para todas las Secciones: 10 de marzo 2017.

El equipo editorial se reserva el derecho de distribuir el material en los dos números semestrales.

*Sonia Romero Gorski*  
Editora

Instituto de Antropología – FHCE  
Montevideo, noviembre 2016

## Aspectos formales a destacar

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

**II.** La Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía publica solamente material original y cuenta con cinco Secciones que componen la tabla de contenidos:

*Editorial. 1. Estudios y Ensayos. 2. Avances de investigación. 3. Dossier. 4. Espacio abierto.*

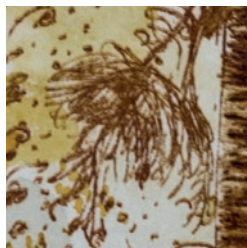
### **III. Arbitrajes y control de calidad**

Se someten a arbitraje –en doble ciego– los artículos que figuran en la Sección 2. Luego el conjunto del contenido ya tiene su aval académico: proviene de investigaciones ya evaluadas, de eventos con respaldo institucional, presentaciones de libros o de tesis de posgrado. Toda la publicación reúne producción y actividades académicas debidamente avaladas.

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

**IV.** El tema de la Convocatoria para el 2017 se difunde en este número 2.





## EDITORIAL

### *The Bedouin Soul*

“New times stalks and the old grandfather walks barefooted  
looking for the primitive words within the memory in the rain  
A camel herd leads to the old water well,  
A shepherd waits under the hot weather  
While the fire of the bonfire dies down.  
Under the acacia tree, the desert is relentless  
And the footprints are drawn in the middle of the sand.  
The water scholars meet  
And from the depth of that land,  
They undress their Bedouin souls to gaze at the stars”<sup>1</sup>

15

Under the influence of the landscape – plus the courage of living it – that this brief piece of poetry evokes, I would like to reckon the arid land geography we have gone through while, away from our wishes, the transformations we were proposed and whose risks we accepted towards a quality growth. Some events in progress like the change in our format into a digital magazine, the selective revision of the *SciELOUruguay* portal, and the publication of the magazine in the well-known pdf format in other web sites. There are many ways to exist. And we’re still short of the final phase: the paper printed issue to be completed with this Volume 2 of the *Anthropology and Ethnography Uruguayan Magazine*.

2016 marks the beginning of a new existence. I’ve already referred to the subject at the Vol. 1 *Editorial*. Now I would like to add that, despite the harder work it meant, we kept meeting the goals (not without anxiety) that the very transformed process continued setting us. In that sense we are proud to say that a tight team work lets us make aspirations come true. Quality and even the tenor of the anthropologic commitment, shown in the different contributions and the variety of the sections on Volume 2, means an important stimulus to keep betting on the existence of an specialized publication on anthropology and ethnography with local roots but attentive both to a permanent

---

1. Ali Salem Iselmu, 2014 in *Voices of the wind. Contemporary saharaoui poetry*. Mohamed Salem-Ebnu, Foreign Relations Ministry, Homage Edition Series, Vol. 57, Montevideo.

actualization and to the reception of contributions and interchanges of regional and international range. Expectations are also placed in greater diffusion of this publication.

With slight identification differences with the tradition set by the former yearly publication, we continue designing the route of the *Anthropology and Ethnography Uruguayan Magazine* more towards the center of the Anthropologic Sciences, contemplating the potential of an internal diversity while keeping and highlighting the ethnographic formation. This is understood as a profession that works on the observation, analysis, interpretation and writing about complex objects or about a cultural complexity that highlights (and produces) precisely the anthropological look.

In the new *Anthropology and Ethnography Uruguayan Magazine* we keep an aesthetic concern that takes us to have a distinctive presentation with a cover design that includes works from a contemporaneous Uruguayan artist. The association of anthropologic content with a local art painting takes us to human creativity, which we want to keep on paying homage. In 2016 we count on the collaboration of artist Claudia Anselmi and each year we choose a single artist to cover both semiannual editions.

We organize the call for contributions around themes, opening each year's Volume 2 call in November, asking for the contributions to be sent us by the beginning of the next year, in this case, for 2017. We propose a closing date -march 10<sup>th</sup> 2017- with a reasonable time to be able to send the evaluations, selection and editing the unpublished material sent us for the different Sections of our magazine.

The aim is to keep alert in order to improve along with the agendas and canons of the scientific journals. It's not just individual efforts but an important set of collaborations that make it possible, especially when we recognize the renovated interest of those whose who send us their contributions and the professional job made by the evaluators. We really value the links with local and other countries' colleagues for their different academic trajectories. The support of colleagues is fundamental to keep up an Editorial Council with solid prestige to count on significant contributions so as to raise the level of excellence through assessments.

--- 000 ---

The topic for the 2016 call was *Localized Traditions and Global Changes*. This amplitude let us gather enough material to be distributed between two full volumes with a density that reflects an academic dynamism worth to be noted. Anthropology not only has grown but refined into diversified multiple products.

We also want to highlight that we get contributions from authors of different nationalities, as well as from different institutions, and we also give room for works of young investigators with advanced graduate and postgraduate levels.

The material received by *Anthropology and Ethnography Uruguayan Magazine* is distributed according to relevance and character between the established Sections: Editorial (in care of the *Magazine*). 1. Studies and Essays. 2. Research Progress. 3. Dossier. 4. Open Space.

*The Studies and Essays Chapter* includes in the 2016 Volume 2, three works with different characteristics and each of them has its aim on account of their content and writing style.

**Viviana Parodi** from the Argentine *AfroLatinAmerican Studies Group* presents a detailed essay on the presence and active trajectory of afrouuguayans in Buenos

Aires, a long dated migration that has affected the generation of a cultural diversity with social and political claims, with a remarkable activity in the musical creation item. The author achieves a documented recreation of the genesis of the artists and musical genres transit between the Rio de la Plata “both banks”, a fact that today is felt as almost natural but that clearly comes from continuous actions. The presence of afrouruguayans in Buenos Aires as a cultural phenomenon with its own dynamics has been the object of study by well-known colleagues, both Argentine and Uruguayan. We welcome this new contribution.

**Linda Green** from the Arizona University, USA, sent a very interpellant study with stories gathered during a compromised field work in Guatemala. It's essential to read farther than what represents an academic communication to get the author's emotion and indignation as she got to know situations difficult to be described and imagined. The brutal violence of an Army that kills, violates and abuses, mainly women, youths and children from the Mayan peasant areas and villages. Many of them has fled to the USA but we know that route and destination mean new miseries, new abuses. This kind of works connect us directly to a field work vocation in not only disadvantaged areas but also conflict ridden, where there are some many latent themes for ethnographic study, anthropologic interpretation with no concessions and far from a cabinet anthropology, but very near to compromise.

**Ruben Tani and Octavio Nadal** from the Montevideo Humanities and Education Sciences College take up a provocative essay on the production of articles, narrative, travel stories and anthropologic studies where the common item are the foreign places (foreign to the place from where the one making the narrative or study come from) and highlighting *the island or the islands* paradigm. Land places lost among the liquid immensity of seas (around the world) where so many works of the universal literature were inspired on, such as philosophy, art and of course those that were real actors in the birth of anthropology, as the well-known stay of B. Malinowski at the Trobriands, at the beginning of the XXth. Century. From there on, the islands were at the center of many extraordinary works, from Samoa, Bali, Andaman, Easter Island to Hawaii, where Marshall Sahlins returned to contact with a remarkable fact: Captain Cook's death (in 1776 but theoretically revised by M. Sahlins in 1987). The authors take us abruptly to realize that even if in the XXIth. Century we don't continue thinking the islands as ideal ethnographic grounds, we are still trapped in virtual islands or “data clouds”. As a cultural fact of the current times, it merits our full attention.

The *Research Progress Section* includes two works from young investigators. **Valentina Gómez Sónora**, an advanced student and member of the Genre, Body and Sexuality Program at the Humanities and Education Sciences College, proposes to clear out a very actual and in construction theme: genre and trans genre identities. Such physical/medical terms make up the construction of a oneself as symbolic factors with effects on the reality that appeals to the right of *one* identity. That demand can be managed by the person, negotiated within a social, family context; another is the demand's reception at the state institutional context because if you pretend to obtain information, one sex has to be accredited, only one. The author's question fits into a context that pretends to defend the right to have rights, so “why are there persons who have to undergo a judicial procedure so as to a judge permits that person to life according to his/her sex identity?” There is no total coincidence between the speeches, practices and the experiences of those who physically (putting their bodies) undergo these situations.

Frustrations and stigmas are menacingly around, but ahead of them, the ideas, and the representations that feed them.

**Belén Fernández Massara**, Communications teacher at the La Plata University, Argentina, after a research within the “Imaginaries of the urban service system and management processes with participation in middle range cities” program, has found themes that arise from the urban complexity, in frameworks that include institutions, infrastructure, public politics, and concrete actors. In that reality, she plans to work on interactive technologies, their impact on youngsters in urban areas with certain complexity degree and needs to satisfy. The *digital inclusion* is not a small factor there, one that can mark a before-and-after in the search of existence or visibility at institutional spaces. Amid daily difficulties, the Tics use may rise as an escape route and the concretion of desires, in the sense that they can be used, taken advantage of, out of school and in a way to set up places for citizen encounter.

The *Dossier Section* gathers international contributions under the *Updated Trajectories and Themes* consignment. We update when we get in touch with the history of Italian anthropology news, with the potentiality provided by the instruments and ethnographic research done by our colleagues at the labs of French and Brazilian institutions.

**Alberto M. Sobrero** proposes an “Approach to the trajectory of anthropology in Italy”, which resume (as could had been if his lecture on the subject had been done in an aborted visit to Uruguay) shows us a poorly known theme in our region, though we can still recognize with more fundaments the A. Gramsci thoughts, and closer in time, to recall authors and teachers we have been in frequent contact since 2005.

18

**Cathérine Neveu**, at her academic stay in Montevideo in this second semester of 2016, collaborates her reflection on “Empirically founded analysis on the citizenship processes”, based on her experience in ethnographic research focused on that undoubtable actuality problem, present at multiple townships, neighborhoods and cities in France. The author works on the idea that it’s more on practices and procedures than on stable forms.

**Marcos César de Freitas** participated in a Magister course on the first semester of 2016 and his contribution to this dossier returns to his main ethnographic worries: the observation of vulnerability in a broad sense about children suffering some kind of chronic affections. He discovers difficult equilibrium in keeping up treatments and school attendance. The children’s vulnerabilities face interpretations from mothers, teachers, doctors, and there are struggles between staying *in* the system and liberating *the* system of problematic users.

The *Open Space and Reviews Section* includes references to acceptable interventions in related subjects. **Norberto Pablo Cirio** (La Plata University) at a Montevideo meeting on currently very debated themes as the diversity proposed by originary people and afro descendants, revealed a fact that suggests to give more value to the past. The afro descendant population in Buenos Aires could have kept periodic publications by the end of the XIXth. Century. It’s a surprising evidence facing the contemporary invisibility of that group.

**Florian Vitello** (Hamburg University) as an exchange student in Montevideo leaves a testimony of what he felt what he qualifies as “indifference” facing people who claim as descendants of indigenous and by extension, towards the theme of originary settlement. His interest as an anthropology student is shown by the large bibliography attached. Without doubt an experience to could be deepened in the future.

**Virginia Alonso** defended her Magister thesis titled “Circus in Montevideo: an ethnographic approach to art and circus artists in the contemporaneity”. Such thesis was guided by Dr. Nicolás Guigou and follows the Anthropology of the Rio de la Plata Basin Region Magister course. It marks the beginning of post graduate studies with ethnographic interest on the circus arts theme.

**Santiago Alzugaray** defended his Magister thesis titled “We put the knowledge we had to work: no Science but the rice workers” The thesis was guided by Dr. Nicolás Guigou and follows the Anthropology of the Rio de la Plata Basin Region Magister course. It studies kinds of knowledge and through an ethnographic following, detects tensions between external, academic and internal experiences lived by the actors.

### **Thanks**

The topic for the 2016 call was *Localized Traditions and Global Changes*.

We thank all the authors' contributions, and most especially the selfless collaborations of all the evaluators.

Translations are due to Juan Carlos Perusso (Spanish-English), Nora Magariños (Spanish-Portuguese), Juan Manuel Fustes (Italian-Spanish), Darío Arce (French-Spanish) and the artistic management to Macarena Montañez (*pozodeagua television*).

The Yearbook as an object-book gets more value due to the traditional and professional layout of Javier Fraga and the contribution of artist Claudia Anselmi.

*Anthropology and Ethnography Uruguayan Magazine* production team.

### **2017 TOPIC CALL**

*On Identity: revisit debates, rethink composition and complexity*

Deadline for reception of original or unpublished contributions for all Sections:  
March 10, 2017

The editorial team has the right to distribute the material between the two semi-annual issues.

*Sonnia Romero Gorski*  
Editor

Anthropology Institute – Humanities and Education Science College  
Montevideo, November 2016

## Formal aspects to highlight

**I.** This publication is under **Creative Commons licence** (cc-by) that protects contents to free access (electronic version) as well as commercial Distribution (paper versión).

**II.** The *Uruguayan Anthropologic and Ethnographic Magazine* only publishes original material and has five sections that make up its index

*Editorial, 1. Studies and Essays, 2. Investigation Advances, 3. Dossier, 4. Open space.*

## **III. Arbitrations and Quality Controls**

Articles on Section 1 are subject to “double blind”<sup>2</sup> arbitration. The whole content already has academic guarantee: it comes from investigations already evaluated with institutional backing, book presentations or post degree thesis. The whole publication has production and academic activities duely evaluated.

All the material passes the editor and assistant editors review plus the backing of the Editorial Board. The final product pushes us to keep looking for contributions, on line with an opening referring subjects from abroad that provide new points of view and keeping us updated.

**IV.** Subject of the summon for 2017 is known in this number 2.

---

2. Means that nor the author knows who is the evaluator nor the evaluator knows the author to certify strict objectivity in the evaluation.



## Normas de Publicación de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía

Se encuentran definidas de forma estable las Secciones que componen la tabla de contenidos: *Editorial*, 1. *Estudios y Ensayos*, 2. *Avances de investigación*, 3. *Dossier*, 4. *Espacio abierto*. **Todo material que se presente para las diferentes Secciones debe ser inédito.**

Los artículos sometidos a lectura arbitrada por pares, en sistema “doble ciego”, van en la Sección 1 dedicada a *Estudios y Ensayos*. La normativa para esta sección es la siguiente: los artículos no podrán superar los 30.000 caracteres (20 páginas, en cuerpo 12 e interlineado sencillo), incluyendo la bibliografía. También deben tener un resumen en español de hasta 250 palabras (1500 caracteres, aprox.) y cinco palabras clave. Tanto el título, como el resumen y palabras clave deben tener versión en inglés y portugués

Las pautas a seguir para la bibliografía en todos los casos seguirán normas internacionales de referenciación APA:

*Si es título de libro:*

Alzugarat A., (2007). *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*. Montevideo: Trilce.

*Si es capítulo de libro colectivo o actas:*

Carriquiry, M., (2010). Identidad y literatura en el Uruguay. En. Rita C. M. (comp.) *Un Paese che cambia. Saggiantropologici sull'Uruguay. Tra memoria e attualità*, (137-162). Roma: Cisu.

*Si es artículo en revista:*

O'Donnell, G., (2000). Teoría democrática y política comparada. *Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales*, Vol.39(156), 519-570.

*Si está tomado de la web:*

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

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

**Se aceptan solamente trabajos de carácter original (inéditos)**, con preferencia deben versar sobre la temática de la convocatoria, en idioma español y portugués. Publicamos asimismo artículos traducidos (inglés, francés, italiano).

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

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

Las referencias bibliográficas dentro del cuerpo del texto deben aparecer con el siguiente formato: Apellido del autor-año de edición-página. Ejemplo: (Bourdieu, 1993, 57).

Los trabajos recibidos serán remitidos a evaluadores externos designados por el Comité Editorial. El proceso de evaluación es anónimo para ambas partes y tiene una duración de 30 a 60 días.

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

Una vez que el artículo sea aprobado por la evaluación, la decisión será comunicada a los autores para su publicación. A partir de ese momento, los autores tienen 20 días para hacer los cambios necesarios y no podrán presentar su texto a otras publicaciones. Los trabajos son publicados gratuitamente. Por acuerdo con la editorial no se cobran derechos de autor.

Publicación regida por Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 3.0 Unported Licence, cc-by.

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

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

La convocatoria para la Revista 2017, en sus entregas semestrales, se difundirá en el segundo número del 2016.

Contacto y recepción de trabajos: [revuruguayadeantropologia@gmail.com](mailto:revuruguayadeantropologia@gmail.com)

## Publication Norms for the Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine

The Magazine has five fixed sections that make up its index: Editorial, 1. Studies and Essays, 2. Investigation Advances, 3. Dossier, 4. Open Space. **All material sent to the different sections must be original and unpublished before.**

Articles subject to “double blind” arbitration by peers are published on Section 1. Studies and Essays. Norms here estate that articles should not be over 30.000 characters (20 pages in body 12, simple space between lines) including bibliography. They must also include a brief in Spanish up to 250 words (approx. 1500 characters) and five keywords. Title, brief and keywords must have an English and a Portuguese version.

23

Bibliography should follow the APA international reference norms in all cases.

### *Book title*

Alzugarat A., (2007) *Paper Trenches. Dictatorship and Prison Literature in Uruguay*. Montevideo: Trilce

### *Chapter in a Collective Book or Acts*

Carriquiry, M. (2010) Identity and Literature in Uruguay. In Rita, C. (comp.) *Un Paese che cambia. Saggiantropologici sull' Uruguay. Tra memoria e attualità*, (137-162), Roma: Cisu

### *Magazine Article*

O'Donnell, G., (2000) Compared Democratic and Political Theory. *Economic Development –Social Sciences Magazine*. Vol. 39(156), 519-570

### *From the Web*

Engels, F. Contribution to the Housing Shortage Problem (from Marx and Engels Selected Works, Vol. 3, pp. 314-396) Date of link, <http://www.nouvelage.org/eng001.pdf>

Pictures, drawings or maps should be sent as separated archive, with a minimum resolution of 250 pixels per inch. Footnotes are accepted. In text quotations,

including material published on Internet should make reference to author, date and page, with complete information in the bibliography at the end of the article.

**Only original, unpublished material is accepted**, having preference those referred to the specific themes of the current edition, written in Spanish and Portuguese. We also publish articles translated from English, French and Italian.

Authors should send a footnote including personal and professional data, institution where they belong, current function at same, phone number, address and e-mail.

Notes should be at page-foot (footnotes), never at the end of the article.

Bibliographic references within the text should have this format: Author's last name – edition year- page. Example: (Bordieu, 1993, 57)

All material received is sent to external evaluators named by the Editorial Committee. The evaluation process is anonymous for both parties and takes from 30 to 60 days.

Should the Editorial Committee not answer to the authors within two months of their sending the article, they can claim it by previously communicating to the editors.

Once the article is accepted by the evaluation, the decision will be communicated to the authors for the publication. From that moment on, the authors have 20 days to make any necessary changes and will not be allowed to present the material to other publications.

The articles are published free of charge, and due to an agreement with the editors, no author rights are charged.

This publication is under the Creative Commons Noncommercial Recognition 3.0 Unported License, cc-by.

The Editorial Committee can make the language-style corrections it feels pertinent.

The fact an article is sent to us means the acceptance of the above mentioned norms and publishing conditions by the authors.

The call for the 2017 Magazine on both biannual editions will be published on our 2016 second edition.

Contact and article reception **[revuruguayadeantropologia@gmail.com](mailto:revuruguayadeantropologia@gmail.com)**

## Normas de Publicação da Revista Uruguiaia de Antropologia e Etnografia

Encontram-se definidas de maneira estável as Seções que compõem o índice: *Editorial*, 1. *Estudos e Ensaios*, 2. *Avanços de pesquisa*, 3. *Dossier*, 4. *Espaço aberto*. **Todo material que for apresentado para as diferentes Seções deve ser inédito.**

Os artigos submetidos à leitura arbitrada por pares, em sistema “duplo cego”, vão na Seção 1, dedicada a *Estudos e Ensaios*. As normas para esta seção são as seguintes: os artigos não poderão superar os 30.000 caracteres (20 páginas, em tamanho 12 e espaço simples), incluindo a bibliografia. Também devem ter um resumo em espanhol de até 250 palavras (1.500 caracteres, aprox.) e cinco palavras chave. Tanto o título, quanto o resumo e palavras chave devem ter versão em inglês e português.

As diretrizes a seguir para a bibliografia em todos os casos seguirão normas internacionais de referenciamento APA:

*Se é título de livro:*

Alzugarat A., (2007). *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*. Montevideo: Trilce.

*Se é capítulo de livro coletivo ou atas:*

Carriquiry, M., (2010). Identidade e literatura no Uruguai. En. Rita C. M. (comp.) *Un Paese che cambia. Saggiantropologici sull'Uruguay. Tra memoria e attualità*, (137-162). Roma: Cisu.

*Se é artigo de revista:*

O'Donnell, G., (2000). Teoria democrática e política comparada. *Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales*, Vol.39(156), 519-570.

*Se foi tomado da web:*

Engels, F. Contribuição ao problema da vivenda (das Obras Escolhidas, de Marx e Engels, tomo 3, págs. 314-396). Data da consulta. <http://www.nouvellege.org/eng001.pdf>

As fotos, desenhos ou mapas devem vir em arquivo separado, com uma resolução mínima de 250 píxeis por polegada. Admitem-se notas de rodapé. As citas dentro do texto, incluindo material publicado na Internet, têm que levar a referência do autor, data e página, devendo constar os dados completos na bibliografia no final.

**Aceitam-se somente trabalhos de carácter original (inéditos)**, com preferência devem tratar sobre a temática da convocatória, em espanhol e em português. Publicamos, também, artigos traduzidos (inglês, francês, italiano).

Os autores deverão enviar em uma nota de rodapé seus dados pessoais e profissionais: nome da instituição, função que desempenham, telefone, endereço e e-mail.

As notas deverão ir no rodapé da página, nunca no final.

As referências bibliográficas dentro do corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: Sobrenome do autor-ano de edição-página. Exemplo: (Bourdieu, 1993, 57).

Os trabalhos recebidos serão enviados a avaliadores externos nomeados pelo Comitê Editorial. O processo de avaliação é anônimo para ambas as partes e tem uma duração de 30 a 60 dias.

Caso o Comitê Editorial não der resposta aos autores depois de dois meses de eles terem entregue os artigos, eles terão o direito de retirá-los, prévia comunicação aos editores.

Uma vez que o artigo for aprovado pela avaliação, a decisão será comunicada aos autores para sua publicação. A partir desse momento, os autores têm 20 dias para fazer as mudanças necessárias e não poderão apresentar seu texto a outras publicações. Os trabalhos são publicados gratuitamente. Por acordo com a editorial não se cobram direitos de autor.

Publicação regida por Creative Commons Reconhecimento-Não Comercial 3.0 Unported Licence, cc-by.

O Comitê Editorial reserva-se o direito de fazer as correções de estilo que achar pertinentes.

O envio de trabalhos significará a aceitação das precedentes normas e condições de publicação por parte dos autores.

Contato e recepção dos trabalhos: [revuruguayadeantropologia@gmail.com](mailto:revuruguayadeantropologia@gmail.com)





# *1. Estudios y Ensayos*

*V. Parody; L. Green; R. Tani, O. Nadal*





## **“Presencia” afrouruguaya en Buenos Aires**

### **Su incidencia sobre las (re) configuraciones políticas, culturales e identitarias afrodescendientes del contexto argentino reciente (1974-2014)**

**“PRESENÇA” AFRO-URUGUAIA EM BUENOS AIRES. A SUA INCIDÊNCIA SOBRE AS (RE) CONFIGURAÇÕES POLÍTICAS, CULTURAIS E IDENTITÁRIAS AFRO-DESCENDENTES DO CONTEXTO ARGENTINO RECENTE (1974-2014)**

**AFRO URUGUAYAN “PRESENCE” IN BUENOS AIRES. IT’S INCIDENCE ON THE POLITICAL, CULTURAL AND IDENTITY (RE) CONFIGURATION OF THE AFRO DESCENDANTS IN THE ARGENTINIAN RECENT CONTEXT (1974-2014)**

29

***Viviana Parody***

FLACSO Argentina. *Grupo de Estudios Afro-latinoamericanos*, Instituto Ravignani, UBA).  
viviparody@yahoo.com.ar

Recibido: 8/04/16 – Aceptado: 26/09/16

#### **RESUMEN**

Durante las últimas décadas la ciudad de Buenos Aires se vio favorecida por la presencia de diversos flujos migratorios afrolatinoamericanos y africanos. Específicamente, el presente trabajo se propone revisar las contribuciones que tres generaciones de inmigrantes afrouruguayos realizaron a la escena porteña, haciendo extensivas sus prácticas culturales y políticas hacia determinados segmentos de la población. Ya sea por medio del *trabajo cultural*, del *activismo*, o de la sola construcción de ‘comunidad’ en torno de la *performance* que los nuclea –el *candombe*–, estos migrantes consiguen desafiar la naturalizada ‘blanquedad’ argentina, favoreciendo tanto la visibilización como la emergencia y la (re)configuración de las organizaciones afrodescendientes locales.

Si bien la reciente patrimonialización del candombe les brindó también a los grupos afro-uruguayos residentes en Buenos Aires la posibilidad de obtener el apoyo de algunos organismos internacionales dedicados a la ‘salvaguardia del patrimonio inmaterial’, aún siguen siendo las redes sociales inmediatas las principales vías de movilización de recursos y de acceso a la ciudadanía de esta población. En un nuevo escenario de políticas inclusivas y de narrativas multiculturales de la Nación, algunos activistas consiguen gracias a estos mecanismos alcanzar representatividad en la esfera del Estado. Es necesario resaltar el aporte de estos migrantes, para entender a su vez cómo las marcaciones raciales y/o pertenencias nacionales expresan tensiones (históricas) aún vigentes entre nuestros países, sus sociedades, y la población afrodescendiente comprendida en ellas.

**Palabras clave:** inmigrantes afro-uruguayos - Buenos Aires - cultura y política -

## RESUMO

Durante as últimas décadas, a cidade de Buenos Aires viu-se favorecida com a presença de diversos fluxos migratórios afro-latino-americanos e africanos. Especificamente, o presente trabalho se propõe rever as contribuições que três gerações de imigrantes afro-uruguayos realizaram no cenário portenho, fazendo extensivas as suas práticas culturais e políticas para determinados segmentos da população. Seja por meio do *trabalho cultural*, do *ativismo*, ou da simples construção da ‘comunidade’ em torno da *performance* que os nucleia –o candombe–, estes migrantes conseguem desafiar a naturalizada ‘branquidade’ argentina, favorecendo tanto a visibilização quanto a emergência e a (re)configuração das organizações afro-descendentes locais.

Se bem a recente patrimonialização do candombe forneceu também aos grupos afro-uruguayos residentes em Buenos Aires a possibilidade de obter o apoio de alguns organismos internacionais dedicados à ‘salvaguarda do patrimônio imaterial’, ainda continuam sendo as redes sociais imediatas as principais vias de mobilização de recursos e de acesso à cidadania desta população. Em um novo cenário de políticas inclusivas e de narrativas multiculturais da Nação, alguns ativistas conseguem, graças a estes mecanismos, alcançar representatividade na esfera do Estado. É necessário salientar a contribuição destes migrantes para entender, ao mesmo tempo, como as marcações raciais e/ou as pertencas nacionais expressam tensões (históricas) ainda em vigor entre os nossos países, suas sociedades e a população afrodescendente compreendida nelas.

**Palabras chave:** imigrantes afro-uruguayos- Buenos Aires - cultura e política

## SUMMARY

During the last decades, Buenos Aires city was favored by the presence of a variety of Afro Latin American and African migration flows. The purpose of this paper is specifically to revise the contributions made to the local scene by a variety of generations of afro Uruguayan immigrants, which extended their cultural and political practices towards certain segments of the population. Whether through *cultural work*, *activism* or the mere construction of community around the *performance* that brings them together – candombe, these immigrants get to challenge the natured Argentinean “whiteness”, which favors both the visibilization and the emergency and the (re) configuration of the local Afro descendants organizations.

Even though the patrimonialization of candombe also gave the groups of afro Uruguayan residents in Buenos Aires the possibility of obtaining the support of some international institutions devoted to “Safeguarding the Intangible Heritage”, the immediate social networks are still the main channels of resource mobilization and access to the citizenship of this population. In a new scenario of inclusive policies and multicultural narratives of the nation, thanks to these mechanisms, some activists achieve representativity in the State. Highlighting the contribution of these migrants is necessary in order to understand how the racial marking and/or national

identity expresses (historical) tensions that are still present among our countries, societies and afro descendent population.

**Key words:** Afro Uruguayan immigrants - Buenos Aires - culture and politics

## Introducción

La siguiente elaboración pone en relieve el accionar de los inmigrantes afrouruguayos en la escena cultural y política porteña entre 1974 y 2014. Si bien, como observaremos a continuación, existen trabajos previos que directa o indirectamente mencionan a esta población, son escasos los escritos que se le dedican exclusivamente, a diferencia de otros grupos de inmigrantes “tanto racializados como etnicizados” (Briones, 1998: 253) sobre los que si se han llevado adelante abordajes, ya sean estos en clave sociodiscursiva (Grimson, 1999; Domínguez y Frigerio, 2002; Domínguez, 2004, 2007; Frigerio, 2002, 2004-2005), performática (Benza, 2009), o sociodemográfica (Hasenbalg-Frigerio, 1999)<sup>1</sup>. Tampoco existen trabajos académicos realizados en Uruguay sobre esta parte *culturalmente significativa* de la población emigrada -como son los *afrouruguayos*- y comprendida dentro de lo que usualmente suele denominarse como “departamento 20”<sup>2</sup>.

Más allá de lo antedicho, las investigaciones académicas realizadas en las que se refleja la presencia afro-uruguaya en Buenos Aires, han estado mayoritariamente centradas en el estudio de la expresión que los nuclea: *el candombe*. Las mismas, abarcan su desarrollo *público* en nuestra ciudad entre fines de los años '80 y comienzos de los años 2000, como introducción al análisis de las prácticas juveniles de candombe actuales (Frigerio-Lamborghini, 2009 a, 2012; Lamborghini, 2015). Exactamente una década atrás, Laura López (1999, 2002, 2003) daba inicio al estudio del candombe afro-uruguayo en Argentina y su ‘comunidad’ de referencia, desde la perspectiva del folklore. En dichos años, su etnografía pudo resaltar las voces de afrouruguayos<sup>3</sup> dedicados al *activismo cultural*, contemplados también por María Eugenia Domínguez (2004), desde otras perspectivas, en su trabajo *O “afro” entre os imigrantes em Buenos*

31

1. Solo un reciente libro -de índole testimonial o autorreferencial- de Hugo Ferreira (2015) refiere a “la llegada del candombe [afrouruguayo] a Buenos Aires”. Su material pone en circulación sus memorias como uruguayo exiliado que en la Argentina compartió sus primeros años de residencia con algunos músicos o tamborileros afrouruguayos arribados en los años '70, con quienes aún hoy conserva un círculo de amistad. Hugo ‘Hueso’ Ferreira, más específicamente, ha sido pionero en materia de *murga uruguaya* en Buenos Aires –fundador de la primera agrupación de estas características, la murga *Por la Vuelta*-. Desde la antropología, también Silvina Merenson (ver 2014, 2015 a y b) ha realizado importantes aportes en relación a migración uruguaya en Argentina, aunque sus estudios no abarcaron a los *afrouruguayos* y sus prácticas en la escena porteña. La distinción es necesaria puesto que los afrouruguayos tienen en común una gran cantidad de prácticas y significados con otros migrantes afro-latinoamericanos, mucho más que con sus propios “compatriotas” en no pocas oportunidades. Dicha imbricación –dirimida entre el ser “negros” o sentirse “uruguayos”, o identificarse como “afrodescendientes”- caracteriza la complejidad de definiciones identitarias y marcaciones, siendo trascendentes estas últimas pues determinan trayectorias de vida.

2. Uruguay tiene 19 departamentos. El “departamento 20” alude a todos los emigrados del Uruguay hacia distintos lugares del mundo. Según Merenson (2015 a) “entre los países de América Latina, Uruguay evidencia uno de los índices más altos de expulsión migratoria: actualmente casi el 15% de sus ciudadanos residen en el exterior. Detrás de Montevideo, Buenos Aires es la ciudad más densamente poblada por *uruguayos* tanto dentro como fuera del Uruguay”. Aquí de todos modos me referiré a los emigrados *afrouruguayos*, y en particular a los que han tenido impacto cultural y político en Buenos Aires.

3. Me refiero a una segunda generación de inmigrantes, arribados a la escena porteña con el advenimiento de la democracia en 1983. Los mismos, a diferencia de una primera generación que migrara con motivo del inicio de la dictadura uruguaya de 1973, ya habían tomado contacto con las narrativas ‘afrodescendientes’, y por lo tanto contrastaron con quienes (aún hoy) se definen como ‘negros uruguayos’ (ver Hugo Ferreira, 2015).

Aires: reflexiones sobre las diferencias. Mientras López (2007) se abocará por entonces a la profundización de sus trabajos en materia de patrimonio e “identidad negra”<sup>4</sup> – dando cuenta de todos modos de algunas de las interacciones que entre afrouruguayos y afroargentinos acontecieron al iniciarse el milenio (2005 a y b)-, Domínguez (2007, 2008) se interesará en demostrar la incidencia del trabajo difusor de los inmigrantes afroamericanos en Buenos Aires en el proceso de conformación de un *campo musical* que trasciende las identificaciones de nacionalidad en favor de una definición *rioplatense*<sup>5</sup>. Se vuelve sumamente interesante esta continuidad de trabajos para observar a través del tiempo –por ejemplo- el desarrollo del discurso público de un grupo particular de *trabajadores y activistas culturales afrouruguayos* (*Grupo Cultural Afro*, hoy *Movimiento Afrocultural*) que, llegados a la Argentina con el reinicio de la democracia hacia 1983, se constituyen en *las voces* de todos estos estudios que siguen su *trayectoria*<sup>6</sup>.

Si bien suele afirmarse que el principal motivo por el cual migran los afrouruguayos desde Montevideo a Buenos Aires es socioeconómico –y tal vez sea esto así en el caso de los trabajadores *uruguayos* que *si* consiguen contención laboral al cruzar la frontera, tal como refiere Merenson (2014)<sup>7</sup>-, en el presente trabajo<sup>8</sup> retomo *los motivos otros* de su inmigración –según ya he dado cuenta de los mismos en artículos previos (Parody, 2014)-, y la importancia que los mismos revisten para los actores especialmente a la hora de elaborar sus memorias y “poner en perspectiva sus vidas” en las que escaso progreso socioeconómico han obtenido<sup>9</sup>. Pretendo, por todo ello, articular los escritos previos otorgando mayor relevancia a las *narrativas* de las generaciones no contempladas en los mismos, ampliando así el período en estudio a las cuatro décadas comprendidas entre el ‘exilio’ de una serie de *tamborileros afrouruguayos* que resultarán musicalmente destacados en Buenos Aires –“exilio” dado por el inicio de la dictadura en Uruguay (1973)-, y la actualidad. La incorporación de la década del ’70 al análisis, me posibilitó tanto la realización de aquello que algunos autores denominan

---

4. Laura López centró luego su tesis doctoral en el análisis transnacional del activismo afro del Cono Sur. Al igual que María Eugenia Domínguez, Laura López reside y se desempeña como antropóloga en Brasil.

5. Buscará dar cuenta de los procesos de reconfiguración de identidades suscitados entre las ya distintas generaciones de jóvenes porteños asiduos a la “cultura afro”, tarea que –desde un enfoque antropológico menos centrado en lo musical- continuarán Frigerio y Lamborghini (2009 y 2012), Lamborghini en su tesis de 2015.

6. Utilizo este concepto de Michael De Certeau para aludir a la convergencia de las variables de espacio y tiempo en el accionar particular de los grupos.

7. Silvina Merenson en sus trabajos también afirma que la década de 1980 (con la reapertura democrática en Argentina), ha sido el período de mayor migración uruguaya en la Argentina en todo el siglo del siglo XX. Refiere a “la migración política” característica de los años sesenta y setenta, o “el exilio, en términos nativos”. No otorga, por lo tanto, a la migración socioeconómica la exclusividad de estas dinámicas transfronterizas.

8. Si bien el trabajo de campo formal lo realizo a partir de 2009, ya contaba con observaciones participantes -y participaciones observantes, o “participación radical”, tal como la define Luis Ferreira (1999)- tanto en Buenos Aires como en Montevideo, desde aproximadamente 1992 y 1999 respectivamente.

9. En muy pocos casos los afrouruguayos “socialmente negros” (Luis Ferreira, 2008) han conseguido insertarse formalmente en el mercado laboral argentino, sin embargo a la hora de su “exilio” *varios contaban con trabajos asalariados en el Uruguay*. Se observa más bien que el sentido de “libertad” que le adjudican los afrouruguayos a la práctica sonora pública con tambores, resulta determinante para su *localización*: cuando en el ’78 se demolían en Montevideo los conventillos *Medio Mundo* y *Ansina*, en Buenos Aires los afrouruguayos estaban “saliendo a las calles” con tamboriles a “festejar” el Mundial de Fútbol ganado por Argentina, en plena calle Corrientes, en la que ya se desempeñaban como percusionistas junto a cantantes cubanas o brasileñas. En dichos años *no se podía tocar el tambor en la vía pública en Montevideo*. La participación política y ciudadana se consolidaron como dos rasgos centrales de este colectivo, que sabe “poner en escena su cultura cívica” (Merenson, 2014). Claramente, la *cultura política* de los afrouruguayos está basada en el candombe como hecho político-cultural (ver Luis Ferreira, 1999, 2003).

como *etnografía del pasado*<sup>10</sup>, como la ampliación de las prácticas performáticas que se incluyen en los estudios locales sobre *candombe* en favor de su comprensión también hacia el *campo de la música* secundado o protagonizado por afrouruguayos. También he podido contrastar las distintas generaciones de inmigrantes afrouruguayos entre sí al incorporar esta década no estudiada y las articulaciones dadas bajo las diferentes coyunturas. Puntualmente, tal como testimoniaran (Parody, 2014)<sup>11</sup>, remito el inicio de este proceso a la *represión* seguida de *prisión* que el 1ro de Mayo de 1974 recayó en un primer grupo de afrouruguayos que, afiliados a los partidos comunista y socialista y proviniendo en su mayoría de *Barrio Ansina* de Montevideo, hoy cuentan con más de setenta años de edad y más de cuarenta años de residencia en la Argentina –residencia no factible de ser “certificada”<sup>12</sup>–.

A fin de conseguir una mayor visibilidad del grupo social total en referencia, ubico entonces tres generaciones de inmigrantes afrouruguayos activos cultural o políticamente en la escena porteña, y divido a su vez el relato en cuatro etapas que se suceden diacrónicamente. Las mismas se corresponden, como vengo anticipando, con *ciertas* coyunturas dadas entre 1974 y 2014, siendo las más claras *democracia* y *dictadura*. Un acto de racismo, que cobra la vida de un importante *activista cultural* afrouruguayo radicado en Buenos Aires, caracteriza a la década de los '90, aunque en el análisis de su caso resumo el infortunio de muchas más vidas que, de diferentes modos y también en ambos países, se cobra el *racismo estructural* (Lao Montes, 2013)<sup>13</sup>. Será finalmente el Bicentenario, hacia el cierre de este trabajo, la coyuntura que nos permita entender el anclaje local del multiculturalismo en tanto “marco de oportunidades” para una tercera generación de inmigrantes o hijos de inmigrantes afrouruguayos que harán su ingreso en el Estado argentino como incipientes funcionarios de gobierno. La presente sistematización mide así el alcance que hoy tienen sus procesos de agencia sobre la vida política y cultural de la ciudad de Buenos Aires y de la República Argentina, al menos en materia “cultural” y/o de “toma de decisiones” político-gubernamentales referidas a los afrodescendientes.

---

10. Pablo Wriugh (2012) utiliza estos términos. También Grimson (2013) repara “en las formas en que los sucesos son recordados”, distinguiendo las memorias y los hechos, ya que las primeras serían “una construcción del pasado realizada desde el presente”, en tanto “para estudiarlas y comprenderlas es imprescindible reconstruir, hasta donde sea posible, qué sucedió efectivamente en el pasado”.

11. En “Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruguayo en Buenos Aires (1973-2013)”, *Revista Resonancias* de la Pontificia Universidad Católica de Chile (vol. 18, n°34, enero-junio 2014, pp. 127-153), se vuelcan los testimonios de los afrouruguayos que detallan las represiones sufridas en dictadura, y entre ellas las escenas del 1ro de Mayo de 1974. Disponible en: <https://geala.files.wordpress.com/2011/04/rev-resonancias-dossier-musica-y-dictadura-candombe-viviana-parody.pdf>

12. Muchos de ellos permanecieron indocumentados durante más de treinta o cuarenta años, pues sus ‘entradas’ o ‘salidas’ de uno u otro país resultan ‘no rastreables’ en tanto no se cuenta con los archivos de migraciones de la década del '70 en ninguno de los dos países. De este modo no podrán certificar sus desempeños laborales de más de treinta años en Buenos Aires. En varios de los documentos de los artistas tamborileros que acompañaron la gira de *Bersuit Vergarabat* del año 2000, por ejemplo, figura el año 2013 como fecha de ‘ingreso al país’: al haber estado indocumentados, nunca cobraron las regalías del disco más vendido por este grupo internacionalmente, aun habiendo sido central su participación en él como intérpretes.

13. Ver también en *Convención interamericana contra el racismo y toda forma de discriminación e intolerancia*.



## Llegando a “una ciudad sin percusionistas”

En su trabajo *Lo afro en el jazz argentino. Identidades y alteridades en la música popular*, Corti (2011) afirma que a partir de los años `60, el circuito de los músicos de jazz en Buenos Aires estaba “tras el rastro de la autenticidad musical supuestamente otorgada por los músicos negros”, y que “el hincapié puesto en la racialidad de los músicos no era casual”. En 1956 y 1957 Dizzie Gillespie y Louis Armstrong habían visitado la Argentina, y Duke Ellington lo hace en 1968, como parte de un ciclo de conciertos con el cual recorre el mundo. En el Montevideo posterior a 1959 –año de la revolución cubana- varias *sonoras* u orquestas de dicha isla estarán presentes, fomentando el desarrollo de la música afrocubana entre los mismos afroargentinos -sobre todo detrás de la impronta de Pedro Ferreira<sup>14</sup> y su *Cubanacan* (Luis Ferreira, 1997)-. Del mismo modo, llegan a Buenos Aires figuras de la música brasileña, que resultan ampliamente difundidas. Tal es así, que el jazz y la música brasileña, con el correr del tiempo, marcarían dos circuitos del hacer musical en Buenos Aires, diferenciados según nivel de estudio y profesionalismo de los músicos, aunque en intersección<sup>15</sup>.

Siendo que de múltiples modos “se reconoce el parentesco de las músicas afroamericanas” (Corti, 2011; Ferreira; 2004, 2005) y que hacia finales de los `60 “en Uruguay había mucha influencia de la música brasileña” también<sup>16</sup> portorriqueña y cubana como ya he mencionado<sup>17</sup>. Los distintos músicos (tamborileros, percusionistas) que migraron en esa época de Uruguay a Buenos Aires, pudieron insertarse en estos *circuitos*. Fernando Gelbard, citado en el trabajo de Corti (op.cit.), relata cómo los músicos de jazz aún siendo “músicos con estudios” se habían igualmente formado “escuchando músicos negros”, para luego comenzar “a experimentar con acentuaciones”, instancia en la cual “...el *swing* -léase *los negros*- siempre estaba presente”: habían cultivado amistad con músicos uruguayos de jazz, y teniendo en su mente a Miles Davis, Charlie Parker, Dizzie Gillespie, convocaban a los afroargentinos a sus ensayos, ya que “les intrigaban sus ritmos”.

Si bien el campo artístico, durante la dictadura argentina, padeció censuras y prohibiciones, estas *otras* músicas, vistas como músicas “sin letra”, sufrieron cierto

34

---

14. De Febrero a Noviembre de 1947 Nicolás Guillén residió en *Barrio Ansina* de Montevideo, teniendo amplio contacto con Pedro Ferreira ya (Oscar Montaña, intercambio personal). El conforma *Cubanacan* después de 1956, ya que entre 1954 y 1959 fue compositor, director coral y letrista de la comparsa *Fantasia Negra*. Cuando la deja forma en 1963 su propia comparsa: *Los Dandys cubanos*.

15. La música ‘tropical’ también tenía su propio *circuito*, y en él se desempeñaron ocasionalmente muchos afroargentinos. El caso más duradero ha sido, quizás, el de Juan Gularte, quien se integró como músico a *Los Wawancó* por más de una década. En Argentina nacieron sus hijos, del matrimonio con Gladis Corvalán (una mujer argentina oriunda de la provincia de Tucumán). Estela Delfino y Xuxú Da Silva, fueron figuras afrobrasileras convocantes en su momento e importantes para la configuración de estos *circuitos* musicales porteños en los que se desempeñaron el afroargentino Oscar Vega (“Pocho Porteño”), y los afroargentinos Juan Carlos “Candamia” Prieto Nazareno, Jorge Aire (“el indio” del conventillo de Gaboto), o más tarde “Jimmy” Santos Madruga y “Foca” Machado, entre tantos otros. Zaima Beleño también, además de haber sido una figura afrocubana importante del cine argentino –nacida en Panamá, radicada en Cuba y luego en Argentina y Uruguay– concentró a muchos de los músicos afroargentinos, que por 1982 se encontraban en la *city* porteña, en un espectáculo en el Teatro Astral.

16. Ricardo Nolé, entrevistado por Corti (2011).

17. Oscar Vega, alias “Pocho Porteño”, es quizás el músico y percusionista que más en claro tiene estas influencias y procesos socioculturales, y quien más ha capitalizado los conocimientos relacionados a la música portorriqueña, cubana, brasileña, afroargentina, y afroargentina. De allí que entre tantas entrevistas yo priorice aquí sus relatos al versar sobre las prácticas musicales de los afroargentinos en la *city* porteña, (Parody, 2014).

repliegue pero de ningún modo dejaron de desarrollarse<sup>18</sup>. Este “retirarse hacia espacios más íntimos” (“hacia las catacumbas” como define Sergio Pujol a este tipo de espacios, también citado por Corti, 2011:69), garantizó que estas músicas pudieran seguir “fermentando”. A locales como *Jazz&Pop*, dentro del circuito de músicos de jazz, o *Papagaio*, dentro del circuito de la música brasileña, asistían todos los músicos afamados que pasaban por Buenos Aires luego de sus actuaciones, dando lugar a fructíferos intercambios. Oscar Vega, más conocido como “Pocho Porteño”, nos confirmaba que cualquier figura que venía a tocar a Buenos Aires se iba para esos lugares después de sus actuaciones, porque sabían que ahí estaba el tuco, estaba el *free*<sup>19</sup>. Estos lugares más visibles, sufrían la represión en forma recurrente, aunque otros –*cabarets* donde también se reunían- eran convenientemente ignorados por la dictadura. En estas “catacumbas”, los músicos locales tocaban y “aprendían improvisando” (Ferreira-Corti-Romaniuk, 2010:88) en el intercambio con músicos afrouruguayos y afrobrasileños:

“yo fui el segundo percusionista que tuvo *Papagaio*, el primero había sido ‘el Beto’ López, yo estaba viviendo en Uruguay desde 1958 cuando se separan mis padres, que eran afrouruguayos, pero vivían en Argentina desde 1944: yo soy argentino. Al llegar a Buenos Aires nuevamente por la dictadura de 1974 comienzo a trabajar en el mismo lugar que mi padre, como obrero orfebre... Dejo enseguida ese trabajo porque, en Buenos Aires y en ese momento, ganaba muchísimo más como músico. Nosotros veníamos de épocas de oro en Uruguay. En el ‘52 había filmado Hugo del Carril en el conventillo *Medio Mundo*, y Pedro Ferreira había tocado con su grupo de son cubano junto a *La sonora Matancera* en el Hotel del Prado ...[de Montevideo...]... Yo vivía en Ansina 1036, pleno barrio Palermo, de allí salían los tambores. Y la influencia de la música brasilera en esa época también era grande, y de la música cubana y portorriqueña, ya había escuelas de samba en *Cuariem* y *Ansina*, paralelamente a la existencia del *Club de la Raza Negra*, de *elite*, donde los negros iban de traje como en corte europea. En Buenos Aires, desde los ‘70 y antes, todos trabajamos en espectáculos teatrales, o en televisión, acompañamos a la cubana Zaima Beleños varios años, todos negros uruguayos, y en el ‘75, ‘76 yo trabajaba en *Papagaio*, y Juan ‘Candamia’ Prieto Nazareno en el *Hotel Savoy*, acompañando a Xuxú Da Silva... y hacia el ‘78, y los ‘80, en el segundo *Papagaio*, en Anchorena y Córdoba, ahí llegan Luis Salinas, y después Walther Malossetti...” (Oscar Vega, más conocido como ‘Pocho Porteño’, entrevista realizada en 2013).

35

18. El tema *Alevacolariea* de Gelbard, en el que graba Rubén Rada, es reconocido en la actualidad como un tributo al pueblo negro de Argentina y Uruguay. Según el propio Gelbard, fue el tema de su autoría más pasado en el mundo. El tránsito de Rubén Rada por Buenos Aires tampoco fue menor: luego de haber grabado en 1976 con el trío Opa en EEUU (con hermanos Fatorusso), en 1979 graba en Buenos Aires *Rubén Rada y La Banda*, en 1981 acompaña el regreso del trío *Opa* en el Cine Plaza de Montevideo, y en 1983 acompaña el retorno de la democracia en Argentina con un concierto en Obras Sanitarias en el que suben al escenario todos los ‘tamborileros negros exiliados en Buenos Aires’, provenientes fundamentalmente del barrio Ansina, bajo la denominación de su segunda comparsa titulada *Hijos de Morenada y Fantasía* (en referencia a las comparsas *Morenada* y *Fantasía Negra* de Montevideo). El disco porteño de Rubén Rada de 1979 presenta en la contratapa una fotografía alegórica a su tiempo, con los músicos acorralados contra una pared, manos en alto, en la cual Rada está en el centro. Toda esta labor, para entonces, no tenía la envergadura que hoy le aporta la industria discográfica, sino que se trataba de ‘las primeras iniciativas’ (testimonio de ‘Jimmy’ Santos).

19. Ver actuaciones recientes disponibles en <http://www.youtube.com/watch?v=PjWuPPbh8uk>.

El *Shimy Club*<sup>20</sup>, según diversos testimonios, comenzaba a decaer; para este club afroporteño la *Casa Suiza* fue un espacio de reunión, en el que supieron coincidir con afrouruuguayos y afrocubanos:

“... no tanto de músicos como de tamborileros ‘guariló’ [afroporteños] y tamborileros negros uruguayos, entre otros... también cubanos... nosotros éramos de Ansina, pero en el ‘63 ya habíamos venido a Buenos Aires con la comparsa de Barrio Sur, *Morenada*, para actuar en la 9 de Julio, en un espectáculo, de escenario, en carnaval... Y cuando venías a Buenos Aires, ahí te decían, y entonces, después de tocar, íbamos a esos lugares... a seguir tocando!... el *Shimy Club* perduró hasta el ‘77 o ‘78, yo estaba tocando con Xuxú Da Silva en el Hotel *Savoy* [1976], y todavía íbamos... a la *Casa Suiza*” (Juan ‘Candamia’ Prieto Nazareno y Washington Montiel)<sup>21</sup>

En la *Casa Suiza*<sup>22</sup>, las fiestas del *Shimmy Club* comenzaban a decaer. El sótano de esta casa céntrica fue también un espacio a donde asistían afrouruuguayos cada vez que “cruzaban el charco” para actuar en Buenos Aires (Frigerio, 1993). Con la democracia vendrían las participaciones en shows de grandes músicos, como el mismo Rubén Rada (con quien actúan en el Estadio Obras en 1983), o Pablo Milanés, y Milton Nascimento. “Candomberos” como Juan Gularte, “Pocho Porteño”, “Jimmy” Santos, Juan “Candamia”, “Araña” Luna –primo hermano de Rosa Luna- y “Foca” Machado, asociados a *circuitos* de músicos profesionales, nutrieron de experiencias *in situ* a más de tres décadas de músicos y percusionistas argentinos:

“Conozco a *Jimmy*, a *Candamia*, a *Foca*, cuando ellos se acercaban a la sala de *Beto Satragni*, en Constitución, Entre Ríos y Garay. Yo iba a tomar clases ahí, en la sala de al lado, y allí me abrieron los ojos para aprender a escucharlos, a aprender su idioma, a darme cuenta de la riqueza que había en la expresión de ellos. Allí ensayaban Rada con su banda, Beto con su grupo –*Raíces*- Ricardo Nolé con su trío, y siempre aparecían los morenos. Esto ya era en los ‘90, y siempre fue así, todo muy espontáneo, muy natural... de una profundidad y una generosidad únicas, te veían tocar y te decían ‘esto hacelo más así o más asá’, mucha profundidad, y bueno también eso: siempre era una fiesta, cuando no estábamos todos peleados, éramos todos amigos. Ahí empecé a saber quién era ‘Malumba’, quién era ‘Cacho’ Giménez, y paralelamente conocí a Cacho Tejera”. (Facundo Ferreira, entrevistas entre 2012 y 2013)<sup>23</sup>

36

---

20. El *Shimy Club* era un tipo de club social sin sede propia –de allí la utilización de la *Casa Suiza*-, donde los afroporteños se reunían en pos de la organización de bailes que proliferaron desde 1920 (López, 2005: 57, 139 y 160). La dictadura les dio indirectamente cese a estos bailes, localizados en la *Casa Suiza*. La misma, fue demolida en febrero 2015 con la aprobación del Consejo Asesor de Asuntos Patrimoniales (CAAP) del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

21. Varios de los testimonios, de entrevistas realizadas en 2013, fueron luego socializados públicamente por todos los protagonistas en el programa radial *Señor Candombe* que tuve oportunidad de conducir junto a Juan Carlos ‘Candamia’ Prieto Nazareno en una universidad argentina. De dicho proyecto resultó el material discográfico *Señor Candombe: repertorios y narrativas de los afrodescendientes mayores (República de La Boca, Argentina)*, actualmente en edición.

22. Narciso Binayán Carmona en su artículo de 1980 de la revista *Todo es Historia* (páginas 66 a 72) refiere a las reuniones del *Shimmy Club* de días sábados en Almagro, y en *Casa Suiza* para carnaval, donde ‘en el subsuelo se hacían bailes afroamericanos: candombe, rumba abierta, y mezcla de ambos’, y cita dos cartas de Corián Aharonián de 1968 donde el musicólogo uruguayo diferencia los toques de candombe (montevideano y porteño) en relación a la cantidad de ejecutores y la capacidad de polifonía.

23. El grupo *Raíces* se había conformado en 1974, también con la llegada de sus músicos a la Argentina a partir de la dictadura de Uruguay. Luego de una pausa de casi diez años (Domínguez, 2008:6) -hacia la época que los encuentra Facundo Ferreira según cité su testimonio- el grupo retomaba su actividad, más precisamente en 1994. Paralelamente, estaban los proyectos de Cacho Tejera: *Mestizo*, y *Guambia*.

Como podemos ver, desde fines de los '80, con el *candombe* ya “en la calle”, y luego “en los grandes escenarios”, va quedando atrás la época de “los grupos” y de los bares, y comenzando la época de “las bandas” y los escenarios de mayor envergadura. En este proceso se incorporaba, a otro *círculo* paralelo como es ya para entonces el de los “centros culturales”, una nueva generación de inmigrantes afrouruguayos llegados con la apertura democrática –músicos y *candomberos* por tradición familiar también-, que llevarán adelante sus propios proyectos musicales. Nutridos por experiencias previas en (la frontera con) Brasil y nuevas experiencias en el contexto porteño del “paracultural” (el *Centro Cultural Ricardo Rojas* de la UBA), más tareas intermitentes en grupos de música *reggae* joven del Uruguay –como *La abuela Coca*-, fusionan en Buenos Aires el *tango* con el *candombe* y el *rap*, y forman primero *Raíces suburbanas* y luego *Karukinka* (ambas de José “Delfín” Acosta Martínez), bandas con las que comienzan a producir video clips<sup>24</sup> que apelan a identidades híbridas y a barrios como La Boca, donde *candomberos* de ambas generaciones han vivido –y viven, aunque muchos fueron también de allí *desalojados* hacia “las afueras” de la ciudad de Buenos Aires-.

Hacia fines de la misma década (es decir, ya en los '90), la primera generación de afrouruguayos citada también crea *Afroandombe*, conjunción del rock nacional -en manos del músico argentino Pedro Conde- y las voces y tambores de “Araña” Luna, “Jimmy” Santos, y Juan “Candamia”, ahora “al frente, y no detrás” –donde generalmente eran ubicados en el escenario, solo como percusionistas acompañantes-. Es a partir de que *Afroandombe*<sup>25</sup> actúa con la *Bersuit*, que el *candombe* entra a todo tipo de circuitos de inusitado público joven<sup>26</sup> –que ya “cruzaba el charco” en verano e iba a Montevideo a conocer mejor “esas maravillosas músicas”-. Así fue, siguiendo el relato de los protagonistas, que “muchos grupos (de argentinos ya) se volcaron al *candombe* [afrouruguayo]”...y que con el tiempo “se le empezara a dar visibilidad al *candombe* argentino” –posteriormente definido como “afroporteño” (Cirio, 2003<sup>27</sup>; Frigerio, 1993), y siempre mencionado por los afrouruguayos asiduos a la *Casa Suiza* de los '60 y '70 como “el guariló”-.

En el proceso que va de “la Buenos Aires sin percusionistas” de los '70, a la Argentina del Bicentenario, todos los grupos musicales populares argentinos incorporaron en algún momento, sino *candombe*, un set de percusión. El denominado “folklore argentino” –paradigma de “la tradición” nacional y “nativista”- asiste actualmente a un proceso de *reafricanización* (Frigerio-Lamborghini, 2012, cito en Parody, 2015). En el caso del *candombe* y “las músicas negras”, este proceso ha sido activado fundamentalmente “desde abajo” y escasamente retroalimentado por la industria cultural (con excepción del suceso del disco de *Bersuit Vergarabat* del año 2000) y se desprende de la circulación de los afrodescendientes por sobre la frontera argentino-uruguaya, y su consecuente transposición de bienes culturales como tambores, toques ‘callejeros’,

24. *Tango Rap*, de José “Delfín” Acosta Martínez, con participación de Javier ‘Bonga’ –también músico de *La Abuela Coca*- es de inicios de los '90.

25. Ver *Afroandombe* en Canal Encuentro: <https://www.youtube.com/watch?v=Gq5TMmdSLso>

26. Como bien me señala Ángel Acosta Martínez, ese *círculo* estuvo dado gracias a su tarea de difusión y enseñanza del *candombe*, también en La Boca donde residían los principales “referentes” afrouruguayos de *Afroandombe* en los '90 –al igual que los hermanos “Bonga” Martínez y el propio Ángel Acosta por entonces-, ya que era el barrio de ensayo de la comparsa del proyecto *Kalakán GÜé*.

27. El artículo de Pablo Cirio que refiero en la bibliografía es una versión ampliada de una ponencia homónima que el presentara en el seminario *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente*, en Montevideo, en Octubre de 2003. Pablo también fue convocado para exponer sobre *candombe* afroporteño en el Coloquio Internacional sobre *La Música entre África y América*, organizado en 2011 por el CDM.

instancias muy diversas de música, o clases -y en mucha menor medida de materiales discográficos sobre el género-. Como afirma Domínguez (2008), todas estas expresiones y manifestaciones “afro” modificaron la cultura musical (juvenil) argentina.

### “Volviendo a salir a las calles”

Varios de los protagonistas de esos circuitos de “músicas negras” de los años ’70 –todos ellos “candomberos” convocados para *ennegrecer* la música, como hemos podido ver-, supieron tener intentos esporádicos de ejecución de tambores en la vía pública en Buenos Aires, aún en dictadura. Si bien se trataba de las primeras salidas y el número de tambores era menor, las mismas anticiparon lo que luego serían las convocatorias de tambores de *Plaza Dorrego* en San Telmo. La primera salida “a las calles” se produce con el mundial de fútbol del ’78, para festejar *el triunfo de Argentina con banderas uruguayas*, y con tamboriles de candombe e instrumentos de percusión *brasileros* que, como vimos, utilizaban para sus shows laborales en locales como el *Hotel Savoy* o *Papagaio*. A partir de esta “vuelta a las calles”, en plena dictadura, se conforma la primera comparsa de candombe de estilo afrouruguayo en Buenos Aires llamada *Patindombe*<sup>28</sup>, con motivo del desfile para carnaval que la *Asociación Amigos de Avenida de Mayo* organizara en Febrero de 1980. En esta comparsa, que aún salía con tambores “clavados” (sin tensores), participaron familias afroargentinas, entre ellas la familia Rivero: murgueros oriundos de barrio Saavedra que para entonces ya vivían en Villa Zavaleta<sup>29</sup>. Unos meses antes de la democracia, en AROJA (Asociación de residentes orientales José Gervasio Artigas), esta generación de tamborileros afrouruguayos “exiliados” conforma su segunda comparsa denominada *Hijos de Morenada y Fantasía*<sup>30</sup> en honor a las comparsas de los barrios “tradicionales” de Montevideo, y con ella es que acompañan a Rubén Rada en su show del Estadio Obras Sanitarias de abril de 1983.

38

En las primeras salidas de tambores producidas en el espacio público del -hoy emblemático- barrio de San Telmo, que marcarían el inicio del proceso de *relocalización* del candombe afrouruguayo en Buenos Aires, varios actores se dieron cita, entre ellos el propio Rubén Rada y la modelo y cantante Egle Martin, con quienes empezaron a salir estos tambores desde un local de la calle Bolívar –entre EEUU y Humberto Primo-. Bajo la coordinación de ‘Cacho’ Tejera, todos se encontraban por entonces ensayando el espectáculo de Egle Martin *Ritos y Candombe*<sup>31</sup>, y coincidían en espacios recreativos como AROJA (Asociación de Residentes Orientales José Artigas). Egle,

---

28. Su nombre se debe a que su ‘dueño’ era ‘Patín’ Zárate, argentino. En estas épocas la sociabilidad afrouruguaya se ubicaba en la zona de Congreso. Todos trabajaban en estacionamientos, plomerías, y también en los teatros de pleno centro, siendo la Avenida Corrientes y la Avenida de Mayo el marco de dicho radio de sus interacciones porteñas.

29. Visité en varias oportunidades la casa que compartieron en matrimonio el afrouruguayo Ricardo “Guaviyú” García Montoro -quien aún allí vive- con la afroargentina Susana Rivero ya fallecida, y sus once hijos. En dicha casa, ubicada a la entrada de Villa Zavaleta, grabé varias de las primeras entrevistas que realicé a “Guaviyú” junto a Juan “Candamia” hacia 2013 y 2014.

30. El nombre aludía a *Morenada y Fantasía Negra*, dos reconocidas comparsas –y hoy históricas- de Montevideo. *Hijos de Morenada y Fantasía* fue ‘contratada’ -en el marco de la reapertura democrática- para actuar en desfiles como casamientos y eventos -en ciudad y provincia de Buenos Aires.

31. Visité en 2014 a Egle Martin en su casa de Barracas, junto a la Dra. Dina Picotti. En la entrada de su casa se disponen tambores de diversos lugares del mundo, y el afiche gigante de dicho espectáculo. La familia afrouruguaya López Marino, de Avellaneda, aportó en ese año las gacetillas de los espectáculos que se realizaron con Egle Martin (1983).



con la intención de *(re)visibilizar* a los afroargentinos -que conociera en la *Casa Suiza* en los '60-, convocaba a los afrouruguayos a salir 'con velas y ropa blanca', inspirada tanto en estéticas bahianas que hubiera adoptado en su "exilio" en Brasil, como en la idea de una posible reivindicación o alusión a reminiscencias coloniales<sup>32</sup>. Estos elementos, no daban solamente un toque estético, sino que imprimían cierta *religiosidad* a estas salidas con tambores que este grupo de inmigrantes afrouruguayos no compartía necesariamente<sup>33</sup> -sobre todo siendo socialistas, aunque el candombe para el siglo XX ya había atravesado también un proceso histórico de *secularización* (Ferreira, 1999: 145; Guigou, 2006: 43; Allende y Cruz, 2014)-. En estas "salidas" con tambores, ellos tenían la intención de estar "libres", y "como en su barrio", donde las salidas dominicales representaban "la reunión de las familias" (Luis Ferreira, 1999; Hugo Ferreira, 2015), ya que tras el desmembramiento que muchas familias afrouruguayas sufrieron -a causa de la dictadura, y luego de la propia situación migrante- las convocatorias con tambores en *San Telmo* tuvieron como principal fin ponerlos en contacto ("convocar a la orientalidad"). Así es que, los artistas siguieron desde entonces su curso profesional (tanto Rada como Egle), y "los tamborileros" definieron otro rumbo: desde *Plaza Dorrego* -y no hasta la misma-, pasando por el caserón de Cochabamba y Balcarce -donde ya vivían estos afrouruguayos una vez mudados de la zona de Congreso a San Telmo-, hasta *Parque Lezama* (por la calle Balcarce, y no 'derecho' por la calle Defensa).

La iniciativa consiguió las llamadas espontáneas "de la morenada" que aún hoy perduran siendo declaradas por UNESCO (2012) entre los *Sitios de Memoria y Culturas Vivas* precisamente por la apelación a una memoria histórica y esclava que una segunda generación de inmigrantes finalmente conseguirá imprimirle -aún en conflicto por ello con la primera generación de "veteranos"- . En todas estas primeras "salidas", la policía "custodiaba" -y custodia aún- el despliegue comunitario, incautando los tambores varias veces en aquél entonces, y habiendo llegado incluso a quemarlos para con ellos "hacer un asado" en tanto observarían la escena "los detenidos" : Juan "Candamia" en tal oportunidad, y "Jimmy" Santos, Washington Montiel, "Araña" Luna, entre otros, en diversas oportunidades entre 1982 y 1983 -de esta manera "asiduos" a la comisaría 14-. Esto hace que sea difícil definir únicamente como "culturales" los aportes de esta generación de afrouruguayos, siendo que -como afirma Frigerio (2010)- "salir con un tambor a la calle, en Buenos Aires, [aún hoy] se vuelve de por sí un acto político"<sup>34</sup>.

39

## "Difundiendo la cultura afro"

Hacia fines de los '80, *el candombe*, en tanto *espacio sociocultural* privilegiado para los afrouruguayos, tendrá en las calles ya su permanencia. Paralelamente a este proceso de *relocalización* del candombe en la vía pública, con el correr de los primeros años

32. Parque Lezama y Plaza Dorrego fueron espacios de la antigua ciudad de Buenos Aires relacionados a la trata esclava. Ver *Sitios de Memoria y Culturas Vivas de los Afrodescendientes* (UNESCO, 2012).

33. La apelación a una imagen sagrada, pero tangencialmente colonial, se torna necesaria para quienes estando inmersos en el campo laboral de la cultura en Argentina se desempeñaron para entonces a partir de la enseñanza de "músicas negras". Estas diferencias vuelven a presentarse hacia fines de la década del '80 en las para entonces ya "tradicionales" salidas de tambores de Plaza Dorrego de días feriados, entre los afrouruguayos "fundadores" de esta práctica y una segunda generación de inmigrantes afrouruguayos que convoca en una oportunidad a "salir descalzos y con pantalones blancos arremangados", tras lo cual se instalan diferencias generacionales que por diferentes motivos permanecerán por décadas.

34. Ver entrevista en *Quilombo en Buenos Aires*, documental realizado por *Revista Quilombo* en 2010.

de la democracia, se abrieron espacios institucionales alternativos donde una segunda generación de migrantes afrouruuguayos supo insertarse, por supuesto *no* sin dificultades.

En un clima de espíritu de lucha internacional panafricana que culmina una etapa en 1990 con la liberación de Mandela<sup>35</sup>, se fundan dos grupos en Buenos Aires: el *Grupo Cultural Afro* –que fundaran Ángel y José Acosta en 1987 en un espacio prestado de la calle Perón 1125- y el *Movimiento Afroamericano*. Ambos funcionarían en el *Centro Cultural Ricardo Rojas* desde 1988<sup>36</sup> y hasta poco más allá del año '90. Este espacio “de extensión cultural” de la Universidad de Buenos Aires albergaba actividades correspondientes con un Área afro. La misma integraba talleres de danza y/o percusión dictados por inmigrantes afrobrasileros, afrocubanos, y afrouruuguayos. El *Grupo Cultural Afro*, dictó talleres de candombe –como luego hiciera *Mundo Afro* entrados los años '90 en Uruguay- conformando una comparsa de alumnos (la primer *Kalakán Güê*) que como cierre del año organizó bajo la dirección de José “Delfín” Acosta Martínez las *Primeras Jornadas de Arte Afroamericano* dentro del Centro Cultural Ricardo Rojas<sup>37</sup>. A las mismas asistieron diversos embajadores de países africanos, y el director e integrantes del grupo *Amandla* (Agapito Carrizo y Chabela Ramírez) quienes en 1989 les envían una carta de apoyo y reconocimiento a su tarea en Argentina -tarea que avalaron- en tanto tras todos estos contactos conformaban OMA (*Organizaciones Mundo Afro*, de Uruguay, de quien José ‘Delfín’ durante un tiempo sería corresponsal). El *Grupo Cultural Afro*<sup>38</sup> dictó clases de candombe y de percusión (diversos ritmos) a alumnos que luego pertenecieron (fundaron, dirigieron, o integraron) *La Chilinga*, *Katurga* (hoy *El Choque Urbano*), *Fortubanda*, *Diablos Sur*, Escuela de Música Popular de Avellaneda, Escuela de Música Miguel Yepes, *Grupo de Teatro Catalinas Sur* –dirigido por el uruguayo Adhemar Bianchi-, *Murga Sacate el Almidón*, *Murga Amantes de la Boca*, *Murga La Redoblona* –de Zulema Barrios-, *Murga La Renovada*, entre otros. Además, formaron la banda de música *Raíces Suburbanas* (y luego *Karukinka*) con la que fusionaban *reggae*, *rap*, tango y candombe –como ya mencioné en el anterior apartado-.

José “Delfín”, hacía de sus palabras “una lanza”. La lucha por el reconocimiento y la difusión de su cultura -entendida en términos diaspóricos y panafricanos- terminó con su muerte en manos de la policía, en circunstancias en las que defendía a dos inmigrantes negros (a la salida de *un bar brasiler*), ocurriendo esto a varios años ya de que el Centro Cultural Ricardo Rojas *disolviera* el Área afro<sup>39</sup>. Como podemos

40

35. La primera generación afrouruuguaya había firmado un escrito en apoyo a la lucha contra el apartheid, por convocatoria de Enrique Nadal (activista afroargentino).

36. Sandra Chagas, integrante y presidenta del *Movimiento Afro-cultural* en los últimos años, resalta que la fecha de conformación del *Grupo Cultural Afro* “es el 20 de abril de 1987, luego de lo cual a las 00hs fue el cumpleaños de José Acosta. El nació un 21 de Abril de 1963”.

37. Estas jornadas contaron con exposiciones de cuadros, esculturas, instrumentos musicales, videos sobre Mandela, sobre Haití y otros, y espectáculos de varios países y la presencia de varios embajadores africanos que estos migrantes presentaron a las que luego serían las autoridades de *Mundo Afro* –presentación que fue crucial para su fundación-. También actuó la *Comedia Negra* de las hermanas afroargentinas Susana y Carmen Platero, grupos de capoeira a cargo de los mestres Yoji Senna, Bal Boa Morte y Pica Pau, al mestre Ricardo Cosme Velho, junto con Alejandro Frigerio (antropólogo y capoeirista), María Pía Rillo, Marcela Gayoso, ‘Forza’ Africana y otros. Participó la primer comparsa *Kalakán Güê* de alumnos, el alumno de candombe y cantante Ariel Prat con su grupo musical, el alumno de candombe y cantante Carlos Andino con su grupo musical, Isa Soares y su ballet de alumnos de *danza afro yorubá*, y un ballet afroperuano.

38. Se observa en esta segunda generación de inmigrantes afrouruuguayos la influencia del discurso de Agapito Carrizo, si bien en Uruguay no habían tenido filiación específica al Movimiento Negro.

39. Si bien Isa Soares, afrobrasileña coordinadora de la misma, se siguió desempeñando allí hasta 2006, con la *recualificación* del Centro Cultural en pleno gobierno menemista, el área se fue paulatinamente “vacando”.



observar, la “vuelta a las calles” no siempre fue feliz, especialmente si esta “vuelta” tiene connotaciones étnico raciales. La “difusión de la cultura”, si la misma es negra o “afro”, tampoco ha sido sencilla (ya en democracia), para la segunda generación de inmigrantes afro-uruguayos en Argentina.

## “Luchando por los derechos”: formalización del activismo político afrouruguayo en Argentina

La lucha (anticipada?) contra la violencia y la no discriminación le costó la vida a José “Delfín” Acosta Martínez, a su hermano le costó el “exilio”<sup>40</sup>, situación que aún no presenta ni justicia ni reparación<sup>41</sup>. Para homenajear a su hermano asesinado —y a todos los africanos y afrodescendientes “desaparecidos” en el Río de la Plata-, entre los años 1996 y 1998, Ángel Acosta comienza el *Proyecto Kalakán Güé Homenaje a la Memoria*. Como parte del mismo, dicta clases gratuitas de candombe a un sinfín de jóvenes argentinos y conforma una segunda comparsa *Kalakán Güé*, con la que desfila el 13 de Diciembre de 1998 frente al Cabildo de Buenos Aires, denunciando públicamente la muerte de su hermano. Esto constituyó un hecho histórico, ya que “desde la época del gobierno de Juan Manuel de Rosas [mediados de siglo XIX] no desfilaban tambores frente al Cabildo de Buenos Aires” —según el propio Acosta-. En Febrero de 1999, esta primera comparsa de candombe afrouruguayo *integrada mayormente por uruguayos y por jóvenes argentinos* —y escasos afrouruguayos<sup>42</sup>- cumple con desfilar en las *Llamadas de Montevideo*, como invitados, por la calle Isla de Flores. Entre los “cuadros” que desfilaron como parte del proyecto delante de la comparsa, se contó con una orquesta de “instrumentos pre candombe” y un *ballet de orixás*<sup>43</sup> (dirigido por Isa Soares, maestra de danza afro yorubas, y coordinadora del Área Afro del C. C. R. Rojas que ya cité). Dicha comparsa solo tenía el fin de cumplir con este proyecto, de manera que una vez realizado, se disuelve, pero a partir de ella surgen las primeras comparsas juveniles<sup>44</sup> de Buenos Aires (ver Frigerio-Lamborghini, 2009 a). En relación a la cantidad de comparsas que luego proliferarán, coincido con estos autores en entender al período inmediato que continuó a la comparsa del *Proyecto Kalakán Güé* como un

41

---

Además de José “Delfín”, varios otros profesores afrolatinoamericanos que iniciaran allí y en el *Danzario Americano* sus clases, fallecieron —como es también el caso de Alberto Bonne Sánchez-.

40. Ángel Acosta nunca consiguió el asilo político en Europa, puesto que las amenazas las recibió en Argentina, y su nacionalidad de origen es uruguaya. El tipo de violencia vivida por esta segunda generación (hermanos “Bonga” Martínez y Acosta Martínez, y también los hermanos Roberto y Omar Sosa Piris durante la dictadura en Uruguay), no fue nada menor: José “Delfín” “hubo estado preso y encerrado en el hospital neuropsiquiátrico uruguayo prácticamente anestesiado por meses, por encontrarse reunido en una esquina tocando la guitarra con más de tres personas, las cuales fueron todas detenidas, sus cabezas afeitadas, para ser posteriormente “medicadas” hasta obtener luego de varios meses “la libertad”.

41. Luego de una década de espera -en Agosto de 2013- la causa de José “Delfín” Acosta Martínez pasó a tomar carácter de ‘admitida’ en la Comisión de DDHH de OEI, quien de este modo ahora cumple con interpelar al Estado argentino respecto del caso.

42. Entre ellos “Foca” Machado, la madre de Javier Ortuño (“Tita”) que junto a Elbio García personificó a los reyes congos, Andrea y Carla Ortuño como bailarinas —y la primera de ellas reciente mamá-, Sandra Chagas entre otras “mamá viejas”, etc.

43. Integré y desfilé con Kalakán Güé ambas fechas, en este grupo de instrumentos e investigación-acción etnomusicológica, al que se acercara en 2002 Pablo Cirio para iniciar sus investigaciones en música afroargentina. En 2001, según nos relata Ferreira (2003), la comparsa de *Mundo Afro* —taller de integración de tambores y coro *Afrogama*- incorpora los personajes religiosos también.

44. Hoy existen en Argentina más de 40 comparsas de candombe.

período de *expansión* del candombe –así como en 2009, en cambio, se sucederá un proceso de *implosión* (Parody, 2016)-.

En tanto, tras reabrir la causa del asesinato de José “Delfín” en Uruguay, cerrada en Argentina sin esclarecer, Ángel Acosta formaliza su activismo fundando en COFAVI (Comisión de Familiares de Víctimas Inocentes de la Represión Policial e Institucional en Democracia) un escritorio denominado *SOS Racismo Argentina*, integrado por la profesora y socióloga afrodescendiente Alicia Funes y el inmigrante africano –recientemente llegado hacia entonces- Balthazart Ackhast, espacio desde el cual articulan y fortalecen a las organizaciones afrodescendientes en preparación para “el proceso de Durban” (*Illra Cumbre Mundial contra la discriminación, la xenofobia y el racismo*, Sudáfrica, 2001):

“Para la Conferencia Ciudadana de Las Américas de Chile de diciembre del año 2000, donde se presentaban los documentos de posición de las realidades de cada país por las ONG y Estados, participamos en ella, e hicimos junto con la profesora Alicia Funes una carta, que leyera públicamente Lucía Dominga Molina -visiblemente afroargentina, directora de la *Casa de la Cultura Indo Afro Americana* de Santa Fé- en un minuto en el espacio de los Estados, donde por primera vez en la historia se daba a la luz la existencia de los/as afroargentinos/as y se denunciaba el asesinato de mi hermano por parte de la policía. A ésta Conferencia de Chile, llevamos a representantes afrodescendientes jóvenes como parte integrante de *SOS Racismo Argentina*, escritorio que yo había conformado y dirigía dentro de COFAVI ...”. (Ángel Acosta Martínez, nieto de “Quico” Acosta, y primo de la vedette “Lola” Acosta)

42

Seguido de la *Conferencia Mundial contra el Racismo y la Xenofobia* realizada en Sudáfrica en 2001 (conocida como “Durban”), se presentan en la *Defensoría del Pueblo* de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires dos proyectos para la *Casa del Negro*. La organización afroargentina que presenta uno de los proyectos, quería una *Casa del Afroargentino*, por lo cual indicaron a Ángel Acosta que “siendo uruguayo recurra a Uruguay”, tanto para sus proyectos como para lo respectivo al caso del asesinato de su hermano. Desde su mirada panafricana, este ex integrante del *Grupo Cultural Afro*, proponía, contrariamente, una *Casa del Negro*, para todas aquellas personas africanas y afroamericanas afrodescendientes residentes en Argentina. Estas desavenencias, como bien refiere López (2005 b), consiguieron que el proyecto se archivara sin resultados.

Para entonces, llegaba a su fin la primera etapa del grupo *Afroscandombe*, dejando como resultado un repertorio y una narrativa particular dentro del candombe afrouruguayo en Buenos Aires. Para 2001, tres a cuatro años antes Ángel Acosta se exiliara, “Araña” Luna –referente de *Afroscandombe*- da lugar a los hermanos “Bonga” Martínez –dos de las cuatro parejas de hermanos integrantes del *Grupo Cultural Afro*<sup>45</sup>- en el predio de la calle *Herrera 313*, fábrica “tomada” que oficiaba de “conventillo” donde nuevamente desarrollan actividades de difusión de la *cultura afro*. Tras la instancia de su *desalojo*, entre 2008 y 2011 llevan adelante -y ganan- un juicio al Estado (CABA), tras el cual el Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires debe asignarles un espacio para sus actividades, previamente declaradas de interés cultural. Así es que, indirectamente pero con el apoyo de varios agentes –como la diputada Diana Maffia,

---

45. Estas eran: los hermanos Acosta Martínez, los hermanos “Bonga” Martínez, los hermanos Sosa Piris, los hermanos Wilson y Sandra Chagas en menor medida –si presentes en el Centro Cultural afro de la calle Perón-, y las primas Betty y “Charo” Delgado. En derredor de ellos: Pía Rillo, Marcela Gayoso, Ariel Prat y Carlos Andino como alumnos.

que anteriormente los conoce en la Defensoría del Pueblo con el proyecto de Ángel Acosta- consiguen, con la reubicación del *Movimiento Afrocultural* en Defensa 535 (en pleno San Telmo) hacer realidad *La Casa del Negro* en Buenos Aires (o casa de la *cultura afro*<sup>46</sup>).

Podemos observar que tanto en la *cultura política* de algunas de las organizaciones negras actuales (*Movimiento Afrocultural, África y su Diáspora*), como en las estrategias desarrolladas otrora por organizaciones negras argentinas de más larga trayectoria (*Casa indoafroamericana de Santa Fé*), son notorios los aportes del tipo de *activismo* de esta segunda generación de inmigrantes afroargentinos. Así haya sido bajo un modo social de confrontación o conflicto, los aportes de estos activistas afroargentinos en Argentina colaboraron con la visibilización y el reconocimiento de los afroargentinos en primer lugar. Es en esta arena de interrelaciones previas donde el actuar político afroargentino sumaba su trabajo sin presentar aún un modo formalizado de participación, queda definido el liderazgo de las organizaciones afroargentinas y caboverdianas que perdurará hasta entrado el 2011.

### **“Ocupando un lugar” en las políticas de Estado argentinas, y en los organismos internacionales de “salvaguardia”**

Con el juicio ganado por el *Movimiento Afrocultural* al gobierno de la ciudad de Buenos Aires (siendo Mauricio Macri jefe de gobierno de la ciudad), y otros acontecimientos -como la declaratoria del *Día de las y los afroargentinos y de la cultura afro*<sup>47</sup>, o la concreción de la inclusión de la variable “afrodescendiente” en el último censo (López, 2005; Fernández Bravo, 2010)-, se constituye un primer “envase jurídico territorial” (Canclini, 1995, cito en Fernández Bravo, 2013:241) a partir del cual poder establecer una nueva etapa en lo que refiere a políticas para afrodescendientes en Argentina. Distintos afroargentinos -y también nuevos organismos internacionales<sup>48</sup>- tienen protagonismo en toda una serie de (algo dispersas pero) *nuevas acciones*.

Una vez reubicado, el *Movimiento Afrocultural*, por medio de la colaboración de activistas profesionales y agentes universitarios en estrecha relación con asesores de UNESCO, gestiona y obtiene del CRESPIAL (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de América Latina) un apoyo correspondiente con la asignación de fondos concursables<sup>49</sup>. Esta asignación, tiene como fin solventar un proyecto que la organización presenta para la “salvaguardia” del *candombe* en tanto expresión

43

46. El tipo de dinámica y proyecto que llevan adelante como *Movimiento Afrocultural* los hermanos “Bonga” Martínez, de todas maneras, dista ampliamente de la idea que tuviera Ángel Acosta respecto de la *Casa del Negro*. Actualmente, por distintos medios, Ángel colabora para el fortalecimiento de este lugar, siendo su sobrino -hijo de Diego “Bonga” Martínez- uno de los dos actuales e incipientes “funcionarios afro” del Ministerio de Cultura nacional.

47. En conmemoración de María Remedios del Valle, mujer negra a quien el General Manuel Belgrano le confirió el grado de capitana por su arrojo y valor en el campo de batalla.

48. No detallo aquí, por razones de extensión, la incidencia de “algunos organismos multilaterales de financiamiento/crédito como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Banco Mundial (BM)” en el activismo afroargentino (ver Frigerio-Lamborghini, 2010).

49. Acerqué a la Doctora Mónica Lacarrieu al *Movimiento Afrocultural* en 2011, en tanto yo cursaba su seminario sobre *Patrimonio y Globalización* en FLACSO Argentina. Ella, y Marisa Pineau, viabilizaron la inclusión de las salidas de tambores de Plaza Dorrego entre los *Sitios de Memoria y Culturas Vivas* de UNESCO (2012), tras nuestro trabajo conjunto con Sandra Chagas y Diego “Bonga”. El proyecto fue formulado en dicho contexto, aunque luego escasamente monitoreado, y sin embargo visitado por Frederick Vacheron (regional UNESCO).

del patrimonio inmaterial que “la comunidad afroandombera” sustenta en Buenos Aires. El proyecto se afirma en relación a la construcción artesanal “tradicional” de tambores –inaugurada en Argentina por Ángel Acosta Martínez, quien aprendiera con su abuelo “Quico” Acosta, y continuada por los Hermanos “Bonga” Martínez, habiendo aprendido uno de ellos con Juan Velorio -, a la transmisión de los fundamentos del candombe –entendido como “candombe a la buena”- con talleres y actividades estrechamente relacionadas a las prácticas de candombe de *Plaza Dorrego*, estando estas reconocidas previamente por UNESCO (2012) como parte de las *Culturas Vivas* de la Ciudad asociadas a los *Sitios de Memoria*<sup>50</sup>. En un segundo proyecto, CRESPIAL apoyará nuevamente acciones de ‘salvaguardia’ para con el candombe, atendiendo específicamente a las *narrativas y repertorios* de los afrouruuguayos más mayores, primera generación de inmigrantes “exiliados” y localizados hoy con sus tambores en el barrio de La Boca –y en su mayoría, como ya describí en el primer apartado, oriundos de *Barrio Ansina* de Montevideo<sup>51</sup>, que junto a unas cuarenta familias no habían sido mayormente incluidos en el proyecto anterior<sup>52</sup>.

En tanto, paralelamente al primer proyecto, el *Movimiento Afro-cultural* entra en alianza –convocado por una nueva figura afrouruuguaya que se incluye en el activismo negro local- con otros grupos afrodescendientes, e integran en 2011 la APOAA<sup>53</sup>: *Asamblea permanente de Organizaciones Afrodescendientes de Argentina* dirigida por Carlos Álvarez (activista afrouruuguayo perteneciente al grupo de jóvenes de OMA Uruguay<sup>54</sup>). Posteriormente, ya como funcionario estatal en la Secretaría de Derechos Humanos de la Presidencia de la Nación (Argentina), Álvarez interpelará a los distintos ministerios nacionales con ininterrumpida diplomacia, creando un espacio de diálogo estratégico en un “contexto (multicultural) de oportunidades” dado en el marco de un gobierno de corte nacional popular<sup>55</sup>. También en este marco, tras coincidencias sostenidas desde 2004 con el movimiento popular dirigido por Luis D’ Elía (e integrando la *Central de Movimientos Populares*, hoy reconfigurada como MILES o *Movimiento de Integración Latinoamericana de Expresión Social*), la organización África y su

44

---

50. Estos avances siempre se consiguieron tras la tarea articulada y mancomunada de diversos sectores, entre ellos activistas (afrodescendientes y no afrodescendientes), artistas y académicos. Uruguay gestionó ante Unesco el reconocimiento del candombe como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, estatuto que se obtuvo en el 2010.

51. Parte de dicho proyecto ha sido el programa radial *Señor Candombe* (UNDAV). Todo lo relevado en dicho proyecto es publicado en el CD *Señor Candombe. Repertorios y narrativas de los afrodescendientes mayores*. Por medio del mismo, socializo también gran parte de mi etnografía, en *co autoría* con Juan Carlos “Candamia” Prieto Nazareno y varios de los afrouruuguayos de su generación.

52. Favoreció su convocatoria la creación de una comparsa en La Boca, liderada por la familia de Juan Carlos “Candamia” Prieto Nazareno, tras su viudez, que tuvo en sus inicios la intención de reunir y visibilizar a la población afrouruuguaya más relegada, que escaso contacto tiene con el activismo afro. Aún cumple esta función *social*, en un espacio ciertamente más marginalizado de la ciudad como está siendo hoy La Boca –bastante librado al devenir nocturno, sin que puedan aspirar a más que reunirse y socializarse, y a conseguir integrarse al circuito numeroso de comparsas que hoy existe en Buenos Aires-. Este proyecto pudo brindarles herramientas.

53. APOAA se conforma al disolverse CONAFRO, coalición de escasos meses de duración entre las organizaciones África y sus Diáspora (estando la misma dirigida por el ex miembro de S.O.S racismo, Balthazart Akaschk, desde sus inicios hasta la actualidad), y *Diáspora Africana en Argentina* dirigida por el joven argentino afrodescendiente Federico Pita.

54. Ver en Ferreira, 2003:263. También en la biografía de Carlos Álvarez que escribí para el *Dictionary of Caribbean and Afro-Latin American Biography*, Harvard University Press.

55. El peronismo, en la Argentina, se caracterizó por políticas inclusivas que tienen como principal destinatario a la “clase trabajadora”, y no así a los grupos étnicos minoritarios, sean estos indígenas, sean estos afrodescendientes.

Diáspora -partidaria de una alianza de minorías que pueda gestar políticas inclusivas tanto para afrodescendientes como para los demás sectores desfavorecidos- consigue una oficina física donde funcionar en consonancia con estos principios<sup>56</sup>. Hacia 2010-2011, un miembro de África y su Diáspora, el músico Javier Ortuño<sup>57</sup> pasa a coordinar el Programa Afrodescendientes perteneciente a la Secretaría de Cultura de Presidencia de la Nación<sup>58</sup> (que desde 2014, asciende al rango de Ministerio de Cultura). Este programa es creado para canalizar las inquietudes de los grupos afrodescendientes de todo el territorio nacional, realizar actividades de índole cultural, y llevar adelante una cartografía sociohistórica de la afrodescendencia en la Argentina<sup>59</sup>. Los recursos para estos programas, en un contexto de políticas (multi)culturales altamente acompañadas por el auge del mercado de las industrias culturales, terminan resultando de todas maneras secundarios<sup>60</sup> dentro de la política Estatal, aunque el esfuerzo por esta inserción de los afrodescendientes en la esfera del Estado dará así sus frutos<sup>61</sup>.

La legislatura porteña, por su parte, tratándose de eventos de reconocimiento de tipo cultural o multicultural, también se inserta en esta escena, por medio de la convocatoria a grupos artísticos de afrouuguayos, como la Escuela de Candombe del Movimiento Afro-cultural dirigida por Javier “Bonga” Martínez, o la banda musical Karen Fleitas y La Marmolada -grupo en el cual son recurrentes las actuaciones de Heber Piris, cantante afrouuguayo de gran trayectoria que residiera en la Argentina en los últimos años-. Incluso la reciente comparsa África Ruge, conformada en 2012 por “los veteranos” o “referentes” afrouuguayos ya mayores llegados al país cuando los inicios de la dictadura en Uruguay (familia de Juan Carlos “Candamia” Prieto Nazareno, con hijos, nietos y bisnietos afroargentinos), es convocada a desfilar para las celebraciones del XXXmo Aniversario de Apertura Democrática. Sorpresivamente, quienes ingresaron

56. En esta tarea inicialmente se había alineado también Carlos Álvarez, quien tras diferencias funda su propia organización (denominada *Agrupación Xangó*), para por otro lado también pasar a asociarse con otras líneas de la militancia kirchnerista, a quienes ya conocía por su militancia en el movimiento LGTB, del que resulta su participación en las acciones en pos de la Ley de Matrimonio igualitario de Argentina, y su matrimonio con Martín Canevaro en 2010. Los *Afro LGTB* participan el 8 de Noviembre con sus grupos afrodescendientes en las celebraciones –o las organizan en sus sedes-, y los 9 de Noviembre en las marchas del orgullo gay y lésbico.

57. Primo de Edgardo Ortuño, también funcionario en Uruguay, y esposo de Ana Carolina Point (una militante política de gran trayectoria y fuerte iniciativa, oriunda de Tucumán, y socialmente blanca, a quien conoce cuando sus tareas como músico). Ver en [http://www.youtube.com/watch?v=SEksUzcJZ\\_k](http://www.youtube.com/watch?v=SEksUzcJZ_k) a Heber Piris y Javier Ortuño, tocando *El último café*, programa *Tocá Madera* de Canal Encuentro, ejecución filmada en Plaza Dorrego, San Telmo (2009).

58. En 2006 se “lanzó” el Foro de afrodescendientes del INADI que funcionó canalizando iniciativas –como la inclusión de la variable “afrodescendientes” en el censo de 2010- para quedar luego de una serie de conflictos integrado únicamente por una familia afroargentina (ver Frigerio-Lamborghini, 2012 b). En 2010, el INADI conformó también un Programa Afrodescendientes, cuya acción analiza en detalle Fernández Bravo (2013).

59. En los primeros años, el programa priorizó el protagonismo de los afrodescendientes en los eventos de índole cultural que el mismo organizara propiciando su visibilización en la esfera pública (como es el caso del *Carnaval Afrodescendiente* que se realizara entre 2012 y 2015 en *La Manzana de las Luces*, predio que había sido construido íntegramente por esclavizados).

60. El MICA (Mercado de Industrias Culturales Argentinas), desarrolló en Tecnópolis del 11 al 14 de abril de 2013, sus segundas jornadas, organizadas por la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, estando Rodolfo Hamawi bajo la Dirección Nacional de Industrias Culturales. Asociado a África y su Diáspora, el MICA organizó conjuntamente o apoyó los primeros *Carnavales afrodescendientes*.

61. Con el cambio de gobierno a fines de 2015, el Programa Afrodescendientes se destituye –junto con la destitución de Javier Ortuño, que tuviera poco apoyo de “la comunidad afro”-, y Yael “Bonga” Martínez (hijo de Diego “Bonga”) junto a Emanuel Ntaka son postulados (por algunas organizaciones afrodescendientes) y elegidos por la Dirección de Diversidad y Cultura Comunitaria para integrarla como representantes afro e indígenas funcionarios del área –sin capacitaciones, y con una remuneración ínfima-.



a la Argentina huyendo de la dictadura uruguaya de 1973, parecían encontrarse hacia 2013 como parte constitutiva del emblema de la democracia en la Argentina<sup>62</sup>.

## Conclusiones

Hasta aquí, hemos visto distintos “tipos de agrupamiento de los sectores afrodescendientes” uruguayos en la Argentina, y su accionar “situado entre los marcos geopolíticos y la esfera doméstica” o comunitaria (Ferreira, 2013: 217) y la esfera artística y política porteña. Para las primeras dos generaciones de inmigrantes afrouruguayos que arribaron a Buenos Aires entre 1974 y 1983, *el candombe* ha sido y es “constitutivo de memoria colectiva e identidades sociales, ... y de formas de etnicidad territorializadas en vecindarios y redes de parentesco multirracial” que encuentran fundamentalmente su espacialidad performática entre La Boca y San Telmo (sur de la ciudad), y –gracias a los procesos de gentrificación urbana- su espacialidad doméstica en las márgenes provinciales del Riachuelo (zonas de Dok Sud, Isla Maciel, Sarandí en Avellaneda) y “más allá” (Villa Zavaleta, Villa Soldati, como barrios periféricos de la capital, exceptuando la segunda generación que siempre residió entre La Boca, Parque Lezama, y San Telmo –aunque también en Burzaco, donde hoy residen sus hijos-).

46

En el transcurso de estos 40 años, pareciera que la primera generación de inmigrantes conformó una red social menos amplia -y más endogámica-, que circunscribió sus lazos a amistades dadas en un circuito de músicos argentinos y uruguayos residentes en Buenos Aires. Estos músicos, estando hoy insertos en un circuito formal de *trabajo cultural*<sup>63</sup>, son quienes pueden asistirlos eventualmente en el ejercicio de una ciudadanía más plena<sup>64</sup>. Con un reducido progreso económico y experiencias de represión previas -tras las cuales prefieren “no confrontar al Estado, ni mezclar el tambor con la política”-, su acceso a la esfera del poder es restringido. Tal vez por ello ha sido que, en una justa medida, la exogamia (o específicamente la *hipergamia*) dio a las siguientes generaciones de inmigrantes afrouruguayos la posibilidad de construir alianzas con otros actores que, posteriormente, les brindaron entrada a las Instituciones del Estado -ya sea por vías diplomáticas como los funcionarios recientes, o por vías confrontativas, como fue el caso del *Grupo Cultural Afro*, hoy *Movimiento Afro-cultural*-. Cierto es que, como he mencionado en el último apartado, finalmente en la reciente “institucionalización del conjunto de iniciativas orientadas hacia la población de origen africano” (Fernández Bravo, 2013) encontramos a una tercera generación –de inmigrantes o de hijos de inmigrantes afrouruguayos- inserta en las dinámicas del Estado (ya sea como funcionarios, ya sea en articulación con los mismos). También hallamos,

---

62. Como declara Juan Carlos Prieto, no aceptaron este desfile por no querer cambiar los colores de su comparsa actual por las insignias políticas que la legislatura porteña les proponía –a pesar del importante presupuesto ofrecido-. En ese momento el gobierno de la Ciudad estaba a cargo del PRO, pero el gobierno nacional a cargo del kirchnerismo –actualmente ambas jurisdicciones coinciden bajo la primer tendencia-.

63. Llamativamente, a pesar de su identificación izquierdista aún actual, Hugo “Hueso” Ferreira se desempeña también en el Ministerio de Cultura: pero su labor es el dictado de talleres en cárceles y otros espacios de la misma característica. No es el único uruguayo desempeñándose en áreas de cultura: Juan Guigou, el actual coordinador del *Programa Cultural en Barrios* de la Ciudad de Buenos Aires –un programa inaugurado en 1984 que concentra la mayor cantidad de talleres de la ciudad-, también es uruguayo y pertenece a dicha generación, aunque está “alineado” con el gobierno macrista, y su lazo es con la segunda generación de inmigrantes ya que data desde épocas de *Kalakán Güé*, proyecto en el que su esposa “Perla” participara.

64. Hugo “Hueso” Ferreira, Pedro Conde, “Chino” Demestri, Jorge Sadi, “Willy” Muñoz –entre quienes me encuentro, a veces no sin conflictos de género- han/hemos ejercido este tipo de andamiaje y colaboración.

aunque en este artículo no me he dedicado al análisis específico del *candombe*, a otra camada de jóvenes afroargentinos residentes en Argentina comenzando a liderar las actividades (públicas y de escenario, con excelente calidad profesional) relacionadas a esta expresión, en mayor interacción con los “colectivos de candomberos” de jóvenes argentinos que se desplazan hacia Montevideo, y en *intercambio con la cultura juvenil afroporteña* también ceñida a estos procesos. Pudiéramos en esta tercera generación de inmigrantes afroargentinos o hijos de afroargentinos, por lo tanto, encontrar que se aplica aquella dinámica que Luis Ferreira (2003, citando a Cunha)- refiere en términos de “culturalistas o politizados” –cosa que no era posible distinguir en las primeras dos generaciones de afroargentinos, unos “socialistas y comunistas”, otros *activistas culturales*-. Del proceso de *transnacionalización de la cultura (juvenil) del candombe* resultan espontáneamente excluidos quienes, siendo hijos y nietos de afroargentinos venidos en dictadura, “pasaron otros pesares, lejos de Montevideo”, y aún residen en la periferia urbana sin acceso a los derechos básicos, y en muchos casos a la documentación, y por lo tanto a la ciudadanía. Se observa en ellos cierto aislamiento, congruente con el que hubieron padecido en las últimas dos décadas sus padres –que además atravesaron en tanto los fallecimientos de muchas de sus mujeres, todas afroargentinas o afroargentinas que aún no eran mayores al morir-. Es también alto el índice de fallecimiento de los y las jóvenes generaciones afrodescendientes de este entorno más desfavorecido. Sin embargo, a quienes definimos como una tercera generación de afroargentinos –entre quienes encontramos a políticos como Carlos Álvarez, o músicos como Javier Lemos, Fabián Pintos, o los hermanos Cruz-, que pudieron contar con familias más fortalecidas y acompañamiento de instituciones, la realidad es muy diferente, y su integración social también: demuestran claramente una mayor permeabilidad respecto de los liderazgos de jóvenes argentinos que en materia cultural tienen incidencia transnacional.

Con la opción dada en 2014 por la radicación en *Barrio Ansina* de Montevideo de un pequeño grupo de jóvenes argentinos (adeptos al *candombe*, y con alta incidencia en la escena “candombera” montevideana), cierra este ciclo de cuarenta años iniciado por el “exilio” de la generación de afroargentinos provenientes del mismo barrio. Teniendo en cuenta el impacto cultural que en la escena porteña tuvieron estos dos a tres grupos –más que generaciones- de afroargentinos que aquí sintetizo, no hemos de desmerecer “la elección” de no pocos músicos (reconocidos) y jóvenes *culturalmente activos* por “vivir en Montevideo”. Aunque el alcance de esta dinámica parezca ceñirse únicamente a “lo artístico”, la transnacionalización de sus prácticas en “doble vía” –de Buenos Aires a Montevideo y viceversa- vendrá a resultar determinante para las políticas culturales que en materia de *candombe* y *afrodescendencia* se puedan estimar en los próximos años a uno y otro lado “del Plata”.

Coincidiendo con el antropólogo y colega argentino Nicolás Fernández Bravo, afirmo al remitirme a la realidad política que en materia de afrodescendientes se viene configurando en Argentina, que “los cambios globales asociados al multiculturalismo han asumido una forma local que merece un tratamiento específico”. Si bien, a diferencia de su análisis, en el presente trabajo he puesto el acento “en la agencia de las personas, grupos y redes de población que por razones diversas y en circunstancias adversas, han venido reclamando su visibilización” (Fernández Bravo, 2013: 242), resulta sencillo ubicar en nuestro *racconto* el *no lugar* del Estado (instituciones y funcionarios), muy a pesar de que la acción de los distintos grupos afroargentinos lo haya sabido interpelar, ‘sensibilizado’ y preparando la arena en la que hoy se dirimen las iniciativas (multi)



culturales de las cuales derivan *algunos primeros* cambios contractuales o estructurales. También es útil observar, pero en este caso como continuidad, que las vías mediante las cuales les fue posible a estos actores vincularse con agentes estatales han estado siempre más relacionadas a las interconexiones dadas a partir de la vida privada –o directamente al parentesco–, que al ejercicio real de la ciudadanía y del derecho. Esto de ningún modo desmerece la eficacia de los actores. Contrariamente, estos mecanismos deben llamarnos la atención respecto de la demora de los Estados de la región para con la reabsorción de propuestas en materia de “etnicidad”, situación que implicó una atención tardía para los grupos afrodescendientes de Argentina y Uruguay respecto de la totalidad de los descendientes de esclavizados de Latinoamérica, muy a pesar de la historia destacada –en comparación también con Argentina– del movimiento negro en el Uruguay (Ferreira, 2003).

En una leve discrepancia con las elaboraciones de Fernández Bravo (2013: 243), aquí considero que para los activistas afrodescendientes en Argentina, la retórica de la diferencia cultural convive –y no reemplaza– al lenguaje de la lucha de clases, al que varias organizaciones –entre ellas afrouruguayas o integradas por afrouruguayos– adhieren en un trabajo de adecuación del discurso que emana de las “políticas de identidad” a la realidad local. Nada garantiza –sino más bien lo contrario–, que la reabsorción de los activistas o trabajadores culturales jóvenes por parte del Estado no vaya a derivar en “culturalismo”. Las soluciones a la vulnerabilidad de los afrodescendientes –entre ellos, los afrouruguayos e hijos de afrouruguayos de sectores más humildes que en los últimos años se vieron obligados a retirarse de los barrios “tradicionales del tambor” porteños hacia la periferia urbana a causa de los crecientes procesos de *gentrificación* (Arantes, 2008: 106)– están siendo alcanzadas más por las políticas sociales aplicadas a “sectores populares en situación de emergencia”, que por las “políticas afirmativas” aún detenidas en el plano del reconocimiento cultural, o por las políticas de cooperación internacional que no contemplan el accionar afrouruguayo en suelo argentino en tanto no pueden circunscribirlo a un territorio que les sea correspondiente con la nacionalidad de los actores y/o con el origen nacional de sus expresiones así patrimonializadas. La excepción a esto ha sido la obtención de ‘fondos concursables para la salvaguardia del patrimonio inmaterial’ otorgados por CRESPIAL, como experiencia única de un apoyo moral y económico en lo que respecta a esta población a lo largo de cuarenta años.

48

Si bien las “políticas de ennegrecimiento” (Andrews, cito en Ferreira, 2013: 221) son recientes en Argentina, en las mismas es muy claro y marcado el aporte afrouruguayo. Para el caso local resulta evidente que los cambios estructurales llegan de la mano de las interacciones micro sociales que establecen los actores, mediante las cuales los mismos obtienen una batería de recursos, estrategias y apoyos para lograr reposicionamiento social y/o político. Este conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales abarcan a aquellas que conectan al país de origen con el de radicación, redes a través de las cuales las ideas, prácticas y recursos son intercambiados, organizados y transformados (Szanton Blanc, 1994, cito en Frigerio, 2002) dando cuenta de *un campo social transnacional* –formado por una ‘comunidad’ extendida entre los bordes nacionales–, y que denomino como *candombe*. En la Argentina, la inserción –o absorción– de estos agentes afrodescendientes en la esfera del Estado es compleja, ya que su inclusión se supo yuxtaponer en alta medida con su adhesión al anterior gobierno nacional-popular. Muy a pesar del ‘cambio’ que se avecina con el reciente gobierno –asumido a fines de 2015, y aparentemente más alineado con los pactos internacionales que atienden la “etnicidad”–, por ahora no se han presentado mayores modificaciones

ni alcances que los ya dados en la arena de “la cultura” comprendida en términos de “actuaciones” y “eventos”, y/o de “los derechos humanos” comprendidos en términos de “memoria(s)”.

## Bibliografía referida

- Allende, Rafael y Cruz, Jonathan. 2014. “Secularización, laicismo y reformas liberales en Uruguay”, en *Revista de Estudios Jurídicos* n° 14/2014 (Segunda Época) ISSN 2340-5066. Universidad de Jaén (España).
- Arantes, Marcelo Augusto. 2008 “Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina”, en: Lacarrieu-Álvarez. *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Ed. La Crujía.
- Benza, Silvia 2009 “Procesos de enseñanza no formal de la danza peruana entre migrantes peruanos en Buenos Aires”, en *ANTHROPOLOGICA*, AÑO XXVII, N° 27, Diciembre de, pp. 75-91.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del cuarto mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cirio, Pablo 2003 “La desaparición del candombe argentino: Los muertos que vos matáis gozan de buena salud”, en *Música e Investigación*, Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, Buenos Aires, Nros. 12-13, 2003, pp. 181-202.
- Corti, Berenice. 2011. *Lo afro en el jazz argentino. Identidades y alteridades en la música popular*. Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura. Facultad de Ciencias Sociales UBA.
- Domínguez, María Eugenia 2004 *O “afro” entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexiones sobre las diferencias*. Tesis de Maestría, Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2007. “Reflexiones sobre la identidad y la diferencia. Los sentidos de ser afro entre los trabajadores culturales inmigrantes en Buenos Aires”. En: Martín, A-Losada, F. y Crespo, C. *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Ed. Antropofagia. Buenos Aires.
- 2008. “Música negra en el Río de la Plata: definiciones contemporáneas entre los jóvenes de Buenos Aires”. *Revista Transcultural de Música* Nro. 12: <http://www.Sibetrans.com/trans/trans12/art22.htm>.
- Fernández Bravo, Nicolás 2010 “Difíciles de ubicar. Notas provisionales en torno al censo nacional de población y el uso de la variable ‘afrodescendiente’, ponencia presentada en las Iras Jornadas del GEALA, UBA, 29 y 30 de Septiembre.
- Ferreira, Luis. 1999, *Las Llamadas de tambores: Comunidad e identidad de los afrobrasileños*. Tesis de Maestría, Universidade de Brasilia.
- 2003. “Mundo Afro”: una Historia de la Conciencia Afro-Uruguaya en su Proceso de Emergencia, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasilia, mimeo.
- 2004 “Uma perspectiva afro-cêntrica na análise de uma performance musical da diáspora africana no Atlântica Sul” en *Cadernos do GIPE-CIT* (Salvador: PPGAC/UFBA).
- 2008 “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina”, en Leschini, Gladis *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Ediciones CLACSO.
- 2013 “Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial”, en: Guzmán, F. y Geler, L. 2013. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Ed. Biblos. Bs.As.
- Ferreira Makl, Luis- Romaniuk, Ana y Corti, Berenice. 2010. “Lugares para aprender y lugares para practicar. La transmisión del quehacer de la improvisación: algunos casos de la mú-

- sica popular en Argentina”. En Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Estudios en Música Popular – Rama Latinoamericana. Caracas: IASPMMLA. Disponible en: <http://iaspmmla.net/ActasIASPMMLA2010.pdf>
- Fernández Bravo, Nicolás. 2013 “¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de identidad”, en: Guzmán, F. y Geler, L. 2013. *Cartografías afro-latinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Ed. Biblos. Bs.As.
- Frigerio, Alejandro 1993 “El Candombe Argentino: Crónica de una muerte anunciada”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Nro 8, pp.50-60.
- 2002 “ ‘A alegria é somente brasileira’: A exotização dos migrantes brasileiros em Buenos Aires” en Frigerio A. y Ribeiro G. L. (eds.) *Argentinos e Brasileiros: Encontros, imagens, estereótipos* (Petrópolis: Vozes) pp. 15-40.
- 2003 “ ‘Negro y tambor’: Representando cultura e identidad en movimientos negros en Buenos Aires”, Ponencia presentada en la V Reunião de Antropologia do MERCOSUR, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 30 de noviembre al 3 de diciembre.
- 2004-2005. “Migrantes exóticos: Los brasileños en Buenos Aires”. *Runa* 25: 97-121. Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Frigerio, Alejandro. –Lamborghini, Eva. 2009 (a). El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad “blanca”. *Cuadernos de Antropología Social* 30: 93-118. Revista de la Sección de Antropología Social, FFyL, Universidad de Buenos Aires.
- Frigerio, Alejandro-Lamborghini, Eva 2012. (a) “Encontrarse, compartir, resistir: Una “nueva construcción” del candombe (afro)uruguayo en Buenos Aires. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Vol. 10, 2012: 95-113.
- 50 Frigerio, Alejandro, & Lamborghini, Eva 2012 (b). “Procesos de reafirmación en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia ‘afro’ ”. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8(16).
- Frigerio, Alejandro- Lamborghini, Eva. 2010. “Quebrando la invisibilidad: una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina”, en: *Actualidad de las luchas y debates afrodescendientes a una década de Durban. Experiencias en América Latina y el Caribe*. El otro derecho, Nro. 41, Mayo. ILSA.
- Guigou, Nicolás 2006. “Religión y política en el Uruguay Civitas”, en *Revista de Ciências Sociais*, v. 6, n. 2, jul.-dez., pp. 43-54.
- Grimson, Alejandro. 2013 “Caminando sobre el pasado: una etnografía del secreto y el miedo”, en *Publicar*. Año XI N° XIV. Junio de. ISSN 0327-6627 - ISSN (en línea) 2250-7671
- Lamborghini, Eva 2015 *Candombe afro-uruguayo en Buenos Aires: Nuevas formas de sociabilidad, política y apropiación del espacio público*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Hasenbalg, C y Frigerio, Alejandro (1999). *Imigrantes brasileiros na Argentina: Um perfil sóciodemográfico*. Rio de Janeiro: IUPERJ. Série Estudos 101.
- Lao Montes, Agustín 2013 “Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afianzando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas”, en *CS* No. 12, 53–84, julio–diciembre. Cali, Colombia
- López, Laura. 1999. “Identidades en juego alrededor del candombe”. En: *Revista de investigaciones folklóricas*. Vol. 14:91-96.
- López, Laura. 2002. *Candombe y Negritud en Buenos Aires. Una Aproximación a través del Folclore*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- López, Laura 2003 “Actuación, patrimonio e identidad negra. El caso de las Llamadas de tambores en San Telmo” en *Temas de Patrimonio Cultural*, N° 7, pp. 394-405.

- López, Laura 2005 a. O local eo transnacional nas negociações pela inclusão da categoria “afrodescendente” no censo argentino. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, 10(2), 163-182.
- López, Laura 2005 b. “¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?” Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina. Disertación de Maestría. Programa de Pósgraduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- López, L. 2007. “Repensando políticas de identidad. El caso de los negros en Buenos Aires”. En: Martín, A-Losada, F. y Crespo, C. *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Ed. Antropofagia. Buenos Aires.
- Merenson, Silvina. 2014 “Uruguayos en Buenos Aires: procesos sociales de marcación, trabajos de legitimación y desigualdad entre el primer peronismo y las papeleras”; *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, no 4, 2014, pp. 1077 a 1108. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos.
- Merenson, Silvina. 2015 a. “Between Brotherhood and Exceptionalism: Processes of Identification, Social Marking, and Justification in Uruguayan Immigration in Buenos Aires”. *Migraciones internacionales*, 8(1), 9-37. Recuperado en 06 de junio de 2016, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S166589062015000100001&lng=en](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166589062015000100001&lng=en).
- Merenson, Silvina. 2015 b. “El ‘exilio’ uruguayo en Argentina: Intersecciones entre memoria, ciudadanía y democracia”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Nro. 98, Abril de, pp. 49-67.
- Parody, Viviana 2014 “Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruguayo en Buenos Aires (1973-2013)”, en *Resonancias* vol. 18, n°34, enero-junio 2014, pp. 127-153. Chile: Pontificia Universidad Católica.
- Parody, Viviana 2015 “El “folklore argentino” en el campo de los estudios en música y su articulación con las relaciones raciales. Breve introducción para su abordaje”, en IV Jornadas académicas del GEALA, 28 de septiembre a 1° octubre, CCC Floreal Gorini. Buenos Aires.
- Parody, Viviana 2016 Candombe ‘afrouruguayo’ en Buenos Aires. Territorio, cultura y política (1974-2014). Tesis de Maestría en Antropología Social y Política, FLACSO Argentina.
- UNESCO, 2012 *Huellas e identidades. Sitios de Memoria y Culturas Vivas de los Afrodescendientes. Paraguay, Uruguay y Argentina*. Programa Ruta del Esclavo.





# Mujeres mayas de Guatemala: de genocidio hasta etnocidio

MULHERES MAIAS DA GUATEMALA: DO GENOCÍDIO ATÉ O ETNOCÍDIO

MAYAN WOMEN: FROM GENOCIDE TO ETHNOCIDE

**Linda Green**

Profesora titular de antropología, Universidad de Arizona,  
Tucson, AZ, EEUU. lbgreen@email.arizona.edu

Recibido: 8/04/16 – Aceptado: 30/09/16

## RESUMEN

El motivo de este ensayo es conectar dos aspectos de la situación de las mujeres Mayas de Guatemala en las áreas rurales: primero con las secuelas de la guerra contra-insurgente, cuando comenzó con su brutalidad intensa en la década de 1970 hasta la firma de los acuerdos de paz en 1996 entre el gobierno guatemalteco, el alto comando militar y el grupo revolucionario Unidos Revolucionario Guatemalteco Nacional (URNG). Una comisión propuesta por las Naciones Unidas denominó varias de las masacres contra mujeres mayas como genocidio.<sup>1</sup> Segundo, yo relaciono la continuación de la violencia estatal pasada, en nuevas formas en las cuales las circunstancias de diez mil mujeres mayas y sus niños, algunos como inmigrantes, han salido de Guatemala buscando una forma de sobrevivir. Más recientemente miles más han huido, tratando de salvar su vida y, ante la violencia en su país, han pedido refugio en EEUU. La realidad en Guatemala hoy en día es “la paz”, lo que significa “otro nombre para la violencia”, porque ésta sigue bajo nuevas apariencias y después de veinte años se levantó una crisis social.

## RESUMO

O motivo deste ensaio é conectar dois aspectos da situação das mulheres Maias da Guatemala nas áreas rurais: primeiro, nas sequelas da guerra contra-insurgente quando começou com a

---

1. En 10 de mayo 2013 General (ret.) Efrían Ríos Montt fue condenado a 80 años por genocidio y crímenes contra la humanidad pero esta sentencia fue anulada 20 de mayo 2013 por la Corte de Constitucionalidad de Guatemala. Y más recientemente en Marzo 2016, el Tribunal de Mayor Riesgo “A” sentenció a los dos acusados en este proceso a 30 años por los delitos contra los deberes de humanidad, contra dos de los responsables de las violaciones sexuales y esclavitud de la cual fueron víctimas a manos del Ejército de Guatemala. Al Teniente Coronel Steelmer Reyes Giron quien dirigía el Destacamento Militar de Sepur Zarco, y comisionado militar Hediberto Valdez Asij, se les sentenció a 360 años (los dos juntos) de prisión incommutables.

sua brutalidade intensa na década de 1970 até a assinatura dos acordos de paz em 1996, entre o governo guatemalteco, o alto comando militar e o grupo revolucionário, Unidos Revolucionário Guatemalteco Nacional (URNG). Uma comissão proposta pelas Nações Unidas denominou várias das massacres contra as mulheres Maias como genocídio.<sup>2</sup> Segundo, eu relaciono a continuação da violência estatal passada com as novas formas nas quais as circunstâncias de dez mil mulheres Maias e suas crianças, algumas como migrantes, têm saído da Guatemala em procura de uma maneira de sobreviver. Mais recentemente, mais milhares têm fugido, procurando salvar a sua vida e, diante da violência no seu país, têm pedido refúgio nos EUA. A realidade na Guatemala hoje em dia é “a paz”, o que significa “outro nome para a violência”, porque ela continua sob novas aparências e depois de vinte anos levantou-se uma crise social.

**Palabras chave:** mulheres maias-genocídio- violência do Estado- Guatemala

## ABSTRACT

The aim of this essay is to connect two aspects of the Guatemala Mayan women’s situation on rural areas. In the first place, the sequels left by the counter insurgency war, which started an intense brutality in the 1970’s up to the signing of the peace convention of 1996 between the Guatemala government, the military high command and the revolutionary group Unidos Revolucionario Guatemalteco Nacional (URNG). A United Nations commission described several massacres against Mayan women as genocide<sup>3</sup>.

In second place, I relate the continuation of past state violence on new forms that affect the living circumstances of ten thousand Mayan women and their children, pushing some of them to migrate out of Guatemala in search of a way to survive. More thousands have recently fled, trying to save their lives, and facing the violence in their country, have sought refuge in the USA. Today’s reality in Guatemala is “the peace”, which means “another name for violence” because it continues under new appearances and, after twenty years, a social crisis rose.

**Key words:** Mayan women – genocide- state violence – Guatemala

## I. Introducción

Este ensayo menciona el tema de la vida cotidiana de la gente en la cual su identidad primaria es indígena, especialmente las mujeres, y luego cómo la violencia en sus formas múltiples circunscribe sus formas de vida. La geografía de mis investigaciones es diversa: áreas rurales en Guatemala, donde vive la mayoría del pueblo Maya y en la región fronteriza entre EEUU y México, especialmente entre los estados de Arizona (EEUU) y Sonora (México) donde pasan muchos de los migrantes guatemaltecos sin documentos. Más recientemente, en los últimos tres años también ha habido una ola de

---

2. Em 10 de maio de 2013, o General (aposentado) Efrían Ríos Montt foi condenado a 80 anos por genocídio e crimes contra a humanidade mas esta sentença foi anulada em 20 de maio de 2013 pela Corte de Constitucionalidade da Guatemala. E mais recentemente, em março de 2016, o Tribunal de Maior Risco “A” sentenciou os dois acusados neste processo a 30 anos pelos delitos contra os deveres da humanidade, contra dois dos responsáveis pelas violações sexuais e pela escravidão de que foram vítimas em mãos do Exército da Guatemala. O Tenente Coronel Steelmer Reyes Giron, que dirigia o Destacamento Militar de Sepur Zarco, e o comissionado militar Hediberto Valdez Asij, foram sentenciados a 360 anos (os dois juntos) de prisão, incomutáveis.

3. On May 10, 2013 retired General Efrían Ríos Montt was sentenced to 80 years of prison for genocide and crimes against Humanity, but this sentence was annulled on May 20, 2013 by the Guatemala Constitutional Court. More recently, on March 2016, the “A” High Risk Court sentenced the two persons accused in this process to 30 years in prison for crimes against the humanity duties, against two of those responsible sexual assault and slavery on the hands of the Guatemalan Army.



mujeres refugiadas con sus niños y jóvenes, todos huyendo de la violencia en el área de Guatemala, conocida como parte del “triángulo del norte”.

La mayoría de la población en Guatemala es identificada como “indígenas”. Es el único país en Centroamérica que actualmente tiene su población caracterizada de esta manera. Hay varias razones históricas para el caso, pero en general los analistas atribuyen las diferencias observables a los mecanismos históricos y a la geografía diversa, no a las formas en que el capitalismo agrario ha dominado y cambiado las relaciones sociales del campo en finales del siglo 19. (McCreery 1994, Gould 1998 Gould and Lauria-Santiago 2008).

Pero hoy en día en Guatemala las mujeres mayas son golpeadas por dos efectos más, significando que la violencia del fin del siglo XX continúa en siglo XXI. Ésta se traduce en el quiebre del tejido social, en la acción de fracturar y quebrar las relaciones internas en las comunidades y la transformación de su habilidad para sobrevivir a través de su propia tierra,<sup>4</sup> aunque hasta recientes décadas solo parcialmente. Ambos - la pérdida de confianza en sus relaciones comunitarias, reemplazada por el miedo y la destrucción de su economía local - han herido la vitalidad de la identidad Maya, profundamente.

## II. Las caras de la violencia

### *Represión estatal*

La cara de la violencia política de la historia reciente en Guatemala es la represión estatal dominando en parte como genocidio contra las mujeres mayas, además de que unas 250.000 mil personas fueron muertas, secuestradas y desaparecidas. Hubo un millón de desplazados internos, otro millón huyeron a México, EEUU y Europa y más de 50,000 mujeres quedaron viudas y quedaron 200.000 huérfanos. Las atrocidades cometidas en Guatemala durante la guerra civil es quizás inexplicable; la amenaza para el estado guatemalteco, sin embargo, no era mucho más que la suma de las fuerzas armadas revolucionarias y sus simpatizantes, que declarados como otro peligro “muy real e inminente” eran en realidad civiles no armados – campesinos, indígenas, gente pobre y trabajadores – que se atrevieron a enfrentar a las viejas estructuras de dominación y explotación a nivel local y regional. Y tal como lo demuestra el registro histórico la violencia ha sido el *modus operandi* del estado para controlar cualquier amenaza al *statu quo* por parte de mayas pobres y ladinos, por igual. Hay que hacer notar que todas las cifras de la violencia son aproximaciones, porque en realidad todavía falta contar cuerpos no descubiertos en cementerios clandestinos en diferentes partes del altiplano. Actualmente la represión estatal es más oculta y “suave” en el sentido que no hay masacres en general, pero la represión toma otras formas; se matan autoridades locales o se hacen desaparecer a los líderes que protestan por el *statu quo*, pero los hacen pasar como “crímenes comunes”.

La estrategia del ejército guatemalteco de usar jóvenes mayas como “soldados de a pie” en la guerra contra-insurgente y a hombres locales como patrulleros civiles y comisionados militares para vigilar a sus vecinos y en ocasiones cometer asesinatos, ha conducido a graves rupturas en las relaciones familiares y comunitarias.

---

4. La milpa es una parcela de tierra donde las familias Mayas siembran su maíz y frijoles para sobrevivir y si hay sobrantes, los venden en mercados locales. Un problema actual es la variabilidad de la ocurrencia de lluvias, efecto de cambio climático, con producción de sequía.

Además de que se ha socavado el sentido de confianza y cooperación entre parientes y vecinos, la división de esas lealtades ha sido instrumental en la perpetuación del miedo y el terror ya que los propios parientes están implicados en actos de violencia. Esta complicidad, como es lógico, tiene un impacto devastador en la potencia especial de las relaciones familiares y comunitarias.

Un ejemplo encontrado en mis investigaciones con mujeres viudas amplifica o aclara mi argumentación. Yo trabajaba con mujeres viudas entre 1988 y 1992 cuando vivía en el campo con ellas. Esto resultó en un libro titulado, *El miedo como forma de vida; las mujeres mayas en el área rural* (Green 1999; 2013) En ese trabajo yo traté de captar las sutiles maneras en que la guerra contra-insurgente también moldeó las relaciones sociales en las familias y en las comunidades mayas. La historia de doña Tomasa ejemplifica algunas de estas consecuencias no reconocidas.

Un día, Tomasa una mujer a quien yo había conocido por más de un año, me invitó a visitar su casa por primera vez. Cuando me senté en un banco bajo de madera en una de la pequeñas habitaciones del frente de su hogar de adobe, doña Tomasa, hincada en un petate, empezó con una dignidad susurrante, su relato acerca de la muerte particularmente horrible de su esposo, a manos del ejército.

A medida que mis ojos fueron habituándose a la penumbra de la habitación sin ventanas, centré la vista en la pared detrás de doña Tomasa, donde visiblemente expuesta estaba la foto enmarcada de un hombre joven en uniforme de kaibil. Los kaiblies son las fuerzas especiales de élite del ejército guatemalteco, entrenadas en tácticas contra-insurgentes por los Estados Unidos— o sea de ayuda militar en términos de armas y entrenamiento en la Escuela de las Américas y con asesores del ejército de los Estados Unidos.

56

Un poco confundida por la aparente incompatibilidad del retrato con su historia, le pregunté a doña Tomasa sobre la fotografía. Ella respondió que era su hijo mayor y reconoció su presencia ocasional en el hogar, pero no dijo más. A nivel puramente objetivo, por supuesto, en Guatemala es peligroso hablar de esas cosas con extraños. Quizás ella también sentía que la fotografía de su hijo podría darle alguna protección en el futuro. Al mismo tiempo, ¿cómo podría sentirse una madre imaginando que su hijo soldado, probablemente cometió los mismos actos crueles que fueron utilizados contra su esposo y sus vecinos?

Ahora aunque las milicias civiles han sido desmilitarizadas, las divisiones internas de poder, creadas y perpetuadas por su presencia, no han de resolverse fácilmente. Los frágiles e intrincados vínculos que mantenían unidas a las comunidades, han sido cercenados por los efectos de la violencia que resuenan a lo largo y a lo ancho de la vida cotidiana. La desmilitarización no se logra con facilidad. Aunque desmovilizar tropas y dismantelar milicias civiles, tal como lo decretaron los Acuerdos de Paz de 1996, son importantes primeros pasos, sin el establecimiento del imperio de la ley y de la legitimidad del estado, todo queda igualmente confundido en la vida cotidiana, un legado de violencia y represión. Más aún la mayoría de las violaciones a los derechos humanos cometidas por patrulleros civiles y comisionados militares, como el ejército y los autores intelectuales, continúa impune.

El ataque sexual contra las mujeres fue otra estrategia del ejército y tomó múltiples formas durante la guerra contra-insurgente. Las mujeres fueron no sólo testigos sobrevivientes de la brutal represión, sino también víctimas directas de ésta. Historias provenientes de las aldeas relatan brutalidades inimaginables: mujeres embarazadas que fueron destripadas y sus bebés usados como pelotas de juego; mujeres forzadas

a cocinar para los soldados después de haber visto que torturaban o asesinaban a sus esposos. Y por supuesto está la violación sexual. La violación fue utilizada con frecuencia como táctica contra-insurgente, con doble efecto: tal como Cynthia Enloe ha señalado fue “una técnica para familiarizar (a reclutas renuentes) con todo tipo de brutalidad, cortando así sus vínculos con sus contrapartes civiles” (1993:121) y sirvió también como una forma de humillar tanto a las mujeres que fueron víctimas directas, como a los hombres de sus familias algunos de los cuales fueron forzados a presenciar estos hechos. Además la violación fue un mecanismo para inscribir la violencia social en los cuerpos y memorias de mujeres individuales. Los efectos psicológicos de la violencia sexual son duraderos e incluye vergüenza, temor y auto-degradación. El uso generalizado de la violación durante la guerra contra-insurgente fue una manera con sello de género con la que el ejército atacó el tejido social de la vida familiar y comunitaria. Las viudas en particular fueron forzadas a confrontar problemas múltiples a medida que luchaban por sobrevivir: no sólo la pérdida de parientes sino, en algunos casos la ruptura de vínculos familiares y hostilidades abiertas dentro de las familias que en ocasiones conducen a la violencia doméstica: además de la crisis que para ellas implica asumir la doble función económica y social de jefes de sus hogares, el impacto psicológico prolongado de su propio sufrimiento íntimo.

Durante siglos ha habido rupturas y rencores en y entre comunidades mayas del altiplano (McCreery 1994). Sin embargo el carácter particularmente brutal e insidioso de la reciente violencia patrocinada por el estado en el altiplano y la continua impunidad o ausencia de cualquier castigo para los perpetradores, no tienen precedentes y las consecuencias han sido profundas.

Otras caras de la dinámica de violencia, muy importantes, son cómo la violencia estructural y la violencia simbólica funcionan juntas para hacer su propia invisibilidad y borrar la historia – o sea la violencia en la que no se presta mucha atención porque parece como una forma de vida así organizada, como si fuera lo normal, (Farmer 2004). Sabemos que estos dos tipos de violencia – estructural y simbólica – como la pobreza y el racismo, permiten ver más claro cómo funciona la impunidad.

La violencia estructural produce las condiciones sociales que perpetúan las desventajas. La violencia estructural trasciende lo que suele entenderse como explotación; hay que incluir una conceptualización multidimensional de la injusticia social, lo que Iris Young ha llamado los “cinco rostros de la opresión”: explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural y racismo. Adicionalmente, la violencia simbólica toma formas como la humillación y el temor, así como la denegación de dignidad e integridad – es decir, los efectos psicológicos y espirituales de la violencia son componentes cruciales de la dinámica de la violencia. La violencia estructural y simbólica está arraigada en las instituciones sociales tanto nacionales como locales y en las percepciones culturales. Las personas experimentan en sus vidas no sólo los efectos directos de la violencia y el poder, sino también los efectos culturales más sutiles que pueden permear las relaciones sociales locales y las estructuras sociales dentro de las comunidades. El sufrimiento producido por la pobreza extrema en Guatemala rural, por ejemplo, produjo no solo morbilidad y mortalidad, hambre y enfermedades excesivas, en su mayoría fáciles de prevenir, sino también la destrucción de instituciones culturales. El bienestar para la población Maya en Guatemala se basa mucho en su identidad cultural indígena así como en las relaciones con la familia, no sólo en la familia nuclear sino con la familia ampliada, incluyendo los ancianos y los antepasados y en su relación con la naturaleza, como la tierra donde siembran el maíz, con estatuto sacralizado.

El altiplano occidental es la Guatemala indígena, hogar de más de seis millones de mayas rurales, que junto con sus contrapartes que viven en ciudades, constituyen el 65 por ciento de la población guatemalteca. La mayoría de los mayas que habitan los pueblos, aldeas, y asentamientos dispersos, que en su conjunto conforman más de los 150 municipios locales en ocho departamentos del altiplano, vive en el lado más oscuro de la modernidad. Estas familias sufren el efecto degradante de relaciones económicas capitalistas apuntaladas por un aparato estatal represivo. La mayoría de la población maya vive en la miseria, sin los servicios sociales más básicos, sin agua potable, saneamiento, servicios de salud, vivienda adecuada o educación. Cuatro de cada cinco niños y niñas mayas menores de cinco años sufren desnutrición y muchos de ellos mueren de enfermedades de fácilmente prevención, tales como el cólera, la influenza y el sarampión. Más del 50 por ciento de la población vive en la pobreza y dentro de este grupo un 67 por ciento está en la extrema pobreza; es decir que el ingreso mensual familiar no es adecuado para pagar los costos de alimentos básicos. Las tasas de analfabetismo son especialmente altas entre personas indígenas: el 73 por ciento de los hombres y el 91 por ciento de las mujeres son analfabetas.

Una reforma agraria sería una forma de reducir la pobreza en las áreas rurales; ésta fue una de las demandas en el más alto nivel de la movilización social del pueblo Maya durante las décadas de 1970 y 1980. Durante siglos la población rural maya se ha ganado la vida a duras penas con sus milpas, las pequeñas parcelas alimentadas por la lluvia sobre las que cultivan una mezcla de maíz, frijol y calabaza. Aún así particularmente en los últimos cien años, la lucha por la supervivencia de cada generación se ha convertido en un emprendimiento cada vez más precario. Guatemala tiene uno de los sistemas de distribución de tierra más desiguales de toda América Latina – el 2 por ciento de la población posee entre el 65 y 70 por ciento de la tierra cultivable – y ésto, sumado a una tasa de crecimiento demográfico de 3 por ciento anual, aproximadamente, (la población se duplica cada 26 años) ha dejado hoy día a la mayoría de los campesinos rurales con porciones de tierra, que el escritor uruguayo Eduardo Galeano había calificado como “parcelas del tamaño de tumbas”.

La desigualdad en la tenencia de la tierra en Guatemala ha sido una de las raíces más profundas de la violencia histórica, y también en el presente. Desde la introducción del café para la exportación a fines del siglo XIX, cuando los indígenas y ladinos pobres trabajaban como esclavos en el desarrollo de las fincas de producción, a la transformación de tierras comunales en tierra privada, a 1954 cuando la CIA de los Estados Unidos fortalecía el golpe de Estado, frente al único gobierno guatemalteco que hizo una reforma agraria en serio. Luego fue la contra-insurgencia de las décadas de 1970, 1980 y 1990 con los efectos de muchos desplazados adentro y afuera del país, también en la actualidad con muchas personas que no tienen parcelas de tierra, ni trabajo, y con eso continúa la emigración de muchos hombres, mujeres, y niños hacia los Estados Unidos.

### ***La milpa Maya y violencia simbólica***<sup>5</sup>

La milpa no sólo es una expresión económica sino que también representa un sentido profundo de bienestar e identidad maya.

---

5. Pierre Bourdieu y Loic Wacquant(1992) explicaron la violencia simbólica que se reproduce y protege sistemas de dominación y más que todo aclararon sobre la dominación en la que participan o sucede con el consenso de los propios afectados por procesos en que han sido dañados.

“La milpa” explicó doña Margarita “es más que simple maíz; la milpa es un mundo entero, una manera de vida”. De hecho Margarita describió en detalle todas las ventajas prácticas que brinda la milpa. Las yerbas silvestres que crecen entre las plantas de maíz añaden importantes vitaminas a la dieta, los tallos de maíz se usan como materiales de construcción y edulcorante para la comida, las mazorcas se hierven para alimentar cerdos, pollos y vacas; las hojas o sea tusas, tienen múltiples usos culinarios y medicinales, por ejemplo, como envoltorio para alimentos hechos de maíz que se cuecen al vapor, como componente en medicinas para la tos y como vendajes.

Para los mayas la milpa también es el lugar donde viven sus ancestros. Muchas personas mayas creen que los muertos regresan adonde están sus familiares vivos para cuidarlos. Tal como lo explicó un anciano, él sabía no sólo que los antepasados estaban cerca sino también que trabajar en la milpa de hecho evoca la presencia de sus padres y abuelos.

Las personas mayas reciben su educación en parte a través de tareas como cultivar, preparar y consumir maíz. Niños y niñas mayas aprenden sobre la importancia del maíz por medio de las experiencias cotidianas en sus vidas. Las jóvenes imitan a sus madres cuando usan sus manos para moldear la masa del maíz y convertirla en tortillas, produciendo el inconfundible rat-tat tat que se escucha desde las cocinas mayas a la hora de la comida. Los muchachos adquieren en la milpa los conocimientos fundamentales de la producción agrícola de subsistencia. Es allí donde los abuelos, padres, tíos, primos y hermanos mayores les enseñan a los niños las plegarias para los ancestros y los espíritus que se invocan al momento de sembrar. Mucho antes de que un niño haya crecido lo suficiente para usar él sólo un azadón, se le permite depositar semillas de maíz en el suelo junto a su padres, quienes invocan la ayuda de los antepasados y de la Madre Tierra para tener una cosecha exitosa. Es también en la milpa donde un joven aprende sobre las catástrofes de la vida y los caprichos del clima que pueden dejar a la familia con muy pocos alimentos para sobrevivir el año siguiente. Y su familia le dice que sin maíz él no tiene comida, aunque pueda conseguir frutas y yerbas para dejar de sentir hambre. El maíz es identidad, un lugar de producción tanto material como cultural y de acción maya. A través de las relaciones sociales de la producción, el maíz tiene una línea que conecta a la gente maya con sus ancestros y espíritus sagrados, con su futuro a través de sus hijas e hijos.

Franz Fanon describió, en otro contexto, en Argelia y en África, cómo la gente podía internalizar su propia inferioridad. La falta de tierra; la violencia local, el racismo y la impunidad son las fracturas más profundas contra el pueblo maya en el tiempo reciente.

### **III. Los Acuerdos de Paz**

El 29 de diciembre de 1996, durante la presidencia de Álvaro Arzu, fue un día histórico; el alto mando del ejército guatemalteco y comandantes del grupo guerrillero URNG firmaron Acuerdos de Paz bajo auspicios de las Naciones Unidas, poniendo oficialmente el fin de una guerra civil de 36 años. Aunque analistas del proceso de paz tienen plenamente conciencia de que los Acuerdos en sí no equivalen a una reestructuración del Estado, algunos han planteado que los Acuerdos han abierto espacios para el debate político en los cuales la sociedad civil puede hacer demandas a favor del desarrollo y la democratización. Pero los acuerdos han tenido dos aspectos, mecanismos que funcionan juntos en la forma de asegurar la continuidad de la guerra contra la gente pobre, más que nada indígenas: primero, la introducción del modelo neo liberal en el cual domina

el mercado libre. En las áreas rurales del altiplano en Guatemala ha significado más despojo y desplazados; la conversión de su tierra en el altiplano por exportación de verduras, cosechas no-tradicionales hacia EEUU, han producido muchas pérdidas de sus parcelas; la falta de apoyo del gobierno con la canasta básica, especialmente con las tasas de desnutrición en el altiplano y una ola de productos agrícolas de EEUU especialmente de frijoles y maíz que entran a precios bajos en el mercado doméstico, con los cuales no se puede competir.

El segundo punto es la impunidad jurídica no sólo para los autores intelectuales de la represión, quienes no han sido tocados por responsabilidades en la violencia de la contra-insurgencia, tampoco a nivel local. De hecho desde la Firma de Paz hasta hoy día los militares y sus cómplices siguen con poder, no importa si están vestidos como militares o como civiles. También en eso han intervenido las bandas, los narcotraficantes con sus ayudantes locales y un mercado de armas. El ejército guatemalteco y las élites nacionales, regionales y locales están implicados en delitos grandes y pequeños.

Sólo en el sentido jurídico, pero en términos sociales, la impunidad sigue cuando la cultura dominante expresa su indiferencia por la situación de las mujeres mayas. De hecho todavía hay personas en las ciudades, personas no indígenas, que niegan las masacres. Y por su parte la gente indígena que ha experimentado la violencia directa se queda en silencio, avergonzada. El miedo en este contexto es una forma efectiva de control.

Uno de los efectos más brutales que se ha producido en Guatemala desde la contra-insurgencia es el feminicidio, así como la violencia cotidiana. Y también un incremento, en las áreas rurales, de la violencia doméstica, maltratos y violaciones; estos hechos son causales para que muchas mujeres mayas de las áreas rurales se propongan huir para salvar su vida y la de sus niños. Las razones más importantes para explicar este aumento de violaciones y feminicidios, así como el uso de violaciones sexuales contra mujeres como una táctica de guerra, son la impunidad y el machismo.

En este contexto la migración de muchas personas después de los Acuerdos de Paz fue una de las estrategias para sobrevivir, y para los jóvenes un camino para crearse un futuro. Así mismo la migración ha levantado más divisiones en las comunidades, quitando sentido de solidaridad y resistencia; también el exilio sigue dividiendo a unos de otros. Esto es la nueva forma de despojo y desplazamiento: la pérdida del terreno y de las relaciones comunitarias, ambas en la base de la identidad indígena.

### ***Los migrantes y los refugiados***

Desde la firma del tratado de paz, en realidad no ha llegado la paz sino más violencia y más pobreza para el pueblo maya del altiplano. Sin suficiente tierra para sembrar sus milpas, ni trabajo con salario adecuado para vivir, las comunidades quebradas por la impunidad incluyendo violencia doméstica y la imposición de los narcotraficantes, todos estos factores han dejado a la población y a las mujeres mayas en situación más vulnerable. Así es que no existe esperanza para el futuro si se quedan en Guatemala; miles de mujeres, de indígenas, han migrado a los Estados Unidos. Pero de esta forma están obligados a dejar todo atrás, su familia, sus relaciones con los antepasados y con la naturaleza. En algunos pueblos hay pocos hombres jóvenes y muchos han ingresado a los EEUU. En un principio fueron los hombres y los jóvenes quienes salieron, eso fue al fin de la guerra. El viaje a los Estados Unidos a través de México es peligroso, con asaltos, robos y violencia de todo tipo y cada año los costos han aumentado; lo



que deben pagar por un “coyote”, o sea un guía para cruzar México y el desierto en Arizona, actualmente llega a más de 7.000 USD.

En 2014 hubo una ola de refugiados, mujeres y niños, incluso niños no acompañados, guatemaltecos que cruzaron la frontera de EEUU pidiendo exiliarse. Según la norma internacional ellos tenían derecho a que sus casos fueran analizados, pero el gobierno de Barack Obama decidió recluirllos en centros de detención por un tiempo que excede el año, en violación de acuerdos internacionales para refugiados como lo establece la Convención de Ginebra. Empresas privados que tienen contratos con el gobierno de EEUU reciben así una remuneración garantizada de 129 USD por cada cama y por noche. Muchas de las mujeres y sus familias estaban huyendo de la violencia en sus comunidades, donde los ex soldados y los ex partulleros, con sangre en las manos, tienen cargos de poder a nivel local. Así es como funciona la impunidad.

Esta es la realidad para millones de personas de la población maya que vive en Guatemala “bajo asalto”; hoy en día también las compañías internacionales explotan tierras en áreas rurales, para buscar minerales de exportación e imponer la construcción de represas hydro eléctricas sobre los ríos, en violación directa de la norma ILO 169 que obliga al gobierno a consultar con las comunidades indígenas antes de dar permisos para la exploración minera. A pesar de todo en el 2012 el presidente Otto Pérez Molina<sup>6</sup> (quien fue acusado en el 2015, por crímenes de fraude y corrupción) declaró un estado de sitio en el territorio maya; muchos de quienes participaron en acciones de resistencia fueron desaparecidos y muertos, por agentes estatales o sus auxiliares. En esta época no se habló de genocidio contra la población maya, pero podemos reconocer un etnocidio o sea la destrucción intencional de una cultura o identidad, en este caso, la identidad Maya. Esta es la situación del presente – algunos huyeron, pero hay mujeres que viven bajo el miedo, sin misericordia y soportando abusos. Parte de la población maya resiste esta violencia como los antepasados indígenas de Guatemala han resistido por más de 500 años. Al mismo tiempo gente que se opone a las minas han puesto en riesgo sus vidas por la causa de los derechos de las indígenas y por la lucha contra la impunidad. El futuro sigue por zonas de sombra y luz, de esperanza y de miedo.

61

## Bibliografía

- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant, 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: Chicago University Press.
- Enloe, Cynthia, 1996. “Women After Wars: Puzzles and Warnings”, en: Kathleen Barry, ed. *Vietnam’s Women in Transition*. London, St. Martin’s Press.
- Farmer, Paul, 2004. “An Anthropology of Structural Violence”, en: *Current Anthropology* Vol.45(3) June 305-325.
- Gould, Jeffrey, 1998. *To Die in this Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Metizaje 1880-1965*, Durham, NC, Duke University Press
- Gould, Jeffrey and Aldo Lauria-Santiago, 2008. *To Rise in Darkness Revolution, Repression and Memory in El Salvador 1920-1932*. Durham, NC, Duke University Press

---

6. El presidente Otto Pérez Molina lo resignó bajo presión de la sociedad civil en 2015. Y las autoridades guatemaltecas respondieron ante las denuncias de corrupción. Lo juzgado por crímenes de corrupción fueron cometidos durante su período de mandato (2012-2015), cuando se dedicaba al contrabando, la defraudación presupuestaria y lavado de dinero en las principales aduanas del país. Pero no usaron la ocasión para acusarlo de cometer crímenes de genocidio y tortura en la área de Quiché cuando él fue Mayor General durante la época de Ríos Montt.



Green, Linda, 2013. *El miedo como forma de vida: viudas mayas en la Guatemala rural*. Ediciones del Pensativo, Antigua, Guatemala.

McCreery, David, 1994. *Rural Guatemala 1760-1940*, Stanford, CA. Stanford University Press.

Young, Iris, 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.



## Nubes de historia. La escritura de lo concreto

NUVENS DE HISTÓRIA. A ESCRITURA DO CONCRETO

HISTORY IN CLOUDS. WRITING CONCRETELY

*Rasga la chaqueta descosida o, dando a la metáfora una forma más feliz, examina la chaqueta, que es lo superficial, y olvida el cuerpo, que es lo fundamental. La desastrosa separación del cuerpo y de la mente, fijada en el pensamiento europeo por Descartes, es la responsable de esta ceguera de la ciencia.*

A. N. Whitehead

**Ruben Tani,**

Instituto de Antropología Social e Instituto de Lingüística,  
FHCE. rubentani@hotmail.com

**Octavio Nadal**

Centro Cultural Museo de la Memoria. Intendencia de  
Montevideo. octavionadal@gmail.com

63

Recibido: 8/04/16 – Aceptado: 30/09/16

### RESUMEN

Distintas variedades del extrañamiento recorrieron los textos sobre lugares exóticos desde, Laputa, la isla volante movida por imanes, citada en el clásico de Johnathan Swift *Los viajes de Gulliver* (1989, [1726]); las Islas de historia, de Marshall Sahlins (1992 [1985]), narradas por peligrosos mitos; hasta la actualidad en que nubes informáticas movidas por satélites son una única isla o aldea como ya había adelantado Marshall McLuhan (1985, [1962]) hace más de cincuenta años.

Islas de historia... son territorios espacialmente segregados, alejados, sin embargo, sus oscuras historias (Sahlins, 1997: 79) sirven para refutar abstracciones y presentar una historia antropológica, que el autor asegura que es “estructural” pues permite explicar hechos concretos; por ejemplo la muerte del capitán Cook (1779).

Luego de estudiar estos temas, concédanos tres consideraciones: los estudios antropológicos han investigado infatigablemente, en razón de una demarcación disciplinaria, desde hace más de un siglo, el tema de lo “ominoso” (*umheiliche*), esa suerte de proyección que nos identificaba con lo “otro” reprimido y su lenguaje alegórico e “incestuoso”. Asunto que, quizá, permitió descubrir el misterio del inconsciente primitivo y “oscuro”, investigaciones que en su versión más radical permitieron el cuestionamiento de la visión etnocéntrica del observador omnisciente y privilegiado. Luego, a partir de las reflexiones que despertaron el encuentro con el buen salvaje, el explorador mismo se convirtió en objeto de interés etnográfico y meta-antropológico.

## RESUMO

No nos extrañe entonces, la revisión crítica que –a partir de los años '80- la tribu de etnógrafos re-escribe sobre los clásicos temas exóticos y sobre su propia escritura de la “otredad”.

Diferentes variedades de estranhamento percorreram os textos sobre lugares exóticos, desde Laputa, a ilha voadora movida por imãs, mencionada no clássico de Johnathan Swift, *As viagens de Gulliver* (1989, [1726]); as Ilhas de história, de Marshall Sahlins (1992 [1985]), narradas por perigosos mitos; até o presente em que nuvens informáticas movidas por satélites são uma única ilha ou aldeia, como já tinha adiantado Marshall McLuhan (1985, [1962]) há mais de cinquenta anos.

Os estudos antropológicos têm estudado infatigavelmente, em razão de uma demarcação disciplinar, desde há mais de um século, o tema do “ominoso” (*umheiliche*), essa sorte de projeção que nos identificava com o “outro” reprimido e sua linguagem alegórica e “incestuosa”. Assunto que, talvez, permitiu descobrir o mistério do inconsciente primitivo e “obscuro”, pesquisas que, na sua versão mais radical, permitiram o questionamento da visão etnocêntrica do observador onisciente e privilegiado. Depois, a partir das reflexões que despertaram o encontro com o bom selvagem, o explorador mesmo se tornou um objeto de interesse etnográfico e meta-antropológico.

**Palavras chave:** escritura etnográfica- mitopraxis- visão etnocêntrica- história antropológica

## ABSTRACT

Different forms of alienation got into writings on exotic places, from Laputa, a flying island powered by magnets, named on the classic work *Gulliver's Travels* by Johnathan Swift (1989, [1726]); Marshal l Sahlins' *The Islands of History* (1992 [1985]), narrated by dangerous myths; till nowadays, where computerized clouds, moved around by satellites, are a single island or village, as Marshal McLuhan (1985 [1962]) foresaw over fifty years ago.

Anthropologic studies have untiringly investigated, on account of the discipline's demarcation, for well over a century, the subject of the “ominous” (*umheiliche*), that sort of projection that identified us with the repressed “other” and it's allegoric and “incestuous” language. This, probably, let discover the primitive unconscious and “dark” mystery, through investigations the most radicals of which let the questioning on the ethnocentric vision of the privileged, all-knowing observer. Then, after the reflexions that waked up the encounter with the “good savage”, the very explorer turned into the object of ethnographic and meta-anthropologic interest.

**Key words:** ethnographic writing – myth praxis – ethnocentric vision – anthropologic history

## Rebeldes en los márgenes

Este campo de estudios e intereses académicos es compartido con los estudios Postcoloniales que se dedican a analizar las culturas en conflicto, tanto en el pasado, como en el presente colonial, investigando los restos arqueológicos que descansan en el “archivo

de Indias”. Tema, al que le aporta interesantes estudios la “antropología americanista”, que comparte el mismo sujeto de estudio y la misma actitud hermenéutica con los estudios postcoloniales. Es la antropología inspirada en el C. Geertz de *Negara*, el E. Said de *Orientalismo*, el M. Sahlins de *Islas de historia*, el H. White de *Metahistory* o el R. Koselleck de “*Geschichtliche Grundbegriffe*”, entre otros.

Una explicación meta-etnográfica de este mutuo interés (inter) disciplinario, debería reconocer, que a pesar de la vieja división académica del trabajo, diversas áreas de estudios comparten sujetos y metodologías, aunque, las comunidades académicas mantienen sus rituales, como mecanismo de identidad dentro del campo científico. En ese sentido, los cambios y virajes disciplinarios de la antropología registrados a partir de los años 80 provienen del encuentro con los estudios literarios y el psicoanálisis lacaniano. Es en los márgenes que se originan las revueltas, pues los centros producen más bien “normalidad” y estabilidad.

Además, una descripción del interés, el cambio de enfoque, mucho más global, que se puede aplicar a los métodos para el estudio de la cultura, es la que reconoce J. A. Boon (1993: 21) actualmente “los antropólogos profesionales” están dispuestos a encarar y, “subrayar los modos como los cruzamientos de culturas distorsionan problemas básicos de conocimiento y método”.

Como la antropología siempre se ha ocupado del “otro” y cuestionado teóricamente su propia objetividad en el estudio de comunidades excéntricas, en este caso y en un ejercicio de reflexión meta-antropológica nos ocuparemos de estas comunidades de actuales escribas, antes mencionadas.

## 2. El poder de la palabra escrita y la gramática

65

Desde el campo de los Estudios Poscoloniales América Latina es entendida como una sociedad históricamente signada por el multiculturalismo y el plurilingüismo. Analizar el proceso de la colonización del “Nuevo Mundo” desde una perspectiva semiótica, permite a Mignolo en “Literariedad y colonización: un caso de semiosis colonial”, destacar la violencia –física y también simbólica– con la que se impone la administración española en el territorio *conquistado*, sobre las prácticas organizativas de las culturas amerindias.

La noción de *literariedad* [literacy] que emplea Mignolo remite a la “cultura letrada” –humanista y renacentista– que supone la filosofía de la escritura de Nebrija, consistente en enseñar a los amerindios el castellano como lengua hegemónica de la administración colonial y el aprendizaje de la lectura y la escritura alfabética como el signo último de la civilización para, posteriormente, y empleando las “Sagradas escrituras”, convertirlos al catolicismo. Prefiere este término al de “alfabetización”. El vínculo que existe entre la política colonial, la religión católica y la gramática castellana, en el largo proceso de *conquista* de América, permite, según Mignolo, entender los mecanismos que permitieron a los *colonizadores* dominar a los grupos mayoritarios amerindios que se valían de formas orales de expresión y de sistemas de escritura pictográfica.

De acuerdo con la primera gramática del español, la *Gramática de la lengua castellana* de Nebrija de 1492, que rinde tributo a la reina Isabel I, la Católica, la “lengua castellana” supone un principio de unificación territorial que pretende, “borrar” las influencias de otras culturas sobre la lengua española (en 1492 España había logrado unificarse y comenzar a expulsar a mozárabes, moros y judíos), con lo que la lengua codificada, es entendida como un patrimonio a ser regulado por el Estado, que legisla

sobre lo que es “correcto” lingüísticamente, de lo que no lo es. Como también la lengua es una entidad representativa de los pueblos, “debe llevarse en expansión” a todos los lugares a los que “acudan las fuerzas militares”.

Tanto la gramática como la lógica, son disciplinas elaboradas por “codificadores” y mediadas por la escritura disciplinaria, desarraigada de todo contexto de situación, que contribuyen a la construcción de un discurso científico: la clasificación y análisis de las partes del lenguaje, el análisis lógico de proposiciones, los argumentos, los silogismos y la estandarización de la lengua y el pensamiento escritos. Se trata de “pensamiento” fijado en textos: pensamiento abstracto y no situacional.

La escritura puede ser utilizada como un medio obsesivo de control social. Las políticas de gobierno que apuntan a la democratización, generalmente, se comprometen a iniciar a las nuevas generaciones en los procesos de lecto/escritura e incluyen la alfabetización a mayores sectores de la comunidad. Existen conflictos entre las culturas que utilizan la escritura y las culturas amerindias que emplean otros sistemas: representaciones teatrales, rituales, narrativas y míticas con sus diferentes variantes históricas y culturales.

Mignolo entiende que las políticas lingüísticas coloniales, consistieron en imponer la escritura alfabética y, en excluir las variedades ideográficas amerindias. Este proceso permite comprender la posición de *superioridad* que, históricamente, se ha atribuido, el componente “latino” sobre las tradiciones “amerindias”. Si tenemos en cuenta la importancia del conocimiento histórico colonial para la comprensión crítica de nuestra realidad, nos interesa destacar dos conceptos de Mignolo: el “pensamiento del borde” y la “descolonización” para repensar la imagen que tenemos de *nosotros mismos* los pueblos que hemos sufrido colonizaciones. Se trata de hacer emerger la interpretación de los textos mostrando su dinámica interna: los juegos de significación, la tendencia al logocentrismo, la forma en que se impone el pensamiento del *dominador*, liquidando lo específico y lo sensible en el dominado, bloqueando la diferencia e impidiendo que el otro se exprese en su radical exterioridad:

Si la escritura no bastó para consolidar los conocimientos, era quizá indispensable para fortalecer las dominaciones. Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos a favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del siglo XIX, marcha a la par con la extensión del servicio militar y la proletarianización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder.

No sería del todo cierto que las culturas orales tradicionales sólo tienen un sentido “simultáneo” del tiempo y que están inmersas en un presente constante, definido por los hechos y sucesos cotidianos, por la subsistencia y la practicidad, sin sentido, o con un sentido muy impreciso del pasado y el futuro; es decir, sin historia. El discurso mítico de una comunidad tradicional, en realidad, es la versión oral de su historia, no tienen Historiografía escrita.

### 3. La diferencia colonial como actividad política

*Orientalism* de Edward Said, publicado en 1978, dio comienzo a una nueva área de estudios dentro de la academia norteamericana, conocida como análisis del discurso colonial, o más comúnmente, teoría postcolonial. *Orientalism* analiza aquellos textos coloniales en los cuales Europa se representa a sí misma y a sus Otros, haciendo uso

de una combinación del pensamiento postestructuralista foucaultiano y el marxista gramsciano. El resultado de la investigación de Said es la célebre y popularizada tesis, según la cual el Otro colonizado, no es sino una proyección de los miedos y deseos de Europa disimulados tras una aparente descripción objetiva y científica. El análisis de las tensiones entre los saberes locales y la cultura imperial, fue llevado a cabo por los sucesores de Said, desde perspectivas teóricas diferentes, algunas de las cuales son el psicoanálisis de Homi Bhabha (2002), la deconstrucción de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), el feminismo de Chandra Mohanty (1998), y el marxismo de Aijaz Ahmad (2008).

Con este talante, a partir de ciertas consideraciones de Walter Mignolo es posible extraer algunas conclusiones. En primer lugar, el concepto de “*geohistorical location*” a propósito del proceso de *descolonización* le permite realizar propuestas sobre el reconocimiento del pensamiento del borde (*border thinking*) o pensamiento “gnóstico”. En segundo término, este análisis le habilita a afirmar que estratégicamente la deconstrucción europea no es un concepto suficientemente comprometido con la realidad del Tercer Mundo. De acuerdo a esto, Mignolo considera necesario introducir la idea de *diferencia colonial*, para con ella comprender la interacción del logos europeo con las comunidades del Nuevo Mundo, lo cual comporta el conjunto del archivo colonial así como la combinación de descripciones de las formaciones culturales y sociales de la conquista hasta el presente.

Este razonamiento posee aspectos sustantivos relativos a hacer explícita una segunda estrategia de de-construcción a propósito de los temas coloniales que tiene como consecuencia el reconocimiento de un/nuestro “pensamiento del borde”. Todas estas consideraciones hermenéuticas, cuestionan los tres elementos destacados por el positivismo: el *objeto* de estudio, el *contexto* del *descubrimiento* y el *contexto* de *justificación*; planteando, lo que llamamos, una *nueva objetividad* con respecto al reconocimiento del otro. En ese sentido nos parece acertado lo afirmado por Bentancor (<http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Orlando/Posestructuralismo.htm>) cuando dice: “según Mignolo y parte de la crítica latinoamericana”, la descolonización del pensamiento propone a la crítica tomar distancia de los esquemas modernos y eurocéntricos. La diferencia colonial es un umbral sutil que “no se deja apresar por las mallas de la diferencia sexual, racial o económica”. De este modo, no podemos, emplear, ingenuamente, la noción de diferencia, de la deconstrucción en particular o del postestructuralismo; en forma general, cuando intentamos aproximarnos a la idea de diferencia colonial. La diferencia colonial, “no es un caso particular de una generalidad mayor que sería la diferencia postestructuralista, sino consecuencia de contextos de dominación colonial”.

Más aún, un postfacio a Marx, debería reconocer que la academia, es una oficina weberiana que, reproduce una *forma de producción*, que tiene sus *modos* y sus *relaciones de producción de la escritura* y, sus *fuerzas productivas* forman parte de un campo político específico. Este campo, en el cual, las fuerzas productivas son regidas por la racionalidad instrumental, exige una nueva *lección de escritura* (Lévi-Strauss (1992: 324) / Derrida (1984) / Mignolo (2001: 48). Pero, re-pensar nuestras prácticas de escritura, nos lleva a pensar en la *semiosis colonial* que postula Mignolo, como una diferencia “específica” que muestra las diferencias culturales, por ejemplo, en lo que hemos dado en llamar *modos de producción de la escritura*, inspirados en Marx, Derrida y Foucault.

Pensar en emplear categorías polimórficas y que no se excluyen: ¿ingenieros conceptuales o *bricoleurs* creativos? Creemos que el término *gnosis* plantea una supera-



ción de las cuestiones tradicionales, heredadas de la dialéctica de la alienación, según Mignolo, que la filosofía de la liberación, haya puesto en relieve “la colonialidad del ser y la exterioridad epistémica” periférica, no quiere decir que, transformemos estos conceptos en “nuevos universales abstractos”. Acota que la “novedad”, nos mantiene en la senda del progreso y en el “marco ideológico de la modernidad”.

¿Existe una realidad independiente de nuestras categorías políticas de clasificación?  
¿Existe independencia de criterio en las fuerzas productivas de los escribas en el espacio geopolítico post-colonial neoliberal?

#### 4. La nueva objetividad

Consideramos que la escritura y los formatos retóricos empleados socialmente, nos permiten ordenar y expresar “ideas”, se realizan mediante una labor técnica que forma parte de una tradición específica. Una *nueva objetividad* debe considerar estos asuntos en forma concreta. Aunque los textos de la Historia, la Literatura y la Etnografía, comparten secuencias retóricas sus diferentes tradiciones disciplinarias son reconocibles, por elaborar y cultivar, tópicos, métodos y “objetos” de estudio específicos. Sin embargo, en los discursos de estas disciplinas u otras, se pueden distinguir *secuencias textuales y técnicas retóricas* que, con diferente estilo y en mayor o menor grado, son empleadas para configurar diversos textos: argumentativos, expresivos, descriptivos, expositivos, narrativos y persuasivos.

68 De vuelta al principio, resulta obvio que todos los tipos de textos o de discursos emplean estas secuencias. Debemos abandonar, pues, la idea de que la única función de los textos científicos, es referencial. Esta función ha permitido dividir los textos de ficción de los “realistas”, cuya “verdad” se debe a una correspondencia con ciertos “hechos” externos. Aristóteles caracterizaba a los textos por su forma interna y según su empleo social e institucional. Sería ridículo verificar todas las palabras y los enunciados de una obra, con el propósito de corroborar en cada uno de ellos, su referencia probable y, de este puzzle, pretender interpretar los significados complejos de dicha obra, sea esta científica o literaria. Los textos científicos, filosóficos o literarios, se refieren siempre a “realidades” complejas: extraliterarias, tradiciones, instituciones, textos, autores, criterios, ideas, conceptos, etc.

#### 5. Islas sin escritura, “nubes de historia”

Antropología, estructura e historia, la reproducción de la cultura a través de acciones (ritos), las relaciones entre la estructura y la historia parecen hallarse en la obra de Sahlins, *Islas de Historia*, (original 1985) en un escenario remoto, que ofrece no obstante un panorama más nítido para entender distinciones elaboradas por los observadores occidentales. Así, las nociones de estabilidad y transformación, se expresan de diverso modo en la relación binaria entre estructura e historia, aunque nunca se decide la contienda, pues a lo largo de toda la obra ambos conceptos se dan identidad mutuamente.

En el Capítulo 3 de *Islas de Historia*, el autor plantea la controversia (occidental) sobre las contradicciones del poder, la cultura y la capacidad de la estructura para engendrar relaciones entre categorías a escala universal; que posibilitarían ver la dinámica de la generación y regeneración. Se trata de un proyecto “cosmológico” (sic) (Sahlins, 1992: 83) que abarca lo diacrónico y lo contingente.

En ese pequeño laboratorio de las islas, el autor, tal vez para ponerse a salvo del liberalismo y las doctrinas acerca del origen de la soberanía, toma o pretende tomar, las teorías “políticas” nativas. Sin embargo, la muerte “hawaiana” de Cook, tiene la fisonomía de un acontecimiento “en los márgenes”, en las afueras de la colonialidad – modernidad, por citar a Mignolo. La muerte de Cook, es recuperada en la medida que se incorpora a la racionalidad mítico – política (típicamente occidental) de las cosmologías universales de los mitos. Las islas, resultan ser el escenario desde el que el observador contempla el desenlace del drama cósmico: el error de Cook, que es sin embargo absorbido por los recursos del propio mito que lo sentencia.

Hoy diríamos, treinta años después de la obra de M. Sahlins, que no hay más islas, pues los mitos circulan en “nubes informáticas” que controlan servidores invisibles. El secreto de la muerte de Cook resultó ser la “otredad” y una cierta incapacidad para aproximarla a la civilización... por que las islas, hasta ayer, eran universos aislados (valga la redundancia) el efecto de un “viaje”; un tópico burgués imprescindible de la antropología (Sobrero, 2002). Las islas eran el terreno “firme” para desarrollar el extrañamiento, aunque ya Swift se burlaba de los viajeros, transcribiendo, en *Los Viajes de Gulliver*, la existencia de “islas volantes” que desafiaban toda lógica. Las cosas estaban difíciles para la razón pura en la modernidad, novelistas como Swift parecían percibirlo, a través de sugerir “cambios de escala” que la razón no percibía.

Para terminar, creemos que esta metáfora geo-lógica de la inestabilidad de las masas insulares admite todavía una interpretación adicional, pues fue en la seguridad de los viejos continentes de Europa y Asia donde se había gestado el conocimiento, que “viajó” luego a los dudosos confines del mundo donde fue puesto a prueba y muerto o sacrificado...

Tal vez Cook se equivocó o tuvo mala suerte, Sahlins no lo dice, prefiere ajustarse a los instrumentos de la política mítica local, queriendo desentrañarla y citando para ello el orden cultural como algo dado, que cobra significación a causa misma de ese significado. Pero hay –a juicio nuestro- una versión que ajusta el foco sobre un asunto que Sahlins no agendó: la colonialidad del conocimiento (el que llevaba Cook) en el sentido planteado por Mignolo (2000). Es la cartografía de los mares, la geografía de las islas y la posición astronómica de las constelaciones lo que guía a Cook, lo que le permitirá volver (no a él, que accidentalmente murió) sino al sistema colonial, como colonialidad. Para finalizar, lo que parece sugerir, la muerte del capitán Cook, es que los hawaianos no precisaban a Cook para pensar, aunque no tuvieran un “sistema de pensamiento”, que es lo que parece lamentar Sahlins, pues en ese caso, podría hacer dialogar dos racionalidades, más cómodamente que dos sistemas míticos.

La geografía actual, la geo-logía-política de los refugiados, a los que la vieja Europa cierra sus puertas; el llamado “mundo islámico” y el fracaso de la occidentalización del mundo, abren otras agendas, abandonan las viejas y clásicas “islas” de los antropólogos.

La “nube informática” se apresta a ser el territorio exótico, de geografía poco enunciada, con habitantes que todavía no conocemos su cultura, sus leyes...

## Bibliografía

Ahmad, A. 2008. In Theory: Nations, Classes, Literatures. London. Verso.

Bhabha, H. K. 2002. El lugar de la cultura. Manantial. Buenos Aires.

Boon, J. 1993 [1982]. Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos. FCE. México.

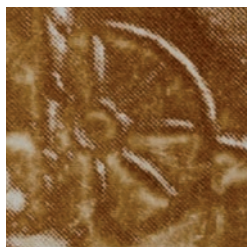
- Derrida, J.** 1984 [1967]. De la Gramatología. Siglo XXI. México.
- Lévi-Strauss, C.** 1992 [1955]. Tristes Trópicos. Paidós. Barcelona.
- McLuhan, M.** 1985 [1962]. La galaxia Gutemberg. Planeta – Agostini. Barcelona.
- Mignolo, W.** “Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial”. *Revista SYC*, N° 2, Buenos Aires, 1991.
- Mignolo, W.** 2000. Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledges and border thinking. Princeton New Jersey. Princeton University Press.
- Mignolo, W.** 2001. “Introducción”. En: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo*. Walter Mignolo (Comp.). Bs. As. Ed. del Signo.
- Mohanty, C. T.** 1998. “Feminist encounters: locating the politics of experience”. En: *Feminism and politics*. Anne Phillips (Ed.) pp. 254-272. Oxford University Press.
- Sahlins, M.** 1997. Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora antropología e historia. Gedisa. Barcelona.
- Sobrero, A.** 2002. L’antropologia dopo l’antropologia. Meltemi. Roma.
- Verdesio, G.** 2001. “Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material” *Revista de estudios hispánicos*, N° 3.
- Spivak, G.** 2010. Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente. Akal. Madrid.
- Swift, J.** 1989 [1726]. Viajes de Gulliver. Editorial Porrúa, SA. México.



## ***2. Avances de investigación***

*V. Gómez Sóñora; B. Fernández Massara*





# El derecho a la identidad de género desde una mirada etnográfica

O DIREITO À IDENTIDADE DE GÊNERO DESDE UMA VISÃO ETNOGRÁFICA

THE RIGHT TO GENDER IDENTIFICATION FROM AN ETHNOGRAPHIC POINT OF VIEW

**Valentina Gómez Sóñora**

CEIL. Programa Género, Cuerpo y Sexualidad (Ayudante)  
vale.gomezsonora@gmail.com

73

Recibido: 11/04/16 – Aceptado: 26/09/16

## RESUMEN

Este avance de investigación analiza las experiencias en base al derecho a la identidad de género en Uruguay. Dicho derecho es definido por la ley N° 18.620; incluye el que las personas puedan modificar su nombre y sexo registral si estos no reflejan su identidad de género. El proceso de elaboración de la norma implicó reuniones sistemáticas de sociedad civil con parlamentarias/os para crear un anteproyecto de ley que luego fue modificado. ¿Por qué hay personas que tienen que pasar por un procedimiento judicial para que un juez o jueza permitan que vivan su identidad de género? Las personas que pasan por este cambio son llamadas *trans*, prefijo que significa “del otro lado” y que es antónimo de *cis* que significa “de este lado”; un lado y otro, son respecto de la relación que une sexo/género es decir, *cis* son quienes tienen la identidad de género asignada al nacer. La hegemonía de género es de las identidades *cis*. En el “entre” que conecta a las personas *trans* con las *cis* está implícita la necesidad de regular a las identidades *trans* a través de un procedimiento judicial.

**Palabras clave:** transgénero, derechos humanos, etnografía, género, sexo

## RESUMO

Este avanço da pesquisa analisa as experiências com base no direito à identidade de gênero no Uruguai. Esse direito é definido pela lei N° 18.620, inclui a disposição de que as pessoas possam modificar seu nome e sexo registral se eles não refletem a sua identidade de gênero. O processo de elaboração da norma implicou reuniões sistemáticas da sociedade civil com parlamentárias/



os para criar um anteprojeto de lei que depois foi modificado. Por que é que existem pessoas que têm que passar por um procedimento judicial para que um juiz ou juíza permitam que gozem da sua identidade de gênero? As pessoas que passam por esta mudança são chamadas de *trans*, prefixo que significa “do outro lado” e que é antônimo de *cis*, que significa “deste lado”; um lado e outro, são a respeito da relação que une sexo/gênero, isto é, *cis* são aqueles que têm a identidade de gênero atribuída quando nascem. A hegemonia de gênero é das identidades *cis*. No “entre” que conecta as pessoas *trans* com as *cis* está implícita a necessidade de regular as identidades *trans* através de um procedimento judicial.

**Palabras clave:** transgênero, direitos humanos, etnografia, gênero, sexo

## ABSTRACT

This research preview analyzes the experiences around the right to gender identity in Uruguay. The right to gender identity is created with the law N° 18.620; it gives the possibility of change the name and the sex that are registered in the identity document. The process of drafting the law involves regular meetings of civil society with parliamentaries to create a Law project, that during the discussion in the Chamber of Diputies is modified. Why do some people have to go through a judicial procedure for a judge let live their gender identity? People who go through this change are called *trans*, prefix that means “on the other side” and is antonym of *cis*, which means “on this side”; either side, are about the relationship linking sex/gender. *Cis* are those with the same gender identity that they were assigned at birth. The hegemony of gender is in *cis* people hands. In the “between” that connects people *cis* with *trans* is implicit the need to regulate the *trans* identities through legal proceedings.

**Key words:** transgender, human rights, ethnography, gender, sex

## Introducción

Esta investigación surge a partir del trabajo de campo en el año 2014 con el objetivo de: entender las trayectorias al alero de la Ley N° 18.620 sobre el Derecho a la identidad de género. Este derecho es fundamental por ligarse a la personalidad humana. Promulgada en 2009, dicha ley establece en su primer artículo que las personas tienen el derecho al libre desarrollo de su personalidad conforme a su propia identidad de género, que incluye ser identificado/a de forma que se reconozca esa identidad en los documentos identificatorios. En el lenguaje “popular” las personas que recurren a estas solicitudes legales son llamadas *trans*, prefijo que significa en latín “del otro lado”. La norma responde a los Principios Yogyakarta que reafirman el goce de Derechos Humanos, y defiende la pluralidad de las identidades de género y las orientaciones sexuales (Díaz, 2010:118).

El trabajo de campo se ha orientado a conocer las experiencias de personas que están por realizar este trámite de cambio de sexo y nombre registral, o que ya lo hayan realizado.

En sus comienzos se orientaba a observar en la audiencia judicial en que se decide si la persona puede cambiar sus datos registrales, pero en los hechos tal procedimiento que debería ser corto, dura bastante más de un año; por ello las personas que aún no tienen el cambio antes de esta investigación, siguen esperando que tal audiencia suceda para finalizar el procedimiento. Los nombres de las personas fueron cambiados para respetar la confidencialidad, excepto los de las personas más públicas ya que sería imposible modificarlos, esto fue aclarado con cada una de ellas y dieron su consentimiento al respecto.

Existirían tres puntos de abordaje de la temática: uno corresponde a las personas que hacen el cambio y con quienes se mantuvo más de dos encuentros, (con una de ellas -aquí se llama Frau- se trabajó desde el inicio en adelante). Otro punto es de la Sociedad Civil integrada por personas *trans*, quienes hacen sus relatos en primera persona y quienes acuden al colectivo. Un tercer punto o vía de acceso está formado por las personas que se vinculan con la ley desde sus trabajos públicos vinculados a la aplicación de la norma. La articulación de estos puntos permite conocer el modo en que actúa el Derecho: como instrumento de dominación y como espacio de resistencia, ya que está imbuido de privilegios insertados en dinámicas históricas, en acuerdo con Sierra y Chenaut (2006).

En la necesidad de incluir el prefijo *trans* radica la urgencia, porque se les define como personas *trans* en oposición a otro tipo de personas, las personas *cis*, (prefijo cuyo uso no ha sido tan extendido -al menos dentro de la misma población *cis*, no así dentro de la población *trans* que es dónde surge)-. Parafraseando a Braidotti las personas *trans* al ser definidas por otras, por las personas *cis*, son definidas como lo otro, lo diferente, y esa diferencia es la que marca inferioridad. Para que no sólo se nombre lo “diferente” es necesario incluir estos términos que salen del campo, como también trasladar estas demandas que surgen a los textos que elaboramos para otros lectores y lectoras.

A nivel general se entiende que *trans* es un término paraguas que contiene a personas *transgénero*, *travestis* y *transexuales* en una misma categoría. De este trabajo de campo, surge la definición de *trans* como las personas que tienen una identidad de género diferente a la que les fue asignada al momento de nacer; pueden o no realizarse intervenciones médicas en su cuerpo -terapias hormonales, cirugías plásticas, etcétera-, pueden identificarse como *mujer* u *hombre trans*, o como *trans*<sup>1</sup>. En un sondeo realizado en 2012 (MYSU) entre quienes realizan los trámites, sólo el 5,7% se identificó como mujer, el 42,9% como *trans*, la sexta parte (14,3%) como travesti y otro 5,7% como transexual.

La investigación evita silenciar las voces de las personas *trans* y decide “representarlas” siguiendo las palabras de Said (1996). Intenta enfocarse como decía Segato (2006) en posibilitar que nos conozcamos en la mirada del “otro”, lo que implicaría volcar la reflexividad a escuchar a ese “otro” diciéndonos quienes somos para él y qué espera de nosotros, dejándonos interpelar.

## La ley para provocar un cambio

El género es entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo (Butler, 2004:22). Se pone atención específicamente en la morfología de los órganos sexuales externos para atribuirle un género a una persona al momento del nacimiento; pero el género puede ser atribuido antes incluso del nacimiento, sólo que en el momento cuando nace es cuando será registrado junto a los datos personales que hacen a la identidad. Se considera que esto es dado que “el género es para otro y proviene de otro antes de convertirse en el mío” (Butler, 2004:30), es decir, su alcance social sobrepasa a quien lo vive personalmente.

La identidad de género es un resultado performativo dado por la coerción de la sanción social, que sirve a una política de regulación lo que implica que su “verdad”

---

1. La norma permite decidir entre las dos categorías ya existentes: hombre o mujer. Quienes se identifican como “trans” deben escoger por una de estas opciones.

es socialmente forzada (Butler, 1990). Hernando (2012) afirma que cada sociedad produce y rige su verdad propia y tomando la idea foucaultiana del “régimen de verdad” destaca que el poder se sostiene porque la sociedad considera verdaderos los principios en que se fundamenta. La base de esta “verdad” de género es que el sexo<sup>2</sup> y el género se corresponden: un macho de la especie será un varón, y una hembra una mujer; los cuerpos de las personas intersexuales<sup>3</sup> son sometidos a distintas intervenciones médicas -quirúrgicas u hormonales- para que coincidan con los esperados para una mujer o un hombre. En otras palabras, la “verdad” es que las personas de la sociedad son *cisgénero*: poseen la misma identidad de género que les fue asignada al nacer según la morfología de sus órganos reproductivos externos. Las identidades *transgénero* son ejemplo de que esa “verdad” no es tan rígida, y las experiencias en el marco de la ley de la identidad de género muestran cómo para ejercer su derecho las identidades *trans* tienen que ser forzadas. Pues, “la identidad de género no es un rasgo descriptivo de la experiencia sino un ideal regulatorio, normativo; como tal, opera produciendo sujetos que se ajustan a sus requerimientos para armonizar sexo, género y sexualidad y excluyendo a aquellos para quienes esas categorías están desordenadas” (Fernández, 2003:148).

Para Sempol (2013) la población *transgénero* impugna el paradigma de género binario -hombre-macho y mujer-hembra- que une al sexo con el género: “la posibilidad de que existan mujeres con pene (anatomía socialmente asignada a un hombre) y hombres con vulva (anatomía socialmente asignada a una mujer) erosiona la supuesta coherencia de la heterosexualidad y el género biológico, e interpela las naturalizaciones más fuertes que existen a nivel social, revelando una vez más la dimensión política que encierra toda la identidad” (2013:308). La legislación es también un discurso social hegemónico, y la que precedía a la norma N° 18.620 no se distanciaba de este paradigma binario, vinculado estrechamente a una patologización de las identidades como también sucedía en otras partes del mundo. Ejemplo de esto son las primeras demandas de la campaña internacional por la despatologización de las identidades *trans*<sup>4</sup> que piden: retirar la transexualidad de los manuales sobre enfermedades mentales, y en el segundo lugar reivindican el derecho a cambiar el sexo y nombre registral sin pasar por evaluaciones médicas o psicológicas.

Antes de que existiera esta ley, quienes disponían de una importante suma económica para financiar un juicio largo que pasaba por la Suprema Corte de Justicia, podían obtener el “cambio de nombre estético” y una cédula con ese nombre. Esto se daría siempre y cuando tuvieran realizada una cirugía de reasignación sexual (CRS). Aclaro, esto permitía el cambio de nombre pero no de sexo en la partida de nacimiento. Este reconocimiento judicial que se realizaba en el caso de que la Suprema Corte de Justicia diera un fallo positivo para que la persona llevara el nombre que deseaba, promovía concordando con Sempol (2013) una “ciudadanía quirúrgica” dado que el acceso a todos los derechos se daba de forma posterior a una obligatoria operación de reasignación

2. El “sexo” según Money (1965) es el resultado de cinco componentes biológicos: genético, hormonal, gonadal, morfología de los órganos reproductivos internos y la morfología de los órganos reproductivos externos (Hernando, 2012). En la cotidianidad el sexo es definido sólo en base a la morfología de los órganos reproductivos externos.

3. Las personas intersexuales son del 1 al 4% de la población mundial, no encajan dentro de las dos características sexuales establecidas (macho y hembra) dado que tienen características morfológicas o cromosómicas de ambas. Antes se usaba el término hermafroditas.

4. Estas identidades continúan siendo consideradas trastornos de la identidad sexual como patologías mentales. Ver: <http://www.stp2012.info/old/es/manifiesto> (Visitado el 14/03/16)

sexual. La ley actual, según el autor, reconoce las identidades *trans* creando un nuevo derecho, es el primer paso para la inclusión ciudadana de estas personas. Percovich decía que “lo más importante de esta ley es el artículo dónde se reconoce un derecho, se garantiza un derecho a la identidad, porque todo lo otro en realidad son las acciones para eliminar algunos de los obstáculos que genera el tener una identidad que no es la hegemónica” (Entrevista 23/03/15).

Para lograr esta ley existe una presencia muy fuerte del activismo político. Un grupo de representantes de organizaciones de la sociedad civil, militantes por los derechos de la “diversidad sexual”, se aproximó a Margarita Percovich, en tanto Senadora por el partido Frente Amplio, para ponerla al tanto de la situación que estaban viviendo; comienzan a reunirse desde 2007 para pensar el proyecto de Ley. M. Percovich decía: “qué injusta que era una definición BINARIA SEXUAL del Derecho, que tengan derechos los hombres, que tengan derechos las mujeres, NADA MÁS. Y el error de esa concepción que, responde a una forma hegemónica de construcción política, ¡toda esta discusión atrás de la práctica de lo político por encima de lo jurídico, hay siempre una ideología!” (Entrevista 23/03/15). La Senadora empieza a trabajar en conjunto con el grupo de activistas e invita a Diana González, abogada que había trabajado antes con ella y se enfocan en diseñar una norma. Se reúnen semanalmente mientras van tomando decisiones para elaborar la ley, buscando evitar trabas políticas, según Lukomnik, quien destaca el involucramiento real del grupo en la redacción del proyecto (MIDES, 2013:20). González contaba que Percovich le pidió que estudiara la demanda de los colectivos:

“una de las cosas que dijo Margarita fue: bueno en este proyecto se trabaja con la gente *trans*, y ahí después mencionó a Daniel Campero<sup>5</sup>, y a Ovejas Negras<sup>6</sup> que eran como sus dos grandes contactos, capaz que me estoy olvidando de alguien. Lo que hizo fue organizar reuniones [...]. Entonces no sólo el hecho de que una vez por semana, o cada quince días, el parlamento preparara una sala para recibir a las personas *trans* y pensar en esta ley, sólo eso era un cambio impresionante, para ellas y muchísimo más para la institución que ese palacio rígido y formal, serviera café a personas que habitualmente están siendo despreciadas, ¿no? eso para mí fue interesantísimo, cómo la gente empieza a relacionarse y pasamos a ser todos humanos”. (Entrevista, 15/07/15).

El cambio más polémico fue el de pasar de ser un procedimiento administrativo a uno judicial. Durante sus entrevistas Percovich y González cuentan que eso había sido buscado sin éxito; Percovich dice que al mismo tiempo se discutía un proyecto similar en Argentina, que lograron que fuera administrativo. En medio de la discusión parlamentaria cambia el Director del Registro Civil, quien era una persona “de cabeza muy abierta” según González, y “viene otra persona que no tenía nada que ver [...] no entendía por qué había que evitar el tema del pasaje por los médicos, porque es esa presunción de que una persona *trans* tiene un trauma psicológico”:

“nosotros teníamos mucho miedo de que si iba solo por vía judicial, cada juez, de cada ciudad, de cada departamento iba a tener un criterio diferente en cómo acreditar si una persona es *trans* o no cuando en realidad no debería acreditarse, debería ALCANZAR con lo que la persona dice. Pero en realidad, lo que hubiera pasado eso es absolutamente seguro era que iban a empezar a exigir pruebas. Iban a empezar los peritajes, que era lo

5. Él es psicólogo, sexólogo y psicoterapeuta, que se ha especializado en género.

6. Es un colectivo que trabaja para proteger los derechos de personas LGBT.

que no queríamos. Entonces se creó esa Comisión con la idea de personas que supieran del tema.” (Entrevista, 15/06/15).

La Comisión mencionada es el Equipo Multidisciplinario y Especializado en Identidad de Género y Diversidad Sexual creado por el Decreto 196/010 de junio de 2010, según prevee el artículo 4 de la ley N° 18.620. La persona que quiere hacer su cambio registral tiene que dirigirse a este Equipo como primer paso<sup>7</sup>. En la web no existen datos sobre la comisión, a veces se menciona en noticias como Equipo, otras como Comisión; las búsquedas que aparecen dan noticias sobre la aprobación de la norma. Tampoco aparecían enlaces directos para contactar con la comisión. Al depender del Ministerio de Educación y Cultura (MEC), por estar en la órbita del Registro Civil, debería aparecer allí pero en la lista de trámites que se realizan en éste, no aparece el de cambio de sexo o nombre registral<sup>8</sup> como uno de ellos, o se menciona la comisión en alguna otra parte. El edificio del Registro puede ser recorrido sin toparse con ningún cartel que anuncie la Comisión, aunque sí aparecen diversos carteles comunicando otros trámites.

¿Qué pasa si quiero hacer el cambio y no sé dónde queda la Comisión? Dos funcionarias que trabajan allí decían en sus entrevistas que la gente que llega es la mayor de las veces a través de organizaciones de la sociedad civil de personas *trans* o LGTB que ya están vinculadas, a través de alguna abogada, o bien a través del Ministerio de Desarrollo Social -MIDES-. Otra vez es la sociedad civil que hace de nexo para que se garanticen los derechos de las personas, ahora también el Estado a través de alguna política social. Una de las funcionarias decía que había “un tema de falta de voluntad política muy importante, ¿no? o sea la ley se aprobó, pero después... llevar adelante esto y hacerlo posible, nadie tenía ninguna clase de interés” (entrevista, 6/10/2015).

78

En la respuesta a una solicitud de acceso a la información pública dirigida al MIDES, Federico Graña, Director Nacional de Promoción Sociocultural del Ministerio, menciona que el Programa Identidad es el que se encarga de facilitar al inicio del proceso del cambio de nombre y sexo registral, entendiéndolo como el momento más difícil para hacer uso del derecho otorgado por la mencionada ley: conseguir un abogado o abogada, solicitar la copia de la partida de nacimiento, coordinar la entrevista con la Comisión, y conseguir los testigos requeridos para que acrediten que la persona solicitante vive esa identidad desde hace más de dos años (Resolución N° 1396/015).

Cuando se crea la norma N° 18.620 en 2009, está unos meses a la espera del decreto para conformar esta Comisión; así es que el Decreto 196/010 del año 2010 establece que la misma debía estar integrada por una Asistente Social, una Psicóloga, y una Psiquiatra. Las primeras integrantes son la Asistente Social y luego la Psicóloga, quienes luego se oponen a que hubiera un psiquiatra “porque nos parecía que el único caso en el cual nosotros íbamos a obstaculizar un pedido de cambio de identidad sería en el caso que identificáramos que la persona está padeciendo algún trastorno psiquiátrico que le nublara su toma de decisión y en ese caso la psicóloga perfectamente lo detecta y podemos derivar.” (entrevista, integrante de la Comisión, 6/10/2015).

---

7. Sin pasar por alto la idea que está detrás de que es el primer, de varios “pasos”, como si culturalmente ya nos hubiéramos habituado a que para cualquier trámite incluido para ser llamada como quiero, tengo que pasar por más de un paso, como si fuera subiendo escalones de una escalera hasta lograr llegar al piso que quiero.

8. Ver: <http://www.mec.gub.uy/innovaportal/v/301/9/mecweb/registro-civil?leftmenuid=301> (Visitado 09/02/16)

La Comisión jamás llega a trabajar con un médico psiquiatra como fue dispuesto, sino que la integra una inspectora del Registro Civil. En la misma entrevista, ella cuenta que un fiscal de Montevideo se negó a aceptar el cambio de nombre a varias personas que solicitaron porque el informe no tenía los argumentos de un Psiquiatra. Luego, las integrantes pidieron formalizar la integración de la comisión y así se aprueba el Decreto 220/013 aclarando que no es necesario un médico.

La tarea fundamental de la Comisión es hacer un informe de especialistas de distintas disciplinas para acompañar la documentación que se presentará ante el juez. El objetivo de este informe es “hacer un racconto desde los primeros recuerdos que tiene la persona y de cuál ha sido todo su proceso [...] para poder demostrar al juez que eso realmente viene de un proceso y no de algo que se me ocurrió ahora” (Integrante de la Comisión Multidisciplinaria Especializada en Género, 6/10/15):

“... ¿Qué es lo que espera el juez y el Fiscal de esta Comisión? porque de hecho ya nos han pedido informes porque no había psiquiatra [...] lo que tratamos de responder es que se queden tranquilos que no vamos a mandar una persona que esté delirando y que hoy diga que es mujer y mañana diga que es superman [...] Lo que decimos es, la persona podrá ser esquizofrénica, PERO ésto que ella siente no responde a una psicopatología” (Entrevista, 6/10/15).

En cierta forma esta comisión parecería ser una especie de traductora de lo que dice la persona que cambiará su documento para el juez, que va a decidir si va a cambiarlo o no. Pues la comisión conoce las identidades *trans* mejor que el juez y conoce mejor que las personas *trans* el lente con el que va a mirar las identidades este juez. También intenta minimizar las barreras que podrían surgir, en sus palabras tratan de “minimizar al máximo, que no aparezcan más esas cuestiones de prejuicios”. El lente con que mira el juez, jueza, o fiscales, es un lente de estereotipos de género binario, el mismo que comparte la sociedad por el cual parecería que las mujeres somos todas femeninas:

“Por ejemplo en el caso de una mujer trans femenina, si había una cierta tendencia cuando era pequeña, de actitudes consideradas tradicionalmente femeninas, porque aparte en todo esto, viene también toda la cuestión de la dicotomía, ¿no? Qué es lo femenino, qué es lo masculino, el estereotipo, pero bueno, también para plasmar en un informe es importante para un juez que tiene como una mirada más binaria, y una mirada más del estereotipo clásico, es importante reafirmar eso. Entonces nosotras ponemos que cuando era pequeña recuerda que jugaba a juegos tradicionalmente femeninos o que utilizaba ropas femeninas, si bien es una categoría que nos APRIETA pero bueno es importante a los efectos de este objetivo, ¿no?” (Integrante de la Comisión Multidisciplinaria Especializada en Género, entrevista 6/10/15).

Este relato es bien interesante, ya que en cierta forma abarca el hecho de que para ser parte de la ciudadanía, para gozar de los derechos humanos más elementales es necesario insertarse en una dinámica con estereotipos a los cuales no se adhiere pero se finge, sólo para tener el nombre propio. Así también, sucedió con varias de las personas que aunque eran bisexuales, u homosexuales, decían que eran heterosexuales. Tanto Frau, como Bruno por ejemplo, son bisexuales. Ni ella, ni él, dijeron algo de esto durante la entrevista con la comisión o en la audiencia judicial, porque decían no querer arriesgarse. Las expectativas que hay sobre la orientación sexual son heteronormativas también.

Al mismo tiempo, ponen atención en la vestimenta que usarán. Cuando visité la Comisión me crucé con algunas jóvenes que iban a hacer el cambio e iban usando



tacos, pollera, blazer, maquillaje. Otra joven que conocí, Alondra, me decía que le decían que no usara ropa de “puta” ese día. La creación de la ley en sí misma, propuso un desafío en traducir categorías no binarias, en un Derecho que es binario y que antes de la ley reconocía mujeres y hombres *cis*, o *transsexuales* luego del extenso juicio que mencionamos. Estas identidades *trans*, si bien escogen ser mujer u hombre, no poseen el cuerpo que se espera en cuánto tales pero pueden ejercer su derecho:

“...Y cuando alguien plantea que la identidad es tu autopercepción, y que no tiene que ver si te realizaste una reasignación de sexo, que si te hormonizaste, que si te hiciste implantes, que si tenés carga morfológica, eso realmente es un avance, por primera vez esto SÍ es una deconstrucción legal de mecanismos discriminatorios.” (Michelle Suárez, entrevista 26/09/2014)

Suárez es conocida por ser la única abogada *trans* del país, participó de la redacción del proyecto del Matrimonio Igualitario como integrante del Colectivo Ovejas Negras. Esto que destaca ella sobre el modo en cómo está definido el derecho a la identidad de género es bien interesante, ya que permite que existan diversos cuerpos: “Artículo 1: Toda persona tiene derecho al libre desarrollo de su personalidad conforme a su propia identidad de género, con independencia de cuál sea su sexo biológico, genético, anatómico, morfológico, hormonal, de asignación u otro. [...]” (Ley N° 18.620, 2009). Uno de los objetivos fundamentales de la norma era el de hacer una definición como ésta, para evitar también la operación de reasignación sexual como requisito:

“Que las personas no tuvieran que hacerse la operación era justamente uno de los objetivos, ¿por qué? Porque en el Uruguay, le aceptaban el cambio de nombre a las personas que se habían hecho la operación. [...] [era] un trámite que como habían cambiado el cuerpo, pero no sólo hormonalmente [...] Le llaman sólo al tema vagina-pene, lo demás parece que no fuera sexual ¿viste? [...] Y entonces a esas personas, luego de muchas pericias, imagínate... [...] Fueron pocos casos, muy largos, MUY VICTIMIZANTES entonces la idea era que la persona que se hiciera una operación era porque ella quería pero no para el derecho al nombre que era inherente a la persona más allá de su cuerpo. Ese era como el principio de base, ¿no? Ahora está el otro tema. Está el tema del derecho a la operación, una cosa es que te lo exijan como condición, y otra cosa es que no tengas el derecho a hacértelo.”

Este aspecto de la ley es visto como muy positivo, permitiendo que la identidad del género se distancie del sexo y dando el lugar a que haya personas que modifiquen sus cuerpos mediante cirugías como Alondra, mediante terapias hormonales como Nadia y Alejandra, que usen las dos tecnologías como Brenda, Ernesto, Michele, Bruno, Felipe, o también que haya quienes no quieran intervenirlos como Frau:

“lo veo como una cirugía estética (...) YO NO NACÍ EN EL CUERPO EQUIVOCADO, las personas tienen una concepción equivocada. Es decir, son las personas las que están teniendo una percepción equivocada en base a mi cuerpo, de quién soy.... Yo no soy quien se equivoca, es la gente que se equivoca porque, ¿simplemente porque tenés un cuerpo tenés que estar de un lado o de otro?” (Frau, entrevista 21/09/2015).

La ley también expone ciertos requisitos que hay que tener para poder hacer el cambio, que son explicitados en su tercer artículo y que buscan comprobar *estabilidad* y *persistencia*: 1) acompañar la propuesta con el informe del equipo técnico multidisciplinario, especializado en género y diversidad -el de la comisión-; lo que no será necesario en el caso de tener CRS. Ernesto que empezó a hormonizarse y a realizar el

trámite hace muy poco, me contaba que cuando en la entrevista le consultan si tiene esa identidad desde hace más de dos años él dijo que sí, pero era mentira. Una de las integrantes de la Comisión decía que hay personas que por su contexto familiar muy conservador, con límites muy apretados, no exteriorizan su identidad por miedo; pero sí la han vivido a un nivel más privado y emocional. En esos casos ellas ponen que muestra una identidad persistente desde hace más de dos años, pero que la han exteriorizado hace menos. Cabe aclarar, las integrantes de la Comisión no pueden enterarse cómo esto es tomado por los jueces y juezas, dado que desconocen cuántas personas han podido finalizar el proceso del cambio. Por citar un ejemplo, según los datos otorgados personalmente por ellas para el año 2015 hubo un total de 63 solicitudes de entrevistas; el 87% de ellas fueron “cambio a femenino” y el 13% fueron “cambio a masculino”. El año en que más solicitudes se recibieron fue en 2011, realizándose las entrevistas de un 28,5% del total; ellas atribuyen este hecho a que ese año el MIDES tuvo políticas de traslados al interior. Desde el año 2011 han recibido un total de 475 solicitudes: el 93% han sido “a femenino” y el 7% “a masculino”; de ese total el 83% asistió a la entrevista y tiene su informe terminado para ser llevado a la audiencia judicial, pero que no se sabe si fueron o no culminados -ellas piden en cada caso que les avisen, pero no hay un procedimiento formal-. 2) La segunda cuestión importante es el testimonio de al menos dos personas, amigos, familiares, vecinos, que identifiquen a la persona por su nombre (Suárez, 2012:36). La importancia dada a los testigos no es menor, dado que de una forma marca el carácter social del género.

El proceso que va dándole lugar a la ley que existe hoy, es un claro ejemplo del modo en que un colectivo subalterno, reclama un derecho humano fundamental que no puede ejercer, y de cómo la hegemonía lo va limitando, haciéndole llegar hasta dónde ella le permite. Varios aspectos en el procedimiento dan cuenta de este hecho, que puede ser también observado a través de las palabras de Collette: “el Estado TIENE que controlar, tiene que controlar si alguien interrumpe su embarazo o no, tiene que controlar si alguien planta marihuana o no, TIENE que controlar si alguien se quiere cambiar el nombre y el sexo registral o no. Es como una cosa que... a mí, las leyes últimas las siento como un peso de control, ¿no?” (Entrevista, 17/09/14).

Las personas destacan como positiva la efectivización de un derecho que se da; más allá de las críticas Frau respondía a la pregunta de cómo el cambio influyó en su vida:

“Sentís tremenda libertad. Sentís libertad y extrañamente no tenés más miedo o vergüenza, de ir a un lugar y presentar un documento, o que te llamen. [...] aparte yo ni siquiera, el nombre que me pusieron mis padres yo ni siquiera lo identifico como... No era algo, no es ni siquiera un rechazo a mis padres o rechazo, pero no lo asociaba conmigo. Y el cambio ese lo que te da es libertad, te da tu identidad, te da muchas cosas. Yo no sé si en realidad se puede decir con palabras lo que te da. Creo que sólo las personas que lo han pasado lo entienden, y no creo que todas lo puedan expresar. Es algo que una persona cissexual nunca en su vida lo va a pasar, el que le reconozcan su identidad, el hecho de que te la reconozcan es bastante importante. [...] [La cédula] es un papel que no vale nada, no sé cuántos centésimos debe valer eso, pero lo simbólico que tiene es muchísimo [...] finalmente vos vas a ser vos, es decir, te van a reconocer y al que no le guste, se la va a tener que aguantar. Porque antes podían aprovecharse de eso... pero ahora no pueden por más que tengan la gana, no tienen forma de hacerlo. Entonces es bastante importante.” (Entrevista, 21/09/15)

## Un Estado permanentemente colonizador

*“La paradoja de un ser a la vez cautivo y ausente del discurso, del que constantemente se habla pero que permanece inaudible o inexpresable, exhibido espectacularmente y aún no representado o irrepresentable [...]; un ser cuya existencia y especificidad simultáneamente se afirman y niegan, se ponen en duda y se controlan”* (De Lauretis, 1990:115)

El Estado-nación de hoy fue establecido por los herederos del poder colonial (Quijano, 2014) y la forma en cómo el Estado opera continúa las relaciones de poder que fueron establecidas durante la colonia. En otras palabras, esto significa que el Estado es permanentemente colonizador como afirmara Segato (2011). M. Percovich dice al respecto de las palabras de R. Segato,

“comparto eso que dice Rita directamente, porque sabés qué pasa que en primer lugar que es muy difícil cambiar las lógicas del Estado porque los Estados, bueno, más allá de que fueron pensados por los vencedores en cada uno de los procesos civilizatorios que vinieron, por los hombres que fueron los que quedaron en los Estados y sus instituciones, fueron generalmente digamos en procesos en que fueron teniendo preeminencia con relación a otras formas de cultura, y las modificaciones para ir abriendo cabezas, es decir, para ir entendiendo las complejidades de una humanidad son como procesos lentos, porque son culturales... Ahora de aceptar en una conferencia un pacto de derechos ya sean las convenciones, los tratados, etcéteras, las declaraciones de los presidentes... a cambiar las instituciones en sí, a cambiar lo que se comprometieron para garantizar modificaciones legales... Eso lleva mucho tiempo, mucho tiempo. Porque las instituciones se resisten a cambiar las rutinas, crean sus propias rutinas, sus propias lógicas” (Entrevista, 23/03/2015).

82

La noción de colonizado se volvió un destino duradero: siguieron siendo víctimas de su pasado. Los colonizados de hoy son quienes habitan zonas de dependencia y periferia (Said, 1996).

¿Podemos pensar la identidad de género en términos de colonización? En esa “verdad” de género que considera hombres y mujeres, los cuerpos de personas *transgénero* no respetan estrictamente esa clasificación<sup>9</sup> y eso los excluye de la ciudadanía. En reiteradas entrevistas las personas hacen alusión a que no son consideradas personas por la sociedad, son relegadas a los márgenes más distantes, las mujeres *trans* son confinadas como si fuera un callejón sin salida a la prostitución, los hombres *trans* son tan invisibilizados que muchas personas creen que no existen, y quienes no se identifican como hombres o mujeres deben optar por una de las opciones para luego escuchar la pregunta cotidiana de quien les mira: “¿pero qué sos? ¿un hombre o una mujer?”. Parfraseando a Loana Berkins, la *transgeneridad* irrumpe en la lógica binaria hegemónica en las sociedades occidentales que oprime a quienes se resisten a ser subsumidas/os en las categorías “varón” y “mujer” (2006).

Lo controversial es que los cuerpos sólo viven dentro de las limitaciones de esquemas reguladores generizados, al tiempo que se genera un discurso existen seres ausentes como menciona la cita con que empiezo este apartado. De este modo, a aquellos seres que no parecen apropiadamente generizados se les cuestiona su humanidad misma (Butler, 2015). El informe de la Comisión elaborado para “minimizar las barreras” es también para que estas personas puedan insertarse en el sistema generizado. Así, los

---

9. Podría discutirse esta afirmación si consideramos a las personas transexuales que se someten a operaciones quirúrgicas para adecuar sus órganos genitales internos y externos a los esperados según su identidad de género.

cuerpos *trans* escogen en estas categorías de hombre y mujer para tener su identidad; esta elección es necesaria para estar presente en el “discurso”, para ser parte de la ciudadanía, para tener derechos y obligaciones.

Luego será el juez, una persona con cierta formación y sobre todo, con legitimidad social que según lo que otras le han dicho sobre alguien, quien será el responsable en decidir si este alguien puede tener su nombre propio en sus documentos identificatorios o no. Las palabras de Collette y Frau sirven para ilustrar algunas de las posturas más sostenidas respecto de esta judicialización del derecho. Frau comentaba: “Estoy en un juzgado diciendo que yo soy yo, y trayendo gente a decir que yo soy yo, era muy... muy raro” (Entrevista, 21/09/14). Esto se vincula con lo que en los comienzos plasmábamos sobre el hecho de que el género es anterior a uno. Collette en otras palabras decía: “el grave problema de esta ley es la judicialización. Tengo que pasar por un juez, llevarle testigos, llevarle pruebas para que ese juez me diga si yo puedo ser Collette o no. Entonces esa cosa que últimamente tiene el Uruguay, y las leyes en Uruguay, del Estado controlador, ¿no? el estado que TIENE que controlar, tiene que controlar si alguien interrumpe su embarazo o no, tiene que controlar si alguien planta marihuana o no, tiene que controlar si alguien se quiere cambiar el nombre y el sexo registral o no. Es como una cosa que... a mí, las leyes últimas las siento como un peso de control, ¿no? Entonces claro, ¿por qué un juez me tiene que decir?” (Entrevista, 17/09/14).

*Del dicho al hecho* hay un camino aún para recorrer para que los derechos sean garantizados, para que sean traducidos en política pública para atender a problemáticas concretas de la vida corriente de estas personas *trans*: “este país es raro... porque por un lado te dicen sí, hay que dignificar la vida de las personas *trans* y hay que apoyarlas y todo lo demás, y a nivel estatal no hay una apertura, ni a nivel de empresas estatales ni de empresas privadas, no hay una apertura universal a que si va una persona *trans* y lleva su currículum vitae si, si está capacitada para el cargo está capacitada, no importa si es *trans* o no” (Collette, entrevista 17/09/14).

En la significación misma de los prefijos “*trans*” y “*cis*” radica implícitamente la idea de que hay un lado y otro lado, pues es eso lo que significan respectivamente. Incluso en muchos estudios académicos sobre población *trans* se alude a “*HaM*” o “*MaH*” como si existiera un lado del que se parte, y otro al que se llega -hombre a mujer, mujer a hombre respectivamente-; y como si además hubiera un momento intermedio en el que se pasa de uno a otro. La idea de un proceso lineal del tiempo y de la identidad también está implícita en el procedimiento de la normativa: soy hombre-transito-soy mujer. La transición tiene que ver con ser honestas hacia ellas mismas, vestir, hacer lo que quieran, sin fingir ser otra persona para ser más aceptadas. Así es que por un lado son la misma persona, pero la sociedad les va haciendo saber que no lo son: “[antes] si había que mover algo pesado te llamaban, pero ahora no, ¡vos te quedás ahí, eso no lo levantás, eso no lo movés, te quedás acá! Te dejan pasar, te gritan cosas en la calle, es como ¿qué carajo? En algunos sentidos sos la misma persona, pero en otros no” (Frau, 21/09/2014).

Esta linealidad presente en los estudios sobre el tema, acompañó inevitablemente las primeras salidas al campo; eran todo lo que formaba parte del bagaje de conocimientos. Hay una pregunta muy ilustrativa que hizo uno de los conductores de una radio gay<sup>10</sup> a Felipe cuando nos entrevistaron semanas antes del 23 de octubre de 2015, día para la despatologización de las identidades: “¿desde cuándo te sentiste hombre?”. Como

10. Se decidió no dar el nombre para respetar la confidencialidad de las personas implicadas.

si antes un hombre *trans* se hubiera sentido mujer y en un momento se dio cuenta de que ya no. Tampoco quiero decir que esto no suceda, hay distintas trayectorias como la de Ernesto quien después de tener 30 años empezó a vivir como un hombre, que antes estuvo casada con otro, intentó embarazarse, luego salió con mujeres y después intervino su cuerpo mediante tecnologías y cambió su cédula de identidad.

Frau en la primera entrevista, me dejó en claro que siempre sabés quien sos, no pensás que sos otra persona, con esto quiero decir, somos nosotras las personas *cis* que desde esa “lejanía” pensamos que debe haber un momento en el que sientan que no son una mujer, o que no son un hombre, pero porque no entendemos que alguien pueda sentirse cómo es sin necesidad de identificarse con esos estereotipos de género:

“la guardería fue la que hizo saltar los chips o los interruptores porque en ese momento yo me identificaba con todo lo que fuera femenino, yo era una nena más. [...] veía a las nenas como pares. Eran iguales. Los varones eran los otros... incluso yo no me quería cortar el pelo [...] Y bueno ta y en uno de esos, viste los juegos de, a veces que se muestran viste tipo el doctor yo te muestro, me acuerdo de que una nena me mostró así, y yo vi que tenía vulva y quedé como no es lo mismo que tengo yo, y fue como un chan! [sonríe] pará porque como que somos iguales, pero no somos iguales, entonces yo soy igual a aquellos pero tampoco soy igual a aquellos [...] me seguía viendo como nena, no me sentí diferente. Pero vi que no era igual. No era igual a las otras nenas, pero sí era igual era a los varones, pero no era igual a su vez... entonces eso pasó un poco raro, y ahí después eso siguió todo medio normal hasta que entré a lo que sería jardinería que a mí me re molestó porque ahí empezó toda la separación nenas para un lado, varones para el otro, las nenas haciendo una cosa, los varones haciendo otra.” (Frau, entrevista 07/09/14).

84

Felipe de otro modo dijo algo que da cuenta del mismo sentido de la autoidentificación como respuesta a la pregunta: “¿A qué edad Felipe, vos te diste cuenta de que eras varón?”, y Felipe responde: “y en realidad vos lo sabés desde chico [...] en realidad yo siempre hacía problema para ponerme un vestido, la primera y única vez que lo usé tenía tres años, y después de ahí nunca más. [...] yo vivía con mi madre, mi abuela y mi abuelo, y mi abuelo se afeitaba y [se ríe] y yo iba casi afeitándome pero me rezongaron, no, las nenas no hacen esto” (Entrevista en una radio gay, 15/10/15).

La perspectiva de género ve hombres y mujeres, leyéndonos a través de lo que se considere nuestro sexo original, según Cabral (s/f), dicho cierre ontológico en torno al binarismo sexual incapacita el potencial crítico frente a la vulnerabilidad *trans*, según el autor, para quien parece como si esta perspectiva mantuviera una relación de colonialismo con la transgeneridad. Una breve referencia al surgimiento de la categoría de género como tal podría dejarlo más claro. La primera persona en hablar de “identidad genérica” fue el psicopatólogo Stoller (1964) que durante el Congreso Psicoanalítico de Estocolmo cuenta los hallazgos del proyecto en que había trabajado llamado “Gender Identity Research Project” que estudiaba intersexuales y transexuales; en los años ‘50 el endocrinólogo Money había propuesto programas terapéuticos sobre las diferencias sexo/género (Haraway, 1991). Esta vinculación del género con lo patológico, fue abriendo el campo para encontrar las curas a las “inversiones sexuales” del siglo XIX, y cuando las feministas se apropian de la categoría para resignificarlas toman la categoría “sexo”, ligada a la naturaleza, como pasiva lo que deja un espacio en blanco para la crítica teórica y empírica.

Cuando Frau comienza a contar cómo fue viviendo los primeros años de su vida, relata el momento en que jugando con otra niña se da cuenta que ella era distinta pero hasta ese momento ella sabía que los diferentes eran los niños.

“... el primer día de la escuela la directora dio un discurso que nunca me lo voy a olvidar porque creo que mi padre nunca escuchó tanta puteada de un niño chico porque la directora dijo ‘ustedes que son niños y niñas y van a ser hombres y mujeres’, y nos dio toda una serie de pautas, de roles, de conductas, de estereotipos, trabajos, todo, todo.” (Entrevista, 11/09/14).

## Reflexiones sobre identidades no binarias sumergiéndose en un sistema binario

*“Una de las cosas que tendríamos que entender es que tal vez trans no es el ‘otro’, sino que tal vez trans somos ‘nosotros’”.* Judith Butler, Entrevista pública 18/09/15.

Si el género se establece a modo de discurso ¿puede existir un momento antes del discurso en que el género sea vivido personalmente sin aludir a este aparentemente irrefutable destino que parte del sexo? ¿Podemos pensar fuera de ese discurso? ¿Y si pensáramos fuera del discurso, podríamos aceptar que la idea que cada cual tiene de su propia identidad de género, no se vincula con las características de nuestro sexo? Considero en acuerdo con Derrida (1968) que los sujetos no se hacen significantes si no se inscriben en el sistema de diferencias, pero “¿no se puede concebir una presencia y una presencia para sí antes de su habla o su signo, una presencia para sí del sujeto en una conciencia silenciosa e intuitiva?” (Derrida, 1968:14). El autor plantea que una pregunta así supone que antes del signo y fuera de éste existiría algo semejante a la conciencia, la que puede concentrarse en ella misma. Podríamos tomar estas palabras para volver a pensar en la experiencia de Frau cuando nota que es distinta a las demás niñas, y a los demás niños; cabría tomar estas experiencias para dejar interpelar la noción de género que tenemos y así también, interpelarnos a nosotras mismas como personas *cis*.

Lo interesante de la ley es que permita que las personas decidan sobre sus cuerpos. Esto muestra una ruptura de estereotipos hegemónicos que vinculan las características del cuerpo con la identidad de género, y habilitaría a que cada persona pueda modificar su cuerpo o vivir su vida de la forma que quiera.

En el “entre”, en su sentido deleuziano, que conecta a las personas *trans* con las *cis* está implícita la necesidad de regular a las identidades *trans* a través de un procedimiento judicial para otorgarles el derecho a la identidad de género. Si las personas *trans* fueran las encargadas del espacio político, no tendrían que pasar por un procedimiento judicial para que sus identidades fueran reconocidas, sería demasiado engorroso y costoso.

Gutiérrez (s/f) sugiere algunas pautas para renovar la lectura de las luchas de las que somos herederos y herederas, le agrego *cis* y *trans*, como dijera ella, “es una tarea de mujeres y varones” (s/f:84), parafraseándola digo también, de personas *cis* y *trans*, de aquellas que no se identifican como mujeres y hombres, como heterosexuales u homosexuales, de todas las personas en tanto tales; es hora de que pensemos que *trans* tal vez somos también nosotros y nosotras como decía la cita en el comienzo, somos parte de la sociedad y por eso deberíamos respetar la identidad del “otro”, porque eso es respetar la propia de otro modo.



## Bibliografía

- Berkins, Loana, 2006. “Travestis: una identidad política”. Disponible en: [http://hemispheric-institute.org/journal/4.2/esp/es42\\_pf\\_berkins.html](http://hemispheric-institute.org/journal/4.2/esp/es42_pf_berkins.html) (visitado el 29/10/15)
- Braidoti, Rosi, 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Butler, Judith, 1990. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en S. Case (ed.) *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns University Press, pp. 270-282.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Deshacer el género*. Una pluma ediciones. México.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós. Buenos Aires.
- Cabral, Mauro, s/f. “La paradoja transgénero”, en: *Proyecto sexualidades salud y derechos humanos en América Latina*. [http://ciudadaniasexual.org/boletin/b18/ART\\_Mauro.pdf](http://ciudadaniasexual.org/boletin/b18/ART_Mauro.pdf) (visitado 10/3/2013)
- Díaz, María del Carmen, 2010. “Cambio de sexo en la nueva normativa: Ley 18.620”, En: *Revista de la Facultad de Derecho*, núm 29, pp. 115-128.
- Gutiérrez, Raquel, s/f. “Las luchas de las mujeres: un torrente específico y autónomo con horizontes subversivos propios”. En: *Revista Contrapunto*. Feminismos. La lucha dentro de la lucha. Montevideo, Uruguay.
- Fernández, Josefina, 2003. “Los cuerpos del feminismo” en D. Maffia (comp.) *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero*. Feminaria Editora: Buenos Aires.
- Haraway, Donna, 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Valencia.
- 86 Hernando, Almudena, 2012. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz Editores. Buenos Aires.
- Ministerio de Desarrollo Social (MIDES), 2013, *La identidad de género en las políticas sociales. Informe de monitoreo de las políticas de inclusión para población trans. Informe final*, por J. Lukomnik, Dirección Nacional de Políticas Sociales, División de Perspectivas Transversales, Ministerio de Desarrollo Social. Montevideo.
- MYSU, 2012. *Relevamiento de necesidades de salud en personas Trans*. Informe de estudio de J. Lukomnik y M. Ramos, L. Abracinskas (coord.) entre julio-octubre 2012.
- Quijano, Aníbal, 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina. p. 246.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.
- Said, Edward, 1996. “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”. En: González Stephan, Beatriz (ed.) *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Tomo I, Caracas, Nueva Sociedad.
- Segato, Rita. (2006) “Antropología e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”, *Mana*, 12 (1), pp. 207-236.
- \_\_\_\_\_. (2011) “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura de un vocabulario estratégico descolonial”, en K. Bidaseca, V. Vazquez (comps) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot: Buenos Aires.
- Sempol, Diego, 2013. *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Editorial Sudamericana Uruguay S.A. Montevideo.

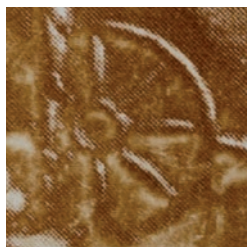
Sierra, María Teresa y Chenaut, Victoria, 2006. “Los debates recientes y actuales en Antropología Jurídica: las corrientes anglosajonas”, en *Antología. Grandes temas de la Antropología Jurídica. V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica en honor a Jane Collier*. Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. México.

Suárez, Michelle, 2012. *Hacia una igualdad sustantiva. Realidades y perspectivas de la normativa vigente para la inclusión social de la diversidad sexual*. MYSU. Montevideo

Williams, Raymond, 1977. *Marxismo y literatura*. Ediciones Península: Barcelona.

- Ley Nº 18.620. 2009. Derecho a la Identidad de Género y al Cambio de Nombre y Sexo en Documentos Identificatorios
- Decreto 196/010. 2010. Conformación y actuación de Equipo Multidisciplinario y Especializado en Identidad de Género y Diversidad Sexual.
- Decreto 220/013. 2013. Modificación del Decreto 196/010, forma de integración de la Comisión.





# Tecnologías interactivas y procesos de re-territorialización en el contexto global

TECNOLOGIAS INTERATIVAS E PROCESSOS DE RE-TERRITORIALIZAÇÃO NO CONTEXTO GLOBAL

INTERACTIVE TECHNOLOGIES AND RE-TERRITORIALIZATION PROCESSES IN THE GLOBAL CONTEXT

***Belén Fernández Massara***

Facultad de Ciencias Sociales- Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Profesora Adjunta, en Comunicación Social; Antropología Social de la FACSO-UNICEN. micaiara@yahoo.com.ar

89

Recibido: 11/04/16 – Aceptado: 30/09/16

## RESUMEN

En el marco de la convergencia digital (Jenkins, 2008), la cultura toda se transforma en la medida en que las Tecnologías de la Información y la Comunicación atraviesan los diversos ámbitos de la vida social, que no remiten a unos aparatos sino a una matriz de experiencias, lenguajes y formas de socialización. Este texto constituye un avance de la investigación en curso, que se inscribe en una perspectiva interdisciplinaria entre el campo de la comunicación/cultura y la antropología social, para comprender los alcances y modos de implementación de las políticas de inclusión digital en la Argentina, cuyo caso paradigmático es el Programa Conectar Igualdad. Las preguntas que nos orientan son en este caso: ¿en qué términos las representaciones implicadas en los usos tecnológicos convocan modos tradicionales o alternativos de pensar la educación como espacio cultural, como servicio público urbano?

**Palabras claves:** TIC's, Educación, Inclusión digital, Espacio urbano.

## RESUMO

No contexto da convergência digital (Jenkins, 2008), a cultura toda se transforma na medida em que as Tecnologias da Informação e a Comunicação atravessam os diversos âmbitos da vida social, que não remetem a uns aparelhos mas sim a uma matriz de experiências, linguagens e

formas de socialização. Este texto constitui um avanço da pesquisa em curso, que se inscreve em uma perspectiva interdisciplinar entre o campo da comunicação/cultura e a antropologia social, para compreender os alcances e os modos de implementação das políticas de inclusão digital na Argentina, cujo caso paradigmático é o Programa *Conectar Igualdad* (Conectar Igualdade). As perguntas que nos orientam são neste caso: Em que termos as representações envolvidas nos usos tecnológicos convocam modos tradicionais ou alternativos de pensar a educação como espaço cultural, como serviço público urbano?

**Palavras chave:** TIC's, Educação, Inclusão digital, Espaço urbano.

## ABSTRACT

In the context of digital convergence (Jenkins, 2008), the entire culture becomes the extent that the information and communications technology traverse the various fields of social life, that does not refer some apparatus but to an array of experiences, languages and forms of socialization. This is a preview of the ongoing investigation, which is part of an interdisciplinary perspective between the field of communication/culture and social anthropology, to understand the scope and ways of implementing the policies of digital inclusion in Argentina, whose paradigmatic case is the *Conectar Igualdad* Program. The questions that guide us are in this case: what terms the representations involved in technological uses convene traditional or alternative ways of thinking education as a cultural space, and urban public service?

**Keywords:** TIC's, Education, Digital, Urban Space

## Introducción

90 Este texto constituye un avance de la investigación en curso, en el marco de una perspectiva interdisciplinaria entre el campo de la comunicación/cultura y la antropología social. Es eje de nuestro interés *la trama de imaginarios asociados a los modos de apropiación y uso de las tecnologías que realizan los actores en el ámbito educativo, pero que necesariamente lo exceden para involucrar formas alternativas de representarse el espacio institucional y urbano.*

La investigación comprende el período 2011- 2015 y analiza los procesos de implementación de las iniciativas estatales de inclusión digital, en particular el Programa *Conectar Igualdad* en la Argentina, en relación a un caso considerado ejemplar de la problemática planteada: la educación secundaria técnica. Se orienta a la comprensión de la dimensión imaginaria de los usos tecnológicos que involucra tanto la institución como la ciudad, bajo el entendido que las condiciones de posibilidad de la inclusión digital no responden en modo alguno a fórmulas homogeneizadoras, sino a lugares específicos de producción de sentido.

Nos proponemos condensar algunas consideraciones acerca de las concepciones que elaboran los actores involucrados respecto de los procesos de inclusión a las tecnologías al ámbito escolar, que a la vez que impactan en las dinámicas internas de las instituciones, irrumpen en modelos cultural-urbanos largamente instituidos. Los discursos aparecen como un campo de disputa por la producción de sentido que configura una “estructura de sentimiento”- en los términos de Williams (1980)- desde la cual la cultura puede ser vivida como totalidad. Y cuando la ciudad ya no es meramente el espacio físico donde esta se realiza, sino ciudad vivida simbólicamente, ciudad *evocada*.

En nuestro caso, Olavarría (ciudad del centro de la provincia de Buenos Aires), presenta características específicas asociadas a un imaginario colectivo, condensando un pasado mitificante en torno al modelo socio-económico hoy plenamente en crisis, pero

que actualiza las expectativas sobre el proyecto de transformación a partir del cual la “vieja escuela técnica” construyó históricamente sus sentidos y modos de legitimación. Las preguntas que nos orientan son en este caso: ¿en qué términos las representaciones implicadas en los usos tecnológicos convocan modos tradicionales o alternativos de pensar la educación, como espacio cultural, como servicio público urbano?

## El acceso no alcanza: condiciones técnicas y apropiación simbólica

Persisten desigualdades en el uso crítico y socialmente productivo de las TIC, que terminan por reproducir otras desigualdades de orden cultural, socio-económico y educativo. Desde 2010, el esfuerzo más importante en la Argentina para superar la brecha digital es el *Programa Conectar Igualdad (PCI)*, que recupera el papel del Estado en garantizar procesos de inclusión social y educativa en las instituciones públicas de nivel secundario, formación docente y educación especial. Se inscribe en políticas públicas similares en la región y entre las cuales, el principal exponente es el plan Ceibal en Uruguay. Se han distribuido hasta el momento más de 5 millones de netbooks en todo el país.

El caso de la educación secundaria técnica resulta paradigmático. Las dos escuelas técnicas de Olavarría fueron las primeras en recibir los equipos en el marco del PCI, que subsume el programa provincial para escuelas técnicas “Una computadora para cada alumno”. Comenzaron a entregarse a fines de 2010, y en 2011 a los estudiantes del nivel superior (solo posteriormente empezaron a ser distribuidas en el ciclo básico).<sup>1</sup>

En muchos casos, especialmente en la EEST N° 1, las netbooks constituyen la primera computadora del estudiante e incluso del hogar. Para la referente regional del PCI, este es el mayor valor del Programa: que chicos de barrios carenciados tengan *iguales oportunidades de acceder* a la cultura digital y a las posibilidades que estas encarnan. El problema –señala– es la “implementación”. Este diagnóstico es coincidente con la gran mayoría de los entrevistados, problema que se ha ido agravando desde 2011, donde se revelan básicamente dos grandes problemas ligados al acceso como condición primaria, y por ende, también de apropiación y uso en el aula: la capacitación docente y las condiciones operativas de los equipos.

Respecto de la *capacitación*, si bien desde las primeras etapas del Programa ha habido una vasta oferta de cursos presenciales y virtuales en distintas áreas, como asimismo una abundante disponibilidad de recursos en la página del PCI y otros como el INFOD y Educ.ar, los profesores argumentaban desconocer esas posibilidades, además de haber recibido muy tardíamente sus propias netbooks. Estaba claro entonces que las condiciones de objetivación de las dificultades de acceso no se traducían en “tener” la computadora, sino que había un reclamo efectivo al Estado (referido como la institución o el sistema educativo) de conocimientos pedagógicos necesarios para implicar las tecnologías en la enseñanza.

En 2015, la capacitación docente sigue constituyendo una deficiencia grave del Programa, ya que la mayoría de los profesores no están ni se sienten capacitados en el uso de las *netbooks* ni de otras tecnologías (como los celulares); si esto es especial-

1. Las expresiones “ciclo básico” o “ESB” (1ero., 2do. y 3er. año) y “ciclo superior” (4to., 5to. y 6to.) remiten al Nivel Polimodal, que fue superado por la reforma educativa a los fines de unificar la escuela secundaria y garantizar la obligatoriedad de los seis años. Decidimos mantener los términos en consonancia con las construcciones discursivas en las propias instituciones, cuyas dinámicas cotidianas se encuentran material e imaginariamente organizadas en torno a esta distinción.



mente destacado por profesores de área o materias básicas, en el caso de profesores de materias técnicas o talleres ligados a la especialidad, los usos en la enseñanza puestos en juego suelen ser estrictamente instrumentales (programas específicos como Geogebra o Autocad, búsqueda en Internet, el procesador de textos o el PowerPoint). En consecuencia, el gobierno lanzó el PNIDE (Programa Nacional de Inclusión Digital y Educativa), orientado a capacitación docente en los distintos niveles educativos y en las distintas áreas disciplinares.

La referente del PCI señalaba que si bien estas capacitaciones debieron hacerse *mucho tiempo antes*, el hecho de que se implementen para los docentes en horario de servicio, apunta a romper con las resistencias iniciales y resultan alentadoras para su efectiva inclusión en la enseñanza secundaria. Sin embargo, es también necesario que la institución (el equipo de gestión) adquiera mayor compromiso, un papel más protagonista: "...por eso se convoca primero a los directores que a los docentes, como una manera de mediar en esto. Se trata de armar lo que llamamos mesas de gestión institucionales, que se capaciten los docentes, el equipo directivo, el EMATP, que se puedan formar acuerdos de trabajo... porque en la mayoría de los proyectos institucionales no están incorporadas las TIC".

El segundo problema que surge entre los entrevistados son las *condiciones técnicas* de las netbooks. Una profesora de la EEST N° 2 lo sintetizaba en estos términos: "Antes estaban toooodas las computadoras y los profesores no estábamos muy predispuestos a usarlas. Ahora que hay predisposición... las computadoras no están". Se refiere al hecho, resaltado por docentes y estudiantes, que los equipos presentan fallas técnicas, "porque no las cuidan", "porque para ellos (o nosotros) es un regalo", "no se valoran", "las prestan", "se tildan". El desbloqueo se realiza en la misma escuela, pero las reparaciones sufren largos períodos de demoras.

Respecto de las condiciones de conectividad, solo una de las escuelas analizada tiene conexión a Internet, aunque de bajo alcance, de manera que las condiciones de acceso quedan supeditadas a las previas condiciones estructurales. Esto limitará las pretensiones de extender los procesos de igualdad digital impulsados desde el PCI. En suma, estas posibilidades están mediadas por las condiciones operativas de los equipos como de infraestructura. También por las condiciones simbólicas de apropiación y uso: la especificidad de la formación técnico-profesional constituye para ambas escuelas el lugar "natural" para la inclusión digital, a la vez que sigue fuertemente arraigada una concepción de la netbook como "herramienta" que reproduce cierta mirada instrumental y en sentido más amplio, *un imaginario tecnológico en el que convergen el papel de las tecnologías como condición de progreso y la revalorización de la escuela técnica en pleno proceso de transformación*.

Estas experiencias resultan diferenciales según se trate de profesores o estudiantes. Tanto las netbooks del PCI, como otros soportes (computadoras del laboratorio, celulares), son utilizados por los profesores sobre todo para planificar sus clases, realizar búsquedas de Internet y usar programas específicos de sus materias. Más allá de los usos ligados al entretenimiento y la comunicación, aparecen asociadas al estudio y el trabajo. En ocasiones la netbook puede asumir un carácter negativo cuando se percibe como intrusiva al espacio áulico, o cuando es simplemente tolerada ("a mí no me molesta que la usen un ratito..."). Irrumpe simbólicamente en la construcción de la autoridad docente, que es objeto de complejos procesos de negociación.

Para los estudiantes, las netbooks y especialmente los celulares, están ligados a los juegos en red, escuchar música o mirar videos, acceder a las redes sociales, que realizan

en sus hogares, en los recreos o cuando los profesores lo permiten: “Esta la uso solo acá porque se tilda, en cambio la mía la tengo... a mi nivel. La uso para chatear, para estar... boludeando”. Igualmente tienen expectativas sobre la integración pedagógica, sobre todo Internet o softwares específicos, al tiempo que logran objetivar la falta de capacitación docente. Salvo notables excepciones, persisten en éstos el temor a perder autoridad; en cambio, los estudiantes son especialmente proactivos para ayudar a los docentes en el uso de la netbook, lo que definen como un aprendizaje conjunto y enriquecedor, en los términos de una *inteligencia colaborativa* (Jenkins, 2008).

Por otra parte, las experiencias de inclusión de las TIC en el aula, si no sistemáticas, resultan significativas y en general valoradas positivamente. Estas prácticas no pueden reducirse al uso operativo de los programas, sino que involucran lugares de consumo, producción y resignificación de contenidos, como asimismo las posibilidades múltiples ligadas a la interactividad. La propuesta de una profesora de Inglés lo ejemplifica: “Recién hicimos el Preguntados pero le cambiamos el idioma. ¡Porque ellos hacen torneos de Preguntados impresionantes! Bueno, jugamos al TriviaTrack y dividimos en dos grupos, cada uno con un celular, y jugaron re bien. Leían en voz alta y buscaban las respuestas... Y a mí me encanta, yo también disfruto un montón, vos fijate, dos celulares, todo controladísimo por la profesora.”

Los juegos en red constituyen un área de intervención y experimentación poco explorado, a pesar de que se reconoce en los jóvenes habilidades activas y entusiastas, no solamente expresivas sino ligadas al desarrollo de competencias tecnológicas que podrían ser capitalizadas en el aula. También configuran condiciones estructurantes para desarrollar aprendizajes, formas de participación y de reconocimiento, que pueden desarrollar niveles crecientes de *autonomía*. Como señalaba Winocur (2013), las implicaciones de Internet o el teléfono celular no provienen de la relación operativa con los aparatos, sino de las vinculaciones mutuas entre las representaciones y los usos que producen las personas, que escapan frecuentemente de la racionalidad técnica dominante para volverlos compatibles con sus propias trayectorias biográficas y sus sistemas socioculturales de referencia.

Aunque generalmente es una cuestión relegada en los discursos, los profesores logran elucidar sus determinaciones institucionales e histórico-sociales en lo que respecta al objetivo considerado medular de la escuela técnica: *formar para el mundo del trabajo*. Esta idea no contradice la formación de ciudadanía. Antes bien, ambas se resignifican en términos de “generar condiciones de empleabilidad”, “desarrollar proyectos de emprendurismo” o “aprender a aprender”, que en un mundo crecientemente tecnificado y competitivo, implican un conjunto de competencias que no resultan meramente técnicas, sino de auto-evaluación de las propias posibilidades, de posicionamiento crítico en el mercado y en el mundo. De modo que si no suele nominarse en estos términos, los discursos habilitan cierta concepción afín a la autonomía, que es siempre ética e, indirectamente, política.

Mientras que uno de los desafíos de la EEST Nº 1 en proceso de transición (de renovación de su gestión) es la promoción de los *límites*, los estudiantes de la EEST Nº 2, particularmente los mayores, siempre han actuado con cierta libertad por la institución. Los casos de violencia no resultan ajenos a una escuela de más de mil estudiantes, pero son ciertamente excepcionales. La trayectoria formativa involucra habilidades necesarias para un mundo complejo y competitivo, donde las tecnologías adquieren –imaginariamente– un lugar protagónico. Esas habilidades remiten a modos prescriptivos de actuación pero, sobre todo, a una memoria compartida, a un *proyecto*

*histórico que los trasciende.* Una profesora dejaba claro que la formación de ciudadanía resulta transversal, no reductible a los contenidos de las materias específicas: “Cuando llega a 5to. es un chico que ha desarrollado una autonomía, una independencia... Además el chico se apropia de lo institucional, esa es la única forma de formar ciudadanos. Y se apropia de la institución no porque es de él sino porque es de *todos*, si él entiende que cuando egrese la escuela va a ser de otros chicos, de otros técnicos, de otros ciudadanos.”

## La ciudad y la escuela: “la política... afuera”

Estos discursos apelan a Olavarría como ciudad de rango intermedio (100.000 habitantes) articulada constantemente desde sus emblemas identitarios como “ciudad del trabajo” o “ciudad del cemento”. Investigaciones previas (Gravano 2005) han analizado los diversos aspectos que han puesto en duda estas matrices imaginarias, frente al contexto de agudas desigualdades sociales, desempleo y fragmentación económica. Años después, los procesos de recuperación económica en la ciudad y el país habilita nuevas miradas acerca de cómo se actualizan estos sentidos hegemónicos. Nos preguntamos entonces qué continuidades emergen entre ese pasado nostálgico y las representaciones actuales sobre la ciudad, que renuevan el papel fundacional que históricamente se le ha atribuido a la escuela técnica en los procesos de desarrollo cultural y socio-productivo.

94 La EEST N° 2 resulta especialmente significativa en la construcción de los imaginarios institucionales, por el peso simbólico de la empresa de la familia Fortabat, sus tradiciones y cultura organizacional, la identidad de la “Industrial” como aún se la conoce, el relato que los jóvenes no vivieron pero que han heredado de los padres. Estas imágenes idealizan la vieja escuela para el trabajo, la capacitación e incluso el ascenso social de décadas pasadas. El *centro de estudiantes* además constituye un orgullo y un modelo de participación juvenil en la ciudad.

Estas experiencias están ligadas, por ejemplo, al cuidado y mantenimiento de la escuela, sentidos de “ser grasa” que los estudiantes mayores intentan transmitir a los más jóvenes y que evocan siempre una fuerte relación afectiva: “Cuando hablaba con mi papá me explicaba que eran todos hermanos, que era todo hermandad, y que ningún valor iba más allá de lo normal, de lo común. Era un proyecto que nos habíamos propuesto, que era concientizar a los más chiquitos sobre qué es Industrial. Las Olimpíadas *eran Industrial*, no era una escuela más.”

Además del imaginario institucional, podemos identificar un imaginario del sentido común, que nos permite registrar las disputas en torno a estos sentidos dominantes e instituidos. Por ejemplo, respecto de las *posibilidades específicas de participación estudiantil* y cómo las tecnologías están mediando esa relación. Como reconocen los estudiantes, la comunicación entre ellos es cara a cara, dado que pasan muchas horas en la escuela; empero, para interactuar con otras escuelas utilizan el WhatsApp o Facebook. Especialmente notable es aquí la reciente conformación de la Federación Nacional de Centros Estudiantiles, impulsada y presidida por el centro de estudiantes de la EEST N° 2: su presidente comentaba que las redes *son más directas y eficaces*, mientras que directivos de otras escuelas no comunican a los chicos la información sobre la Federación, sus iniciativas o convocatorias. También están diseñando una página de Internet.

Por otra parte, la participación juvenil está mediada por concepciones acerca de la ciudad, algunas arraigadas y otras más novedosas, acerca de lo que Olavarría significa o cómo la escuela puede intervenir en el reclamo de otros servicios considerados

prioritarios. Para un profesor de la EEST N° 1: “Creo que en Olavarría no hay una participación... constante, hay épocas en que el Municipio fomenta la participación en el Consejo Deliberante Estudiantil y en ese momento los chicos, sí, se interiorizan por el tema si les toca de cerca, aprovechan la oportunidad para manifestarse y dejar a la luz problemas que viven en sus barrios. Que cuando llueve no pueden salir del barrio, el problema de la basura o el problema de la inseguridad, que nos afecta a todos.”

Para los chicos de ambas escuelas, ciertas formas de movilización o de intervención de la política son abiertamente cuestionadas, por un *deber ser* de la educación como por diferencias asumidas con otras ciudades: en Olavarría, la toma de las escuelas “está mal”, “la política no entra”. La concepción política sobre la educación a la que hacemos referencia, convive de manera contradictoria con una *constante descalificación de la “política”*. Se dirime aquí la dicotomía adentro/afuera. La “política” encarna el “afuera” de la institución, y desde allí los actores confirman sus límites, un territorio consistente del que se sienten parte y al que consideran legítimo.

El desplazamiento constante de esos límites se da, significativamente, en el uso específico de las redes sociales. Usos que la escuela resemantiza a la luz de sus propias determinaciones y que expresa la crítica explícita a formas sesgadas de politización. A pesar de las valoraciones altamente positivas del PCI, se considera que las organizaciones oficialistas han intentado utilizarlo con fines de campaña. De acuerdo a una entrevistada: “En un momento en las entregas se había empezado a meter La Cábora y se habló con la inspectora distrital y se frenó eso, porque en una escuela, la política... afuera.” Desde nuestra perspectiva, estos imaginarios institucionales se inscriben en el campo educativo desde lógicas de poder que necesariamente lo estructuran, y en el que adquieren materialidad concreta formas de negociar los discursos hegemónicos sobre las vinculaciones política/educación.

Consideremos nuevamente la problemática de la formación para el trabajo a la luz de los imaginarios urbanos. Las valoraciones de la educación están sujetas a las nuevas expectativas de la inclusión social, explícitamente asociadas a la incorporación de los jóvenes al mercado laboral, en respuesta a los requerimientos derivados de la innovación tecnológica, el crecimiento económico y el desarrollo de los sistemas productivos. A este objetivo apunta el 7mo. Año., que ahora es obligatorio, y que re-construye y actualiza las construcciones imaginarias en torno al valor de la formación técnico-profesional para el desarrollo de la ciudad y la región.

Además, a diferencia de Industrial, en la EEST N° 1 muchos estudiantes trabajan para ayudar a sus familias (de “changarines” o ayudantes de albañil), y como consecuencia abandonan la escuela. Este problema conlleva no solamente la exclusión de un derecho fundamental como es la educación, sino que profundiza las desigualdades de base, ligadas a la tercerización del trabajo y la situación de vulnerabilidad que esta conlleva para los jóvenes de sectores populares.

¿Cómo ha de responder la institución a estas condiciones de subalternidad? El imaginario urbano está sujeto a múltiples desplazamientos, que reconstruyen constantemente las interacciones de la escuela con la comunidad. La EEST N° 1 se encuentra ubicada en el centro del barrio CECO I (un barrio tradicional de clase media trabajadora), a pesar de lo cual la gran mayoría de los estudiantes provienen de sectores menos favorecidos. El desafío del nuevo equipo de gestión es *romper con el estigma* que ha signado a la escuela durante los últimos años, que la asociaba al fracaso escolar, la repetición, los problemas de violencia y las pésimas condiciones edilicias. El proceso resulta lento pero significativo: el equipamiento de los talleres, las inversiones en el

arreglo y el mantenimiento conjunto del edificio, la participación en proyectos institucionales, las activas vinculaciones con las empresas a través del sistema de pasantías, etc. Con este fin los directivos incentivan a los docentes el trabajo interdisciplinario y la elaboración de propuestas creativas que a la vez que profundicen una formación técnico-profesional de calidad, interpelen directamente a los jóvenes desde sus propios sentidos de pertenencia.

A pesar de la escasa disponibilidad de las netbooks, estas condiciones institucionales *renuevan las expectativas en torno a las potencialidades de la inclusión digital*. La vice-directora destacaba el entusiasmo de los chicos de 3er. Año en las actividades propuestas por la profesora de Historia, con motivo del 40 aniversario del barrio. La propuesta didáctica apela a un entramado de múltiples mediaciones: urbanas, institucionales, familiares y tecnológicas. Resumiendo, resulta novedosa en tres aspectos: a- *lingüístico-instrumental*, porque incluye el uso concreto de las TIC's, que apunta al desarrollo de habilidades tecnológicas desde distintos soportes y programas (las computadoras para investigar en Internet y realizar líneas de tiempo, los celulares para hacer entrevistas y videos, etc.); b- *cognitivo*, porque involucra al estudiante en el trabajo colaborativo, la producción crítica de conocimiento, la contextualización histórica de los contenidos; c- *político-institucional*, en tanto apunta a recuperar la memoria colectiva, reconstruir la identidad, fortalecer el lugar de la institución en la cultura de la comunidad.

Así lo describía la profesora: “Surgió el proyecto de trabajar sobre la historia de la escuela porque yo los anoté en las Olimpiadas de Historia. Y les empecé a preguntar qué sabíamos. Nos llamó la atención que en la escuela nadie sabía nada... Entonces empezamos a hacer entrevistas. Como no hay respuestas inmediatas, esta cosa de querer buscar es lo que los enganchan. Y me dicen: ¡en mi casa tengo fotos! Y revalorizar la historia familiar en relación a la institución”. A lo que agrega: “Es una escuela que tiene una estigmatización bastante importante, no tanto como antes, pero lo sigue siendo. Yo trabajo acá desde 2009 y he visto todo este proceso, se nota el cambio pero todavía queda un largo camino por recorrer. Y después queda decidir si esto va a quedar como una exposición, como un blog, una plataforma virtual de algún tipo o un Prezi.”

Estas experiencias contradicen los discursos frecuentes que califican a los jóvenes de apáticos o indiferentes. También para ellos la escuela significa un espacio de resistencia a la estigmatización de la que son objeto, por vivir en *ese* barrio, por asistir a *esa* escuela. Un joven de 5to. Año decía que: “Nos dicen, eh... vas a esa escuela, y les digo: no, vení a la escuela y fijate, no son todos así. Y yo digo: si estás discriminando a la escuela, me estas discriminando a mí, mirá cómo estoy (y se mira la ropa), ¿qué soy yo?”.

Hay aquí una relación afectiva con el nuevo director, al que llaman por el sobre-nombre y con el que mantienen una relación informal. Esta incide positivamente en un proyecto mancomunado de “re-ordenamiento” de una institución, que no es mera adaptación sino potencial transformación de las relaciones de fuerza. Un modo particular de gestión rompe con los modelos verticalistas, recreando la idea de que el pequeño gesto de confianza puede contribuir a interiorizar valores, compromiso, sentido de responsabilidad individual, pero también procesos de autonomía colectiva: “Guyi nos tiene más confianza, nos dejó a cargo de todo el equipo de música, en el acto conectamos todo, después guardamos, vino la Feria grande, esa Feria de ciencias que hacía como diez años que no se hacía, ¡y nos pidió ayuda!”



## Apuntes finales

Las vinculaciones tecnología/cultura nos conducen a considerar que los entornos tecnológicos devienen fuertemente “imaginales” y emocionales, por lo que no redundan en mero consumo sino en experiencias múltiples de uso y apropiación de sentidos. Estas experiencias constituyen determinaciones específicas a las políticas públicas de inclusión digital. Es evidente que el equipamiento técnico es condición necesaria para promover esos procesos. Sin computadoras disponibles, no hay posibilidad de extender prácticas más significativas o las reflexiones éticas y políticas que son necesarias en este contexto acelerado de mutaciones. Sin embargo, es necesario advertir sobre cierta reducción a un fetichismo tecnológico, que entiende que la presencia de los aparatos producirá *per se* la producción crítica de conocimientos.

En el caso analizado, problemas como la falta de disponibilidad de las computadoras e Internet y las dificultades atribuidas a la capacitación docente, relativizan las posibilidades ligadas al acceso, pero al mismo tiempo desafían a los profesores en la búsqueda de estrategias más innovadoras y creativas que incluyan las potencialidades de las TIC's. Porque si los modos de apropiación y uso no se reducen a la relación pragmática con un objeto, comprenden también el universo de representaciones que este encarna para la vida de los sujetos, que devienen en posibilidades concretas de objetivar y objetivar-se en un mundo de creciente complejidad.

Y allí adquiere sentido la pregunta por las construcciones imaginarias. Desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria, asumimos que la educación efectivamente constituye un consumo urbano, su calidad e igualdad de acceso, que los usuarios reclaman legítimamente como parte de los derechos que le corresponden, pero lo que es más importante, configura un campo cultural, de posiciones determinadas en pugna por la producción de sentido. Siguiendo los conceptos bourdianos, la progresiva autonomización del campo comprende sus posibilidades específicas de transformación. En este campo la inclusión de las tecnologías no habrá de implicar procesos aislados, sino plenamente inscriptos en la trama abigarrada de dimensiones pedagógicas, institucionales y urbano-estructurales: solo entonces serán capaces de generar proyectos de creciente autonomía.

Los jóvenes entrevistados trascienden a la institución, sea porque renuevan y resignifican los valores tradiciones heredados plenamente inscriptos en la ciudad, o porque materializan la activa oposición a las desigualdades materiales y simbólicas a los que la misma ciudad parece destinarlos. Entonces, la premisa *inclusión con calidad* se vuelve un servicio urbano cada vez más valorado, un derecho insoslayable, pero sobre todo un proyecto compartido, que dinamiza y vuelve inteligibles las diversas intervenciones de los actores, dentro y fuera de la escuela.

Desde allí la ciudad se evoca, se revitaliza, se cuestiona. Los procesos de des-territorialización mediados por las TIC's se convierten en procesos de re-territorialización, que apelan a un desplazamiento constante que no obtura los límites sino que constantemente los resignifica, admitiendo valores tradicionales ligados a una memoria compartida (de la ciudad del trabajo, de la escuela técnica) a la vez que disputa o pone en tensión valores hegemónicos asociados al papel de la política en la escuela. En todo caso, un posicionamiento ético-político involucra el desarrollo de capacidades ligadas a la formación de la ciudadanía, que para los sectores populares, devienen en complejas negociaciones (o negaciones) de las condiciones de desigualdad a la que parece resignarlos la sociedad capitalista.



Orientar las iniciativas de participación juvenil resulta clave. Aunque el principal referente es el centro de estudiantes, los jóvenes establecen muy diversas formas de intervención en espacio público que claramente desbordan las propuestas escolares. En estos territorios amalgaman distintos repertorios estéticos, lenguajes, gustos musicales. A través de las tecnologías interactivas, crean redes sociales, lugares de encuentro y de discusión sobre temas que los involucran y que los conectan con la ciudad y con el mundo. En suma, se valen de las potencialidades de las TIC's para hacer visibles sus demandas, fortalecer su capacidad de actuación y en fin, *imaginar* un mundo cada vez más justo y equitativo.

## Referencias bibliográficas

- Cabrera, Daniel, 2006 *Lo tecnológico y lo imaginario: las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Biblos.
- Gravano, Ariel (comp.), 2005 *Imaginario sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología urbana*. Tandil: UNICEN.
- Gravano, Ariel, 2013 *Antropología de lo urbano*. Tandil: UNICEN.
- Jenkins, Henry, 2008 *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Buenos Aires: Paidós.
- Morales, Susana, 2009 “La apropiación de TIC. Una perspectiva”. En: Morales, S. y Loyola, M. I. (comp.), *Los jóvenes y las TIC. Apropiación y uso en educación* (99-120). Córdoba: UNC.
- Williams, Raymond, 1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Winocur, Rosalía, 2009 *Robinson Crusoe ya tiene celular*. México: Siglo XXI.
- Winocur, Rosalía, 2013 “Una revisión crítica de la apropiación en la evaluación de los programas de inclusión digital”. En: Morales, S. y Loyola, M. I. (comp.) *Nuevas perspectivas en los estudios de comunicación. La apropiación tecno-mediática* (53-64). Buenos Aires: Imago Mundi.



### ***3. Dossier***

***Puestas al día:  
trayectos de escuela y temas de investigación***





## Acercamiento a la trayectoria de la Antropología en Italia

ABORDAGEM DA TRAJETÓRIA DA ANTROPOLOGIA NA ITÁLIA

APPROACH TO THE TRAJECTORY OF ANTHROPOLOGY IN ITALY

**Alberto M. Sobrero**

Universidad La Sapienza, Roma.  
alberto.sobrero@uniroma1.it

101

El fascismo y la guerra habían dejado una Italia destruida: en los valores, en la economía, en la cultura. La negación de la libertad de pensamiento y expresión, la interrupción de toda relación intelectual con lo externo (con excepción de Alemania), la retórica de la gran potencia colonial, habían aturcido a una población que en las décadas anteriores poco o nada había sabido de libertad y de democracia. Mientras, en el período entre guerras, en Francia y en Inglaterra las disciplinas sociales habían alimentado intensos debates teóricos, en Italia los temas de la sociología y de la antropología respondían servilmente a los intereses ideológicos del régimen: la moral fascista, el sistema de las corporaciones, la superioridad de la raza, el derecho a los espacios coloniales. El malhadado *Manifiesto de la raza* (1938) vio a dos antropólogos (físicos) entre sus diez “científicos” promotores: Lidio Cipriani (Universidad de Florencia) y Guido Landra (asistente en la Universidad de Roma, y probable redactor del manifiesto). Frente a la cultura popular, el fascismo había tenido dos posiciones: hasta la mitad de los años treinta había apoyado las especificidades locales, el folklore, la Italia de las mil gentes; en una segunda fase (con la constitución del “Imperio”) había exaltado la idea de un pueblo indivisible, del destino común, de los ocho millones de bayonetas. La etnología era un asunto del Ministerio de Colonias. Durante este período, una parte en sí constituía la obra de Benedetto Croce. La fama internacional del gran filósofo liberal napolitano impidió, durante las dos décadas fascistas, que se le ejerciesen clamorosos actos represivos y, además, el mismo Croce se aisló de la vida política, considerando al fascismo como una “enfermedad moral”, una desviación y un paréntesis en la historia de la libertad. No eran pocos, empero, sus alumnos, y entre ellos Ernesto De Martino

(Nápoles, 1908) era un alumno particular por al menos dos buenas razones: estaba interesado en historia de las religiones y en etnología, territorios no exactamente crocianos; y, en segundo lugar, se proponía liberar a la etnología del naturalismo positivista y, más aún, reivindicaba el carácter histórico de la disciplina.

*Naturalismo e historicismo en la etnología* (De Martino, 1941) puede ser, sin duda, considerado como el primer texto del renacimiento de nuestras disciplinas.

La guerra todavía no había terminado cuando Carlo Levi, condenado durante el régimen al confinamiento en un pueblito de Basilicata, publicaba *Cristo se detuvo en Éboli* (1945). Obra del año cero: por primera vez una obra que comprendía el folklore meridional y el retraso del mundo campesino como cuestiones políticas y económicas, más que estéticas o culturales. La antropología italiana nacía como problema de política interna: se colocaba en el centro la exigencia de afrontar la *cuestión meridional*<sup>1</sup>, de denunciar los desniveles de clase, de recuperar el atraso cultural. El nuevo meridionalismo recogía, a menudo en forma poética, los sentimientos y las historias de un mundo que hasta entonces el fascismo había escondido: los campesinos de Rocco Scotellaro en Basilicata (*La uva puttanella*, 1950; *Campesinos del sur*, 1950), los peones jornaleros de Danilo Dolci en Sicilia (*Voces en la ciudad de Dios*, 1951; *Hacerlo pronto (y bien) porque, si no, morimos*, 1954).

Entre 1948 y 1956 la editorial Einaudi, con el asesoramiento del escritor Cesare Pavese y del mismo De Martino, publica la llamada “colección violeta”, compuesta por estudios religiosos, etnológicos y psicológicos: la colección comienza con el segundo libro de De Martino, *El mundo mágico* (1948) pero luego, en pocos años, publica a Lévy-Bruhl, Jung, Kérenyi, Durkheim, Propp, Malinowski, Frazer, Eliade, Dumézil, Frobenius, etc. Demasiado y todo junto. Especialmente para la cultura marxista, entonces dominante, era una suerte de indigestión. Los temas de la antropología social inglesa y de la escuela francesa, por no hablar de los lazos establecidos con el psicoanálisis, parecían abstractos y poco actuales, o incluso al borde del irracionalismo.

El terreno de nuestras disciplinas era más bien el del neorrealismo (el cine de Rossellini, Visconti o De Sica; las novelas de Moravia, Pratolini, Vittorini o Silone). Con una diferencia: el encuentro con las clases subalternas no ocurría en el plano de la búsqueda estética, ni simplemente de la búsqueda histórica, sino principalmente en el plano de la lucha política. Como escribirá Alberto Cirese algunos años después: “Si nacía entonces un nuevo tipo de intelectual, nacía en las secciones del Partido Socialista Italiano (PSI) y del Partido Comunista Italiano (PCI), es decir, en el contacto con un mundo diferente respecto del que leía en los libros...”

Entre 1948 y 1951 se publicaban los cuadernos que Antonio Gramsci había escrito en la cárcel entre 1929 y 1935. Las observaciones de Gramsci sobre la cultura popular, sobre la formación del sentido común y sobre el folklore tuvieron enseguida un efecto detonador en la perspectiva de nuestros estudios. “Se puede decir – escribía Gramsci – que hasta ahora el folklore fue estudiado predominantemente como elemento pintoresco. (...) Haría falta estudiarlo como ‘concepción del mundo y de la vida’, implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (asimismo mayormente implícita, mecánica y objetiva) con las concepciones del mundo ‘oficiales’ (o, en sentido más amplio, de las

---

1. Llámase *cuestión meridional* a las distancias y diferencias culturales, políticas, sociales y económicas entre las regiones del norte y las del sur de Italia (comprendidas las grandes islas de Cerdeña y Sicilia), con un enfoque de desventaja de estas últimas sobre las primeras (N. del T.).

partes cultas de la sociedad históricamente determinantes) que se han sucedido en el desarrollo histórico”.

Las notas gramscianas abren inmediatamente un vasto debate alrededor de la historia y de la condición presente del mundo popular subalterno. En 1948 De Martino publica *El mundo mágico*. Si el primer texto había constituido la *pars destruens* del historicismo crociano, ahora, separado decididamente de su maestro, y sufriendo no pocas críticas de parte de la cultura italiana, De Martino configuraba la que iba a ser la *pars destruens* de toda su obra. Al año siguiente, 1949, con el ensayo *En torno a una historia del mundo popular subalterno*, el antropólogo napolitano trazaba una decidida línea demarcatoria respecto de los viejos estudios sobre tradiciones populares. El viraje, antes que en las ideas, estaba en los hechos, en lo que De Martino llama “la irrupción de las masas subalternas en la historia”.

El nuevo, juvenil, fermento no podía tener, sin embargo, una correspondencia académica inmediata. En 1948 el V Congreso Nacional de Tradiciones Populares veía el predominio aún de un enfoque descriptivo para la cultura popular, y con criterios todavía de anticuario (con pocas excepciones) se invocaban mayormente las revistas que en la posguerra habían retomado sus publicaciones: “Lares”, la más antigua revista demológica italiana (1912), en aquellos años bajo la dirección de Paolo Toschi (1893-1974), “Folklore”, dirigida por Raffaele Corso (1885-1965), o las revistas que nacían en aquellos años, como “Annali museo Pitre”, dirigida por Giuseppe Cocchiara (1904-1965).

El primer “concurso para cátedras” de Tradiciones populares (1949) tiene como vencedores a Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi y Carmelina Naselli (1894-1971). Del primero vale recordar *La historia del folklore en Europa* (1952) y *El País de Cucaña* (1956); del segundo, en particular, *Los orígenes del teatro italiano* (1955).

Ciertamente más modesta y vieja en esos años era la producción etnológica. Singulares sus figuras, antes y también durante las dos décadas fascistas, habían producido análisis y estudios de algún interés (cfr. en esta dirección los estudios de Sandra Puccini y Antonino Colajanni), el mito colonial y el ocaso de este habían reducido a los mínimos términos una producción científica embebida en racismo y naturalismo. Fue un silencio largo que, aún en los años sesenta producía obras casi decimonónicas como *Las razas y los pueblos de la tierra* (Biasutti, 1941, con segunda edición en 1953-57), *Etnología social* (Vittorio Maconi, 1953), *Principios de etnología* (Grottanelli, 1960), hasta *Ethnologica* (Grottanelli, 1965). Las excepciones eran pocas, como en el caso de Vittorio Lanternari con *La gran fiesta*, 1959.

Eran totalmente nuevos, en cambio, para Italia, el formato, las categorías y las finalidades de la *Cultural Anthropology* americana. Los procesos migratorios, la formación de las *little Italy* y, no menos importante, la cuestión de la mafia, habían vuelto a Italia y, en particular, al sur de la península, área de especial interés para los antropólogos estadounidenses. Pero recién en la posguerra, en el cuadro del “Fullbright Program”, algunos sociólogos y antropólogos americanos tomaron a Italia como su propio *fieldwork*: es el caso del sociólogo Friedrich Friedman que dirigió (1949-1955) una investigación sobre el sistema de vida en la pequeña ciudad de Matera (Basilicata), o los casos de Donald Pitkin (1952, Sermoneta, Lazio) y Edward Banfield (1954, Montegrano, Basilicata). El texto más conocido y más discutido de esta primera antropología del territorio italiano será *The Moral Basis of a Backward Society* (1958), traducido al italiano recién en 1976. Se le debe, por otra parte, a Tullio Tentori (1920-2003) el mérito de haber introducido en Italia, como terreno autónomo de estudios, la



antropología cultural de tipo americano. Esta nueva dirección tuvo, pocos años después, en 1958, su acto fundacional con el informe presentado en el Congreso de Milán de la recién nacida Asociación Italiana de Ciencias Sociales, *La antropología cultural en el marco de las ciencias humanas. Apuntes para un Memorandum*, con la firma, entre otros antropólogos y socioantropólogos, de Tullio Tentori, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli. El documento insistía particularmente en dos puntos: el carácter histórico y dialéctico del concepto de “cultura” y, por tanto, la polémica contra toda forma de naturalismo y etnocentrismo; la función no solo teórica, sino práctica y progresiva de las disciplinas sociales.

Los años sesenta están cerca y para Italia son los años del *boom* económico, del consumismo, pero también de la revuelta juvenil en las universidades y del pasaje de la universidad de élite a la universidad de masa. Son los años en que nuestras disciplinas obtienen un reconocimiento académico. En 1959 Ernesto De Martino gana la cátedra en Cagliari (primera en Historia de las Religiones, luego en Etnología). Serán para De Martino años de intensa producción: entre 1958 y 1961 publica *Muerte y llanto ritual, Sur y Magia* y *La tierra del remordimiento*. En 1961, el segundo concurso de Historia de las tradiciones populares tuvo como vencedores a Giuseppe Bonomo (Palermo), Giovanni Bronzini (Bari) y Alberto Cirese (Cagliari). En 1967, las universidades italianas tenían (entre titulares y encargados) 13 cátedras de Historia de las tradiciones populares, de las cuales nueve estaban previstas en universidades meridionales.

Las tradiciones populares con referencia al sur de Italia eran, a principios de los años sesenta, ampliamente el territorio más transitado de nuestras disciplinas, pero el panorama estaba cambiando. En 1960 se había traducido *Tristes trópicos*, texto que si no tenía entonces la fuerza de anticipar al estructuralismo, tenía seguramente el mérito de presentar una manera distinta de hacer etnología. En 1964 se traducía *El pensamiento salvaje*, en 1966 *Antropología estructural* y, no menos importante, editado por Alberto Cirese y Liliana Serafini, *Las estructuras elementales del parentesco*. La década del sesenta y parte de la del setenta fueron los años del estructuralismo y de la semiología. En las universidades ocupadas, se leían Godelier, Meillassoux, André Leroi-Gourhan. En lingüística se estudiaba a De Saussure, la escuela de Praga, Hjelmslev, Jakobson; se leía a Marx a través de Althusser (pero también a través del materialismo evolucionista de Marvin Harris) y se leía a Freud a través de Lacan. En 1969, Sergio Moravia publicaba *La razón escondida: ciencia y filosofía en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss*, y en 1971 Francesco Remotti publicaba *Lévi-Strauss. Estructura e historia*.

El 68 había llegado de repente y, luego, los terribles años setenta. Fueron los años de muchas conquistas civiles, pero también los años del terrorismo. En 1971 Cirese había publicado la edición definitiva de *Cultura hegemónica y culturas subalternas*. En sus intenciones se trataba probablemente solo de una propuesta teórica, pero la mayoría lo interpretó como “una propuesta teórica de clase”. Las novedades eran muchas y entre ellas estaba el intento de unificar a los que hasta entonces habían sido tres secciones distintas de nuestras disciplinas: las tradiciones populares, la etnología y la antropología cultural. Dicho de otra manera, los estudios que se habían ocupado principalmente del folklore meridional; los estudios etnológicos conducidos siguiendo el modelo de la antropología social inglesa y las nuevas modalidades de la antropología cultural estadounidense. En aquellos años también los estudios folklóricos meridionales asumen una dirección fuertemente política gracias principalmente al compromiso de Luigi Lombardi Satriani en Cosenza y en Roma (Vito Teti, Francesco Faeta, Antonello Ricci), de Antonino Buttitta en Palermo (Elsa Cuggino, Gabriella D’Agostino) y de

Giulio Angioni en Cagliari (Gabriella Da Re, Giovanni Dore). En 1968 sale en “Crítica marxista”, periódico teórico del Partido Comunista Italiano, *Análisis marxista y folklore como cultura contestataria*, panfleto de Lombardi Satriani, en un delicado equilibrio entre el análisis teórico y contestación política.

En los años setenta, la crisis de las teorías fuertes, del estructuralismo y del marxismo, parece obligar a nuestras disciplinas a reflexionar sobre sí mismas. Es significativo en este sentido el trabajo en *El debate sobre el folklore en Italia* (editado por Pietro Clemente, Maria Luisa Meoni y Massimo Squillacciotti, 1976), pero aún más los dos números de la revista “Problemas del socialismo” (números 15-16, 1979), en los cuales escribieron casi todos los antropólogos italianos (Angioni, Solinas, Padiglione, Tentori, Lombardi Satriani, Sobrero, etc.), revisando sus propias ideas, sus intereses disciplinarios y la historia de la disciplina.

Es tal vez el período más feliz de la antropología italiana, o por lo menos es el período en el cual la cultura italiana “escucha” más a los antropólogos. Para dar una idea, en 1980 a quien suscribe, que escribía en el semanario del Partido Comunista Italiano “Rinascita” se le encargaba relevar las revistas que seguían debates antropológicos. No era un trabajo de poca monta, estaba “Lares”, “L’uomo”, “Uomo e cultura”, “Culture”, además de “Problemi del Socialismo”, “Società”, “Terzo Mondo”, etc. Por no decir que todos los mayores diarios (incluso “l’Unità”, órgano del Partido Comunista Italiano) reseñaban regularmente los textos de antropología. *El fin del mundo*, obra póstuma de De Martino (1977, editada por Clara Gallini), nos reveló un De Martino que había pensado el retraso meridional dentro de un discurso mucho más grande sobre la naturaleza humana. Recuerdo también los libros de Vittorio Lanternari, *Antropología e imperialismo*, de Alfonso di Nola, *Los aspectos mágico-religiosos de una cultura subalterna italiana*. Siempre había un debate, acuerdos y desacuerdos. Y esto era lo lindo.

Después del 68: la universidad de masa. Desde el año lectivo 1965-66 al año lectivo 1975-76, el número de estudiantes universitarios pasa de unos 402.000 a unos 937.000. Veinte años después, en el año académico 1995-96, el número de estudiantes llega a aproximadamente 1.700.000, y por primera vez el número de estudiantes mujeres supera a los hombres. Para buena parte de los años setenta, a diferencia de lo que sucedió en Francia, la respuesta de los gobiernos a la transformación de los dispositivos sociales del saber es más que insegura. La reforma universitaria llega en 1980 y prevé dos franjas de docencia (15 mil ordinarios y 15 mil asociados) y un rol para investigadores (16 mil). En breve el crecimiento de las inscripciones llevará a reconocer también a estos últimos un rol de docencia. En el mismo año, 1980, se instituyó el *Doctorado de investigación*, como título universitario de tercer nivel.

En los años noventa trajeron una fuerte renovación teórica en nuestras disciplinas. Al final de la década anterior fue traducido Clifford Geertz (editado por Francesco Remotti), estimulando enseguida un intenso debate. Ya en 1991 sale *El filósofo y el confesor* de Roberto Malighetti y, principalmente, en 1992 nace la revista “Ossimori”, dirigida por Pietro Clemente, con la colaboración, entre otros, de Fabio Dei y Alessandro Simonicca, con el explícito fin de abrir la antropología italiana a espacios y estilos de investigación que ya le resultaban extraños. Se habla de deporte, de telenovelas, de turismo, de bienes culturales, y se ponen en discusión categorías como la de “etnia”, o la de “*fieldwork*”. En 1991 sale el manual de *Historia de la antropología* de Ugo Fabietti, que por años, en varias reediciones, seguirá siendo el texto de base ampliamente más usado por nuestros estudiantes. No era el primer manual, pero era el primero en ofrecer una visión de 360 grados sobre el origen y la historia de la antro-

pología, en las diferentes tradiciones (americana, francesa e inglesa), hasta justamente la antropología simbólico-interpretativa de los años ochenta. En 1994 nació la editorial Meltemi, en cuyo catálogo aparecían pronto los dos libros que marcaron el *linguistic turn* de la década del ochenta: *Escribir las culturas* (J. Clifford y G. Marcus) y *La antropología como crítica cultural* (G. Marcus y M. J. Fischer). Hay que reconocerle al editor Meltemi ciertamente el mérito no solo de haber “importado” hacia Italia a los antropólogos (en especial americanos) de la nueva generación, sino también de haber dejado amplio espacio (junto a editoriales como Carocci y, en particular, CISU) a los nuevos intereses antropológicos.

Estamos llegando a nuestros días. La unificación de nuestras disciplinas (tradiciones populares, etnología y antropología cultural) en el sector disciplinario M-DEA/01, *Ciencias demoesoantropológicas*, en base a la Ley 341 de 1990, tiene ciertamente el límite de subestimar especificidades y necesidades disciplinarias, y probablemente haya tenido efectos negativos en la falta de reconocimiento de necesidades particulares. Es indudable, sin embargo, que la confrontación entre los varios territorios ofreció un contraste que en otros tiempos habría sido imposible. Más que de *tradiciones populares* en el viejo sentido del término, hoy se habla de Etnología europea o de Patrimonio cultural, y hacemos referencia a un Ministerio de Bienes y Actividades Culturales. La histórica misión etnológica en Ghana realizó bajo la dirección de Mariano Pavanello el “Fort Apollonia Museum of Nzema Culture and History”, con criterios de una nueva antropología museística; y la misión antropológica en México, fundada por Italo Signorini y actualmente dirigida por Alessandro Lupo, se ha abierto hoy a nuevos intereses, calificándose más allá de la antropología histórica, en sectores como la antropología médica y la antropología de la educación. Al unificar las perspectivas disciplinarias algo se perdió en términos académicos y algo se ganó.

Lo que seguramente se ha ganado es la extensión de los intereses hacia nuevos ámbitos y el encuentro de instrumentos y métodos diversos. En pocos años han asumido una autonomía y dignidad disciplinaria, si no académica, sectores del todo marginales en la antropología italiana del siglo pasado.

Puedo aportar por lo menos algunos ejemplos. El estudio del patrimonio cultural y la museología, con el trabajo de Pietro Clemente y de Vincenzo Padiglione, la investigación urbana (Ferdinando Fava y Federico Scarpelli), las políticas del tratamiento y de la medicina (Tullio Seppilli, Pino Schirripa y Gianni Pizza), los problemas teóricos de la escritura antropológica (Alberto Sobrero), las políticas y las retóricas de la visión y de la escucha (Antonello Ricci), las exigencias de una pedagogía intercultural (Alessandro Simonicca y Laura Faranda), la antropología política (Maria Minicuci), las nuevas temáticas del sur y una renovada noción del folklore (Paolo Apolito, Lombardi Satriani y Francesco Faeta); problemas de la globalización y de los procesos migratorios (Piero Vereni, Bruno Riccio y Martina Giuffré); la historia de nuestra disciplina (Ugo Fabietti, Enzo Alliegro)... y así en una lista interminable.

Una lista de las mayores revistas de la disciplina puede dar la idea de su articulación:

*Antropologia* (Ugo Fabietti)

*AM, Antropologia medica* (Tullio Seppilli)

*AM, Antropologia museale* (Vincenzo Padiglione)

*Archivio Antropologico Mediterraneo* (Gabriella D’Agostino)

*Archivio di Etnografia* (Ferdinando Mirizzi)

*DADA Rivista di antropologia post-globale* (Antonio Palmisano)

*EtnoAntropologia* (Patrizia Resta)

*Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, (Pietro Clemente)

*La ricerca Folklorica* (Glaucio Sanga)

*L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* (Alessandro Lupo)

*Voci* (Luigi Lombardi Satriani)

Sin embargo, la crisis que comenzó en 2008 produjo heridas profundas en nuestro sector. A diferencia de lo que ocurre en otros países europeos, e incluso en los Estados Unidos, la presencia y la influencia de la antropología en el debate social y en la vida política del país es reducida. Reducidos son los proyectos de investigación y de desarrollo financiados por el gobierno; reducidos son los fondos para la investigación universitaria. Las dos décadas berlusconianas dejan un país en dificultades económicas, pero principalmente despojado de valores e ideales. La crisis de la academia es fuerte en casi todos los sectores, pero en particular en las disciplinas humanísticas. Sin embargo, en el año 2000 (reforma europea de 3+2, acuerdos de Lisboa y de Bolonia) en varias universidades se logra organizar un curso de tres años y un curso magistral de estudios etnoantropológicos. Puedo plasmar aquí el caso de Roma: en la primera etapa de tres años se inscriben 220 estudiantes y unos 80 en la parte magistral (también admitidos con el reconocimiento de sus exámenes del ordenamiento anterior). Actualmente, para dar una idea de la crisis, en el curso de tres años, unificado ahora con el curso de historia y de historia de las religiones, el currículum de antropología no supera los 40 inscriptos. Muchos cursos magistrales, como en el caso de Palermo o de Nápoles, fueron cerrados. Los doctorados se redujeron a la mitad.

Los docentes del sector disciplinario M-DEA/01 (disciplinas demoetnoantropológicas) son actualmente 137 (21 ordinarios, 67 asociados y 49 investigadores). Pero lo más grave es la falta de ingreso de fuerzas nuevas. La fotografía que el Ministerio entrega para el 2014 es desoladora: sobre 13.263 profesores ordinarios solo 6 tienen menos de 40 años de edad. De 1988 a 2013, la edad de los docentes universitarios aumentó en promedio 6 años, alcanzando en su conjunto el promedio de los 52 años: para los ordinarios el promedio es de 59 años, 53 para los asociados, 49 para los investigadores. Sin embargo, aún en todos los campos, la preparación de nuestros estudiantes es juzgada entre las mejores: el hecho es que, como confirman todas las fuentes, después del diploma magistral y el doctorado, los mejores en su mayoría emigran. Es la historia que regresa: el *revenant* de Michel de Certeau.





# Para un análisis empíricamente fundado de los procesos de ciudadanía<sup>1</sup>

PARA UMA ANÁLISE EMPÍRICAMENTE FUNDADA DOS PROCESSOS DA CIDADANIA

TOWARDS AN EMPIRICALLY FOUNDED ANALYSIS ON CITIZENSHIP PROCEDURES

*Catherine Neveu*

IIAC-TRAM; CNRS-EHESS. catherine.neveu@ehess.fr

109

Por más que la ciudadanía haya estado durante mucho tiempo ausente del campo de visión de los antropólogos, los trabajos de inspiración antropológica sobre esta temática conocen hoy un desarrollo importante dentro del movimiento más general de renovación de los estudios sobre ciudadanía (*citizenship studies*). El clásico recelo de la antropología para con una noción que parecía demasiado abstracta, o demasiado normativa<sup>2</sup>, deja progresivamente su lugar a trabajos que intentan captar, en el marco de un enfoque fundado empíricamente, la diversidad de «fábricas de ciudadanía».

Uno de los primeros aportes de los enfoques de inspiración antropológica está en la posibilidad que ofrecen de captar los procesos de ciudadanía, sus fábricas, en las que se entremezclan dimensiones estatutarias, relacionales y proyectivas, objetivos de pertenencia y de compromiso, relaciones con el estado y relaciones con los demás. La gran mayoría de los trabajos contemporáneos en el campo de las *citizenship studies* insisten sobre el hecho de que uno de los giros mayores en el análisis de la ciudadanía ha sido el de «identificar a la ciudadanía como «más que la simple relación formal

---

1. En este texto retomo planteos realizados en la comunicación en el Coloquio *Ciudadanías Contemporáneas* organizado en Montevideo en noviembre del 2013, así como en el Seminario de tesis de la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE, en Montevideo, octubre 2016.

2. Especialmente en el contexto francés; ver Neveu, 2009.



entre un individuo y el estado hasta ahora presentada por la literatura liberal y de ciencias políticas»; en vez de eso, conceptualizan a «la ciudadanía como una relación más total, influenciada por la identidad, la posición social, las suposiciones culturales, las prácticas institucionales y un sentimiento de pertenencia (Werbner y Yuval-Davis, 1999:4)» (Hobson y Lister, 2001:2).

Esos enfoques permiten por lo tanto captar los procesos a través de los cuales las ciudadanía (y los/las ciudadanos/as) se constituyen, se discuten, se protestan, dentro de compromisos o de políticas públicas, de prácticas comunes o extraordinarias, y captar los procesos de adhesión ciudadana, superando las meras perspectivas institucionales para entender los contextos de acción de sujetos localizados, las formas de movilizar diferentes recursos y de comprometerse en lugares y luchas específicos.

Empezaré a partir de la fórmula estimulante de Etienne Balibar, que define a la ciudadanía como «imperfecta» (Balibar, 2001); al utilizar ese calificativo no se trata solamente para él de considerar que la ciudadanía es una institución defectuosa y mejorable; se trata de sugerir que es antes que nada una *práctica* y un *proceso* más que una forma estable, que siempre está «en obra». Desde este punto de vista, es necesario admitir y tomar totalmente en cuenta la versatilidad constitutiva de la ciudadanía, el hecho de que no tiene una esencia inmutable en el espacio y el tiempo. Al ser un fenómeno inscripto dentro de relaciones sociales y luchas políticas, la ciudadanía solo puede por lo tanto ser entendida con un análisis contextualizado, concentrándose en los significados que le son dados por los actores ellos mismos, de las representaciones de las que es objeto dentro de su contexto (Beyers, 2008; Clarke y al., 2014; Neveu, 2013).

110

La multiplicación de interrogantes en torno a esta noción, y sus transformaciones contemporáneas muestran de hecho claramente que se trata de una noción discutida, de la que hay que reconocer el carácter esencialmente fluido; pero esta diversidad no es solamente el producto de la variedad de los contextos y de los objetivos en los que se inscriben debates y prácticas. Refleja sobretodo desacuerdos y conflictos entre concepciones distintas, discrepantes y hasta antagónicas, de lo que es la ciudadanía, o más precisamente retomando los términos de Engin Isin (2009), de lo *que es llamado* ciudadanía. Dicho de otra forma, comprobar la gran diversidad de formas en las que la ciudadanía se actualiza, su plasticidad, no es simplemente limitarse a enumerarlas, como lo haría un entomólogo que coleccionaría especímenes de mariposas... Es procurar entender los significados acumulados (Williams, 1976), las luchas y las controversias sobre lo que es ser ciudadano(a); interesarse en las representaciones vernáculas de la ciudadanía (Rosaldo, 1994), a lo que nos dan a entender sobre las maneras en que los actores se representan su propia subjetivación política, sus formas y sus contenidos. Son entonces los conflictos, las tensiones y las discrepancias entre diferentes proyectos políticos (Clarke y al., 2014) sobre lo que se basan esas concepciones diversas de la ciudadanía. Eso es lo que se trata de entender.

La ciudadanía no nace por lo tanto (o por lo menos no solamente) desde el pensamiento de grandes autores, se inscribe en configuraciones sociales y políticas específicas, y se abre por lo tanto a la investigación empírica. El enfoque etnográfico, por su atención a los relatos personales y colectivos, a las prácticas, y a la contextualización de experiencias específicas, ofrece un punto de vista particularmente adecuado para entender como olas experiencias de transformación de la subjetividad política y los procesos de luchas colectivas constituye el sentido de la ciudadanía para individuos y grupos. Pero más allá de un tema de método (ver Neveu, 2013), es sobretodo por algunas

características fundamentales que tiene, en particular cuando se trata de fenómenos políticos, que el enfoque antropológico resulta beneficioso.

Pensamos en particular aquí a su manera de funcionar «a contrarreloj», ya que «la claridad y la distinción aparente de las categorías en vigencia en el campo político ocultan el tema de su adecuación. [...] De ahí la necesidad de proceder al revés y construir los conceptos a partir de un enfoque analítico, ya que las categorías de base se pueden considerar desde el principio como datos intuitivos e insuficientes por definición, así como teóricamente insatisfactorias (Abélès, 1996:99).

Nos falta el espacio aquí para exponer con precisión el conjunto de dimensiones de este enfoque antropológico, apoyado empíricamente, de los procesos de ciudadanía<sup>3</sup>. En el marco de este texto quería concentrar mi propósito sobre dos dimensiones principales, ambas significativas de esa necesidad de tomar en cuenta la fluidez de las prácticas y de las representaciones de la ciudadanía.

Hablar de ciudadanía(s) desde un punto de vista antropológico es en primer lugar explorar los medios a los que recurren los agentes en su protesta, o su protección, de las «fronteras» que delimitan la ciudadanía, que se trate de acceso a derechos, de la exigencia de su puesta en marcha efectiva para quienes se ven excluidos de ella, de la redefinición misma de lo que es un derecho, o aún de las dimensiones de identificación o de pertenencia que están en juego en esos procesos, de manera a poder encarar el tema central, de la desigualdad.

Si las reivindicaciones de ciudadanía toman a menudo la forma de movimientos organizados, de movilizaciones colectivas que apuntan a presionar las autoridades locales o estatales, es también importante buscar huellas y formas de expresión en prácticas menos visibles o menos colectivas para entender su riqueza y su complejidad.

Es efectivamente también dentro de los encuentros comunes en el espacio urbano, en los servicios públicos o en las administraciones que se van a expresar concepciones de la igualdad y del goce de sus derechos. Para J. Holston, esta exigencia de respeto y de igualdad, la afirmación de forma pública y en el espacio público de un derecho, del derecho de tener derechos, y ese cuestionamiento del orden social jerárquico son todas expresiones de un rechazo de la forma antigua de ciudadanía así como la afirmación de una concepción alternativa.

Si diversos espacios públicos (mostrador o ventanillas de administraciones y de servicios, transportes urbanos, etc.) pueden ser lugares de protesta contra un régimen dominante, lugares de afirmación práctica de una concepción alternativa, son también espacios en los que diferentes servicios del Estado pueden ser usados para disponer y hacer valer otros «regímenes» de ciudadanía. En las modalidades de recepción de los usuarios, en los criterios oficiales de acceso a tal o tal derecho, así como en su disposición práctica en los mostradores (o aún en las prácticas educativas)<sup>4</sup>, se pueden efectivamente también identificar «proyectos de ciudadanía» diversificados, a través de los cuales las agencias del gobierno procuran «fabricar», a su vez, ciudadanos adecuados a sus expectativas.

Los espacios comunes de la vida cotidiana, así como los momentos de movilizaciones públicas, las prácticas y concepciones que acompañan a los movimientos sociales así como las que son promovidas a través de diferentes políticas públicas, constituyen

3. Por más detalles y referencias, ver en particular Clarke y al., 2014; y Neveu, 2013.

4. Se puede también incluir en esta lista a las acciones llevadas adelante por organizaciones no-gubernamentales, sean locales o internacionales. Ver también Pykett, 2010.

por lo tanto «fábricas» de ciudadanía, cuya observación y análisis proporcionan elementos para entender las transformaciones que obran dentro de una sociedad. Esto no significa sin embargo que haya que dejar de lado momentos más «clásicos» de la expresión ciudadana, como lo son las elecciones.

Desde ese punto de vista, los enfoques antropológicos de los procesos de ciudadanía se inscriben en parte en la continuidad de los trabajos sobre el estado, en la medida en que la noción de ciudadanía contiene, en sus dimensiones estatutarias o de fabricación de ciudadanos, una relación con éste. Se vuelve entonces fructífero tomar en cuenta y captar lo que está en juego no solamente en los lugares o momentos «oficiales», explícitamente señalados como relevando de la esfera ciudadana o política (en particular las elecciones o la educación), pero también en un conjunto de lugares y de momentos mucho menos tomados en cuenta, como las numerosas políticas públicas dispuestas a nivel de empleo, de vivienda, de salud, entre otros.

No obstante, y tenemos aquí una de sus características esenciales, esos enfoques deben también inscribirse en una consideración de las dimensiones relacionales y proyectivas («horizontales») de la ciudadanía, aquellas de las relaciones entre las personas mismas, relaciones de reconocimiento recíproco o de exclusión, de lugares compartidos, de negociaciones prácticas de las condiciones mismas de convivencia en un mismo territorio (Massey, 2004). Es así que en el Brasil de los años 1990-2000, se trataba, es cierto, de definir nuevos derechos y nuevos sujetos de derecho; pero se trataba sobretodo de transformar las representaciones y de lograr instaurar nuevas relaciones sociales menos desiguales, así como nuevas maneras de regular los conflictos, y nuevas reglas sociales (Dagnino, 2005).

Lo que evidencian los enfoques antropológicos es por lo tanto la extrema diversidad de los modelos, o más bien de los regímenes de ciudadanía<sup>5</sup>, la variabilidad de las configuraciones posibles, sean estas propuestas o puestas en circulación por estados, reivindicadas o practicadas por individuos o grupos. Una diversidad que va más allá de los meros modelos canónicos de las ciudadanía liberales o republicanas de la teoría política, y a través de la cual se vuelve posible entender modos de producción del consentimiento, formas de resistencia o de transformación, redefiniciones de las fronteras de la ciudadanía, concepciones del bien común y de lo que significa «hacer sociedad».

Lo que me conduce al segundo punto sobre el cual quisiera insistir: el de la tensión constitutiva en esos procesos de ciudadanía entre emancipación y disciplina. Es lo que llamo su carácter «Janus», aludiendo al dios de la antigüedad que presentaba un rostro doble. Me parece que el beneficio de comprensión y de análisis que resulta de este enfoque en términos de «carácter Janus» consiste en lograr alejarse un poco de cierta sociología crítica que tiende a considerar solamente los aspectos disciplinarios de los procesos de ciudadanía a partir del momento en que están inscritos en políticas públicas (y sin duda contienen un aspecto disciplinario).

De manera inversa, esta postura científica, y la inclusión de esta dimensión «Janus» de los procesos de ciudadanía en la reflexión permite también quizás escapar a ciertas formas de «romanticismo» sociológico que atribuye de manera mecánica y demasiado simple no solamente la parte disciplinaria a las «instituciones» o el «estado», llevando la emancipación enteramente del lado de los movimientos sociales; pero atribuye ade-

---

5. «Empleo aquí la noción de régimen más que la de modelo para indicar que son en definitiva las circunstancias las que inducen la referencia a una u otra de las concepciones y subrayar de esa manera que es en una dinámica de acción que se trata de entender a éstas últimas» (Ion, 2008:28).

más un valor negativo a la primera. Se trata entonces de entender las dos caras en un mismo movimiento, como constitutivas de los procesos de ciudadanía.

Es así que ciertos procesos de disciplina pueden ser identificados dentro de movimientos sociales; históricamente, formas de negociación social permiten el «convivir» o la contención de la violencia (Wahnich, 2008), y pueden ser interpretadas como posturas «disciplinarias». De la misma forma, por el lado de los proyectos de gobierno, la introducción del sufragio universal masculino durante la 3<sup>era</sup> República en Francia fue a la vez una emancipación, especialmente para las categorías populares y obreras de la población (acceso al derecho de designar a sus representantes); y de disciplina en la medida en la que todo el trabajo pedagógico llevado a cabo con los niños (y sus familias) apuntaba a acompañar esta emancipación de la deslegitimación de otras formas de prácticas políticas, en particular la huelga y el recurso a la acción violenta. Es lo que muestra Yves Déloye (1994) en su análisis sobre la introducción de las «escuelas sin dios» en Francia a fines del siglo XIX (educación laica y obligatoria), como «estrategia de gobernabilidad» cuyo fin era crear la auto-disciplina de los ciudadanos, que aceptaban ser gobernados siendo capaces de disciplinar sus propios actos y pasiones, resumiendo, a establecer cierto tipo de racionalidad intrínseca al arte del gobierno democrático, (a propósito de estados del sudeste asiático, ver Ong A. 1999). Históricamente, ese proyecto ha relativamente «logrado» su objetivo de que aparezcan ciudadanos adecuados al proyecto político republicano (individuos que opinan de manera autónoma, independiente, sin dejar de preocuparse por los demás); pero no «disciplinó» al punto de aniquilar otras formas de resistencia. Se podría considerar en cambio que tuvo efectos a término sobre la concepción dominante de (y por lo tanto sobre las investigaciones sobre el tema) la ciudadanía en Francia por ejemplo, en particular al producir una exclusión de lo sensible del campo de lo político. Asistimos sin embargo hoy a una influencia significativa en las investigaciones sobre la ciudadanía, con un interés cada vez mayor por esas dimensiones sensibles, entendiendo a esos apegos (por lugares, identificaciones, formas de relaciones sociales,...) como fuentes potenciales de ciudadanía (ver entre otros a Overney, 2011; Boullier, 2001; Carrel y Neveu, 2014). Este «retroceso» puede por otra parte ser percibido como un efecto de los enfoques antropológicos: la observación fina de los procesos de ciudadanía muestra efectivamente con regularidad el lugar ocupado por las dimensiones sensibles y obligan por lo tanto a operar un retroceso crítico sobre ciertas teorizaciones (Neveu, 2012).

Pensar la ciudadanía desde su plasticidad, dentro de esa tensión constitutiva entre emancipación y disciplina, y dentro del análisis de los contextos precisos de su despliegue, es por lo tanto ir más allá de los enfoques que solo la conciben en términos de inclusión/exclusión (inclusión en un conjunto de derechos predeterminados de fracciones crecientes de la población); es pensarla a partir de los conflictos sobre la pertenencia y sobre las problemáticas de derecho y de no-derecho. Podemos aquí coincidir con Jacques Rancière cuando nos recuerda hablando de las poblaciones originarias de la inmigración en particular en la situación francesa «que a contrapelo de la sabiduría consensual, hay que recordar que son justamente las formas disensuales de la subjetivación política que operaron ayer esas integraciones que hoy se declaran imposibles» (Rancière, 2000: 68), y que la ciudadanía es «la capacidad de exponer un litigio y de reformular las problemáticas del derecho y del no-derecho».

Tomar en cuenta el carácter Janus de los procesos de *ciudadanía* permite entonces también introducir de nuevo las dimensiones conflictivas de la democracia, en vez de verla como un mero mundo de procedimientos.

## Bibliografía

- Abélès, Marc; 1996. «Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse», in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- Balibar, Etienne; 2001. *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, La Découverte.
- Beyers, Chris; 2008. «The politics of “community” and citizenship in the District Six Museum, Cape Town»; *Anthropologica*, n° 50.
- Boullier, Dominique; 2001. *Derrière chez moi... l'intérêt général*, in Coffret «Le génie associatif», Paris, Textuel.
- Carrel, Marion et Neveu, Catherine (dirs.); 2014. *Citoyennetés ordinaires. Pour une approche renouvelée des pratiques citoyennes*, Paris, Karthala.
- Clarke (J.), Newman (J.), Smith (N.), Vidler (E.), Westmarland (L.); 2007. *Creating Citizen-Consumers. Changing Publics and Changing Public Services*, Londres, Sage.
- Clarke, John; Coll, Kathleen; Dagnino, Evelina et Neveu, Catherine; 2014. *Disputing Citizenship*, Londres, Policy Press.
- Dagnino, Evelina; 2005. «“We all have rights but...” Contesting conceptions of citizenship in Brazil», in Naila Kabeer (dir.), *Inclusive citizenship. Meanings and expressions of citizenship*, Londres, Zed Books, pp. 147-163.
- Déloye, Yves; 1994. *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: controverses*, Paris, Presses de la FNSP.
- Hobson (B.) et Lister (R.), «Keyword: Citizenship», in J. Lewis, B. Hobson et B. Siim (dirs.), *Contested Concepts; Gender and Social Politics*, Londres, Edward Algar, 2001.
- Holston, James; 2008. *Insurgent Citizenship. Disjunctions of democracy and modernity in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.
- Isin, Engin; 2009. «Citizenship in flux: the figure of the activist citizen», *Subjectivities*, n° 29, pp. 367-388.
- Leca, Jean; 1991. «Individualisme et citoyenneté», in P. Birnbaum et J. Leca (dirs), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 159-209.
- Massey, Doreen; 2004. «Geographies of responsibility», *Geografiska Annaler*, Vol. 86B, n° 1, pp. -18.
- Neveu, Catherine; 2005. *Anthropologie de la citoyenneté*, Document de synthèse pour l'Habilitation à Diriger les recherches, Université de Provence.
- Neveu, Catherine; 2009. «Comment faire l'anthropologie d'un objet “trop lourd” ? Approche anthropologique de la citoyenneté en France», *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 33, n° 2, pp. 25-42.
- Neveu, Catherine; 2012. «Rescuing citizenship from its theories: anthropological perspectives», communication à la Conférence *Opening the Boundaries of Citizenship*, Open University, 6-7 février.
- Neveu, Catherine; 2013. «“E pur si muove !”, ou comment saisir empiriquement les processus de citoyenneté», *Politix*, Vol. 26, n° 103, pp. 205-222.
- Ong, Aihwa; 1999. «Clash of civilizations or Asian liberalism ? An anthropology of the state and citizenship», in Henrietta L. Moore (dir.) *Anthropological Theory today*, Londres, Polity Press, pp. 48-72.
- Overney, Laetitia; 2011. *Par delà «la participation des habitants»: pour une sociologie des épreuves de vigilance à la Duchère*, Thèse de sociologie-anthropologie, Université Lyon 2.
- Pykett, Jessica; 2010. «Citizenship education and narratives of pedagogy», *Citizenship Studies*, Vol. 14, n° 6, pp. 621-635.

- Rancière, Jacques; 2000. «Citoyenneté, culture et politique», in Denise Helly et Mikhaël Elbaz (dirs.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan.
- Rosaldo, Renato; 1994. «Cultural citizenship in San Jose, California», *PoLAR*, Vol. 17, n° 2, pp. 57-63.
- Wahnich, Sophie; 2008. *La longue patience du peuple. 1792 naissance de la République*, Paris, Payot.
- Williams, Raymond; 1976. *Keywords: A vocabulary of culture and society*, New York, Oxford University Press.







## Vulnerabilidades infantis: aspectos da medicalização da vida escolar e suas personagens “diferentes”

INFANT VULNERABILITIES: MEDICALIZATION ASPECTS ON SCHOOL LIFE  
AND IT'S “DIFFERENT” ACTORS

**Marcos Cezar de Freitas**

Universidade Federal de São Paulo  
marcos.cezar@unifesp.br

117

No âmbito do Laboratório de Ensino e Vulnerabilidades Infantis (LEVI) da Universidade Federal de São Paulo, etnografias relacionadas aos processos de escolarização de crianças com deficiências ou crianças cronicamente enfermas têm revelado uma trama complexa que aproxima reflexões antropológicas das questões educacionais, especialmente as escolares.

A produção, a circulação e a apropriação de diagnósticos médicos no universo escolar estão diretamente relacionadas à quebra dos padrões de homogeneidade que caracteriza a forma escolar. Essa quebra de padrões se expõe com a presença do corpo “apontado e reconhecido” como vulnerável. Se expõe também nos itinerários do corpo tomado como diferente.

Que corpo é esse? É o corpo descrito como inquieto, debilitado, enfermo, deficiente e, acima de tudo, um corpo identificado como “descompassado” em relação aos ritmos dos trabalhos simultâneos que caracterizam a vida escolar.

O empenho constante para obter o nome da diferença, para tornar dizível e apontável o específico de cada fragilidade tem oferecido a muitos professores a oportunidade de indicar, com laudos e diagnósticos, a presença daqueles “que não deveriam estar”.

Na escola, a presença crescente de crianças com deficiências ou cronicamente enfermas, assegurada por leis inclusivas, tem sido permeada pela valorização dos repertórios clínicos, materializados nos diagnósticos, com os quais a própria escola se organiza para afirmar que suas insuficiências pedagógicas estão radicadas, antes, naqueles corpos e intelectos.

A dificuldade, ou resistência, em lidar com fragilidades corporais e intelectuais num cenário tão fortemente marcado pelas práticas de verificação de desempenho e avaliação de performance tem encontrado na *expertise* médica os parâmetros para isentar a pedagogia de suas obrigações para com a “diferença”. E essa “diferença” passa a ser objeto de uma argumentação que vai aprendendo a identificar o espectro dentro do qual o comportamento da criança se tornou uma dimensão específica de um problema clinicamente já descrito.

Esse é um processo em que vulnerabilidades são construídas, antes de serem empiricamente verificadas e são assim construídas no bojo de um processo que pode ser designado como de crescente “medicalização” da vida escolar. Pesquisadores habituados ao trabalho de campo com crianças em cenários escolares têm relatado que os profissionais da escola seguidamente questionam se crianças “muito problemáticas” deveriam, de fato, estar na escola.

O uso da palavra vulnerável não somente pode estigmatizar como ideologicamente pode ajudar a compor um jogo argumentativo que projeta crianças severamente pobres como crianças “não escolarizáveis”.

A vulnerabilidade não diz respeito ao corpo, mas à presença do corpo quando, com, em, ao lado, entre. Vulnerabilidade é categoria relacional conjugada às instabilidades do cotidiano que se reinventa sempre e, por isso, nas situações mais adversas suscita proteção e, contraditoriamente, nas situações mais favoráveis à proteção suscita adversidades e descuidados.

Vulnerabilidade é menos uma obviedade relacionada aos déficits do corpo e mais uma questão que se apresenta quando perguntamos o que é daquele corpo em situações que projetam sua diferença como anomalia?

118

## **Cenários, personagens, apropriações e disputas**

A referência à presença de crianças cronicamente enfermas ou com deficiências na escola regular tem sido constante e isso diz respeito a uma conexão cada vez mais visível.

Cada vez mais professores têm em suas salas crianças que estiveram em rotinas ambulatoriais ou em atividades de reabilitação antes do horário escolar. Num mesmo dia essas crianças têm diferenciados sentimentos de pertença.

Numa parte do dia suas particularidades não são apontáveis, fazem parte de um todo em que a singularidade corporal não as distingue. Noutra parte do dia uma vulnerabilidade específica se constrói. Isso se dá quando a criança ao deslocar-se para a escola desloca-se também para um cenário no qual o “papel presumido” é o que decorre do laudo que ela traz consigo.

No Brasil, nas cidades de São Paulo e Guarulhos, estamos realizando e apoiando etnografias que se configuram nessas situações. Ou seja, que estão articuladas às interações em salas de espera de ambulatórios e hospitais de reabilitação e ao deslocamento dessas personagens dos cenários clínicos para os cenários de aprendizagem escolar.

Medicalização é um processo típico do segundo cenário com base na captura de imagens, símbolos e palavras do primeiro. Medicalização é um processo que identifica o quanto uma criança “atrapalha” o segundo cenário porque esteve no primeiro cenário.

Numa das maiores metrópoles do mundo, há crianças que acordam muito cedo para que seja possível submeter-se a rotinas ambulatoriais que necessitam antes de ir para a escola. São crianças habituadas a longas jornadas que compreendem deslocamento em

transporte público, espera, atendimento, novo deslocamento, escola e, muitas vezes, retorno às dependências hospitalares no período da noite.

As crianças observadas têm uma experiência de corpo marcada pela busca permanente da adaptação às rotinas, sempre levando em consideração os limites de performance que se apresentam nas mais variadas circunstâncias. Os chamados limites ganham contornos especiais quando dizem respeito às atividades escolares.

Considerando a jornada de um dia inteiro a sala de aula inúmeras vezes é referida como espaço-tempo de transição, um tempo-lugar ocupado que se apresenta “entre” as rotinas ambulatoriais do período da manhã e as incursões hospitalares noturnas. Essas incursões são repletas de um “previsível imprevisível”, expressão recolhida numa sala de espera e que se refere à certeza de que uma crise respiratória pode irromper a qualquer momento.

Todos os espaços pesquisados são retratados por suas personagens com ênfase no caráter não personalizado de tudo o que usam. Têm aspectos de suas vidas desprovidos de privacidade, franqueados a estranhos e que podem observar o tempo todo suas aflições e cansaços no deslocamento de mães e filhos por longas distâncias na cidade, da casa para o ambulatório, deste para a escola, dessa para o hospital, desse para a casa novamente.

Para além disso, as pesquisas têm revelado aspectos singulares na construção social de cada enfermidade infantil. Todas elas materializadas em laudos que são conduzidos como se fossem cédulas de identidade.

A criança com asma severa, por exemplo, lida com a própria fragilidade, mas sem a tensão estética que se faz mais visível no modo de lidar com o próprio corpo das crianças com dermatite atópica. Essas se esforçam por manter o corpo guardado, escondido, velado o tempo todo, de modo a evitar o máximo possível a exposição das lesões de sua pele, e cada processo de “espetacularização” de seu corpo é motivo de grande tensão e retraimento. Mas os próprios diagnósticos são itens dessa espetacularização.

119

## Gestos e gênero

Nesses cenários, as queixas mais contundentes das mães estão associadas àquilo que denominam como “incompreensão geral de todos” a respeito da singularidade de suas existências. Traduzem nos comentários que fazem às narrativas que são construídas no lugar de espera a certeza que têm de que os excessos e as sobrecargas a que estão sujeitas estão associados à percepção social de que “esse acompanhamento das crianças é coisa pra mulher”.

Deve se levar em conta que as pesquisas têm encontrado concretamente mulheres pobres nos contextos que se oferecem à análise. Assim, há que se considerar que estamos nos referindo à mulheres que desde muito jovens participam do trabalho remunerado extra casa e que, por isso mesmo, aquilo que se configurou e se configura como maternidade em suas vidas é também um exercício permanente de negociação e resistência.

Nas referências sobre a vida escolar colhidas na experiência de observação em salas de espera a questão da medicalização ganha um contorno muito específico.

Na sala de espera quando mães se referem aos diagnósticos e laudos que seus filhos têm, projetam um instrumento de garantia legal ao acesso e permanência na escola. O mesmo material quando mencionado na escola, assume a perspectiva da “evidência” de que a criança em questão tem chances menores de sucesso escolar. As particularidades

do corpo estão descritas num único instrumento de avaliação, mas têm apropriações diferenciadas.

As particularidades dos corpos dessas crianças integram o esforço narrativo das mães que descrevem “a escola ideal” como instância que não se apresenta como antítese da casa, evitando rupturas, fortalecendo continuidades entendidas como “necessárias especialmente porque a mãe confia à escola uma criança muito frágil”.

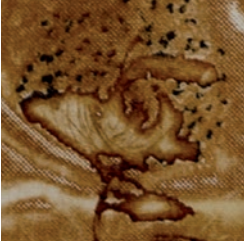
Essa aspiração esbarra em primeiro lugar nas dificuldades que o cotidiano apresenta aos próprios professores que têm na defesa do argumento de que escola e casa não se confundem uma estratégia para preservar minimamente a qualidade de seu trabalho que sofre continuamente os efeitos perversos da sobrecarga e da precarização. Para cada uma das expectativas o diagnóstico e o laudo são referidos com estratégias diferenciadas.

As falas da sala de espera indicam um ponto de intersecção entre as dificuldades das mães e dos professores. Há expectativa de ambas as partes de obter entendimento e solidariedade em relação às dificuldades estruturais que se apresentam cotidianamente. O diagnóstico, nesse caso, contraditoriamente une e separa as personagens dessa trama.

Isso se mostra com maior clareza quando as mães se apropriam da perspectiva de quem ensina e enquanto aguardam no ambulatório reapresentam o mesmo senso de limitação reclamado pelos professores em relação aos cuidados para com as crianças: “como alguém que dá aula para tanta gente ao mesmo tempo pode cuidar de quem tem algum problema?”

Somos veículos de sinais e o relacionamento das mães com os professores sugere uma expectativa comum de convencer o outro a estudar o idioma corporal da criança de modo a recolher sinais que solicitam intervenção adulta mais atenta às necessidades específicas.

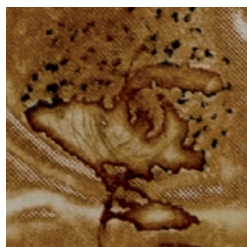
A medicalização da vida escolar diz respeito não exatamente à presença de medicamentos e prescrições, mas à disputa por garantir a permanência ou convencer que o diferente seria mais feliz se não estivesse.



## *4. Espacio abierto*







## Periódicos afroporteños (1858 a principios del siglo XX)

JORNAIS AFRO-PORTENHOS (1858, NO ÍNICIO DO SÉCULO XX)

BUENOS AIRES AFRO NEWSPAPERS (1858 TO THE BEGINNING OF THE XXTH. CENTURY)

**Norberto Pablo Cirio**

Director de la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos  
y Afrolatinoamericanos de la Universidad de La Plata.

123

Una de las características de la sociabilidad porteña del siglo XIX, y hasta entrado el XX, fue realizar gran cantidad de publicaciones, generalmente periódicas, que abordaban cuestiones diversas como la política, la economía, la literatura y la sátira social. En ese contexto los afroargentinos del tronco colonial de la ciudad de Buenos Aires no fueron la excepción y, según estudios realizados por el suscripto, entre 1858 y principios del siglo XX publicaron al menos 29.

Se llama *periódicos afroporteños* a los producidos por ellos, cuyo destinatario principal o único era el mismo grupo. Formalmente no diferían de los contemporáneos de la sociedad envolvente. Es más, considerando la endémica pobreza material de este grupo -estamos hablando de descendientes de esclavizados cuando esta institución se abolió en la ciudad en 1861-, su calidad y estilo de redacción es notable.

El primero, de enero 1858, fue *La Raza Africana, o sea El Demócrata Negro* y tuvo 8 números. Básicamente los mismos emprendedores editaron en abril de ese año *El Proletario*, el cual también tuvo 8 números. En 1864 salió *La Igualdad*, que desapareció en algún momento de ese año para reaparecer en 1873, publicándose hasta mediados de 1874. En 1870 salió *La Crónica*, *El Candombero* en 1873 y en un año impreciso de la década del 70 *El Porvenir*. *El Artesano* (luego titulado *El Tambor*) y *La Verdad* salieron de 1873 a 1874. *La Juventud*, uno de los de mayor duración, se publicó de 1876 a 1879. El otro más longevo fue *La Broma*, de mayo de 1876 a diciembre de 1882. Con un número impreciso de ejemplares, en septiembre de 1877 aparecieron *La Aurora del Plata* y *El Aspirante* -éste hasta junio de 1882. Durante unos meses, entre 1877 y

1878 se publicó *El Unionista*. Finalizando esa década aparecieron *La Perla*, *La Luz*, *El látigo* y *La Juventud Argentina*. En 1880 comenzaron a publicarse *La Asociación*, *El Deber*, *El Obrero*, *La Protectora* y *La Razón* y a fines del siglo XIX y/o principios del XX *El Imparcial*, *El Contemporáneo*, *Luz y Lucha*, *La Palabra*, *El Reflejo*, *La Voz del Norte* y *La Ortiga* (la imprecisión sobre la existencia de estos se debe a que no conocen ejemplares). De ellos sólo se conocen ejemplares de 9 y, excepto el primero y *La Juventud*, las colecciones están incompletas.

Respecto a la conceptualización como grupo cabe diferenciar entre cómo se percibían a sí mismos y cómo los veía la sociedad envolvente de entonces. El apelativo más frecuente era “jóvenes”. Estamos hablando de un segmento poblacional que mayormente habría nacido promediando el siglo, vale decir que era una generación posrosista. Este hecho no es menor, se trata de personas nacidas libres en un contexto en que procuraban distanciarse de la época rosista e insertarse en tanto *ciudadanos iguales* en una nueva concepción de país que se decía progresista e iluminado, concepción que llegará a su cenit en el Generación del 80. En segundo término se reconocían como “obreros y socialistas”, “miembros de las clases menos acomodadas”, “los humildes obreros”, “la clase desheredada” y “artesanos”, epítetos que los caracterizan subalternos. Como todo, no debe simplificarse a la sociedad afroporteña decimonónica como un bloque contrahegemónico ya que su división estamentaria en “negro che” y “negro usted” -a fuerza de simplificar traduzco como clase baja y alta respectivamente- estaba instalada entonces, quizá desde antes. Considerando el alto grado de analfabetismo, estos periódicos no eran propios de este grupo sino de su estamento superior no sólo porque era quienes tenían el capital económico y cultural para hacerlos. En tercer término se reconocían como “negros”, aunque seguidamente aclaraban “*de color*, como se nos llama”, “clases de color argentino”, etc. Tal parece que este eufemismo les molestaba no solo al explicitar que era una categorización ajena sino por los (contra)apelativos “sin color” e “incoloro” que daban al blanco, cual devolución de gentileza. Para entonces, categorías raciales del sistema de castas de la esclavitud (mulato, pardo, “hermanos de casta”, etc.) son excepcionales y es paradigmático que el primer periódico tenga en su título dos términos autoreferenciales: “africana” y “negro”.

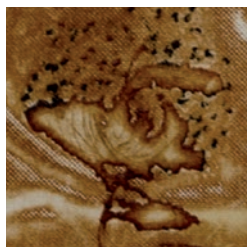
Como mucha de la prensa contemporánea, estaba básicamente “destinada al bello sexo”, mas ello no los hacía feministas sino todo lo contrario: escritos por “el sexo barbudo”, “bigotudo” o “El sexo feo”. El objetivo era el halago, la seducción y el cortejo amoroso del hombre a la mujer y, ocasionalmente, a la inversa, a juzgar por las no pocas mujeres que escribían. Por ello el estilo de escritura es galante, aunque cambia al abordarse cuestiones de interés general, políticas o satíricas. Predomina la temática amatoria: poemas, prosas y comentarios sobre fiestas, tertulias, bailes, enlaces, rumores de noviazgos y de sus rupturas abarcan dos tercios del contenido (descontando la publicidad). El tercio restante es ocupado por temas generales o de la comunidad afroporteña, la política nacional y, en menor medida, internacional. La excepcionalidad de los dos primeros periódicos es porque se implicaban de lleno no sólo en la vida política nacional y trataban la desigualdad del negro respecto al conciudadano blanco, resultando éste siempre favorecido en la práctica más allá de la igualdad que la ley estipulaba.

La escritura es cuidada, a veces rimbombante (común en la prosa de entonces), demostrando erudición, lo que incluye citas bíblicas, de autores clásicos y contemporáneos, a veces en francés y latín. Si hay un tema privilegiado es la literatura. En su mayoría es de creación afroporteña, sea por iniciativa del periódico y por envío del lector.

Como en las prácticas musicales ancestrales, que apenas se abordan por su desprestigio de cara al ideario de progreso e ilustración anhelado, en no pocos artículos se presenta un campo de fuerza en tensión entre ciertas maneras de hacer y pensar respecto a que consideraban bueno y necesario para su bienestar y que denomino “tradición *versus* modernidad”. Por otro lado era una meta procurar la educación y el asociacionismo, la ilustración, el trabajo y la igualdad entre blancos y negros y entre la mujer negra y el hombre negro. La hegemonía contaba con un arma de oro para demostrar su superioridad en todos los órdenes, el concepto de raza por los avances del racismo científico y el darwinismo social. De ello los blancos hicieron uso y abuso para inculcar las *naturales* desigualdades de los negros en cuestiones como higiene, modales y disciplinamiento laboral. A ellos tales problemas les generaban o un confinamiento mayor en su esencialidad irremediamente diferente o la necesidad de una integración a cualquier costo. Así, tradición *versus* modernidad se yergue como una antítesis de sentido donde los valores anhelados se ubicaban en la modernidad.(\*)

(\*) Extraído de exposición en el Encuentro Internacional “Diversidades y Razones de los Pueblos Originarios y Afrodescendientes de América”, Montevideo, 17-19/11/2016.





## ***Apuntes y testimonio de becario de Alemania en Montevideo, 2016*** **Sobre Charrúas en Uruguay: un tema en debate**

**NOTAS E TESTEMUNHO DE ESTAGIÁRIO DA ALEMANHA EM MONTEVIDÉU, 2016. SOBRE CHARRUAS NO URUGUAI: UM TEMA EM DEBATE**

**NOTES AND TESTIMONY FROM A GERMAN EXCHANGE STUDENT IN MONTEVIDEO, 2016. ON CHARRUAS IN URUGUAY: A SUBJECT TO BE DEBATED**

***Florián Vitello***

Universidad de Hamburgo. Florian.Vitello@europe.com

127

En el presente texto expongo en forma breve mi motivación como estudiante alemán de Antropología Social y Cultural, así como de Estudios Latinoamericanos, para realizar un intercambio en la UdelaR y además relatar sobre mi trabajo y experiencia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.

Como estudiante europeo con una mirada extranjera, que en varios casos ya trabajó con grupos en temáticas indígenas principalmente en Centroamérica, me ha interesado mucho la posibilidad de tener un relativo acercamiento a vínculos actuales con la temática de „sus“ Charrúas, (grupo étnico originario)

Es conocido el dato histórico de que después de la fundación del estado nacional a principio del siglo XIX, se produjo persecución y matanza de centenares de indígenas. Sólo individuos, en particular mujeres y niños, se salvaron de la muerte y permanecieron aislados dentro la sociedad. En lo sucesivo tuvieron que esconderse y suprimir su identidad étnica.

Apenas tres generaciones después en el país aparecen procesos de etnogénesis. Algunos recuerdan sus parientes cercanos, recuerdan el racismo y la represión, empiezan a interesarse por sus raíces, se identifican como Charrúas, fundan y se reúnen en organizaciones o grupos de interés y reivindican una superación de la historia, tal como entienden sería el reconocimiento para sus ancestros.

Rápida, e informalmente, pude notar que entre población actual de este país latinoamericano tan excepcional y moderno en tantos aspectos, no hay sentimiento de responsabilidad por el pasado indígena y además no se reconocen identidades indígenas revividas.

La Antropología Cultural uruguaya busca sensibilizar sobre la posibilidad de una comunidad tolerante, contemplando diferentes orígenes o adscripciones.

Viñeta de trabajo de campo

*Está semioscuro. En la luz centelleante veo las siluetas de dos personas que encienden más velas. Se aprietan apenas ciento cincuenta personas. Entre ellas la prensa con dictáfonos, máquinas fotográficas y cámaras de televisión. El ambiente se vuelve más caliente y sofocante cada minuto. Una chamán pasa por las filas y ofrece una calabaza de la que se eleva un vapor aromático. La mayoría de los presentes conoce el ritual y acercan sus manos abiertas cinco veces hacia sus caras. Empezando con el debate, afortunadamente vuelve la luz.*

*Según las quejas del público el gobierno se niega a proporcionar un espacio adecuado. Estamos a 11 de abril el día de la Nación Charrúa e Identidad Indígena. El consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) agradece a sus amigos del Mundo Afro por usar sus instalaciones. Apenas doscientos metros más adelante, en la misma calle, el MAPI inaugura el festejo con una exposición especial y varios eventos referentes a los charrúas de la Banda Oriental. Ninguna de las organizaciones charrúas fue invitada a participar o cooperar en esta actividad.*

## ¿Por qué no van juntos?

128

Al partir desde Alemania hacia Montevideo jamás me hubiera imaginado la dimensión de una indiferencia que percibo aquí hacia las opciones de personas que se identifican como “descendientes de charrúas”.

Como estudiante de Antropología Social y Cultural y Latinoamericanística en Hamburgo he tenido noticia de la compleja y angustiada situación de poblaciones indígenas. En todo el continente latinoamericano estos grupos sufren racismo masivo, injusticias sociales, pobreza, violación legal y física.

Durante mi voluntariado de un año en una comunidad de antiguos refugiados viví la situación de los indígenas centroamericanos. Pero la reciente historia latinoamericana demuestra que los movimientos emancipatorios indígenas se fortalecen siempre donde trabajadores, campesinos e indígenas caminan juntos y se construyen amplias alianzas con gobernantes de izquierda (ver Stavenhagen 2002, Jackson y Warren 2005, Van Cott 2007, Schilling-Vacaflor und Kuppe 2012).

## Lo personal es político

Cuando la Antropóloga suizo-uruguaya Andrea Olivera en 2014 publicó en el Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay un artículo alternativo vivificante sobre su colaboración con los distintos grupos charrúas, dejó constancia desde el principio que: „Lo personal es político“ (Olivera 2014). Aquí ella reflexiona sobre los recuerdos de su entorno familiar, sus padres y sus años escolares, que desde una retrospectiva le permitieron evocaciones profundas en procesos de creación identitaria en la sociedad uruguaya. Principalmente se trata de dos puntos: la orientación de los intelectuales



uruguayos hacia Europa, particularmente París, y la ausencia de representaciones (fácticamente correctas) de la historia indígena así como la de la actual situación política de los descendientes de charrúas en la enseñanza primaria y secundaria uruguaya.

## **Se conoce**

Ya en mis primeros días en la Facultad de Humanidades se afirmó la mencionada impresión de Olivera. En primer lugar a mí me dieron una bienvenida muy calurosa. El programa de intercambio internacional recién se está implementando y por lo tanto la organización se encuentra todavía en una fase inicial, aunque fui recibido muy cordialmente. Me explicaron y mostraron todo y me sentí honrado al conocer personalmente Antropólogas y Antropólogos como Sonia Romero Gorski y Nicolas Guigou de quienes había leído artículos y visto exposiciones. En Uruguay todo es un poco menos formal. La gente se conoce. Sobre todo entre colegas. Hasta las eminencias de las especialidades son poco pretenciosas. También mis compañeras y compañeros de estudio me recibieron y me trataron abiertamente y con curiosidad. Desde el principio dialogamos sobre nuestros proyectos de investigación. Muy pronto me enteré de sus estimaciones referente a la situación de los indígenas en el país.

## **“No hay indígenas en el Uruguay”**

La gran mayoría de la gente a la que pregunto dan siempre la misma respuesta: Los charrúas fueron exterminados. Hoy no habría personas vivas ni vestigios culturales. La literatura popular así como trabajos antropológicos no se cansan de reproducir y manifestar esta interpretación (ver Vidart, Acosta y Lara) Lo que me llama la atención es el enfoque sobre la genética, el parentesco sanguíneo y la raza. Una respuesta que he recibo regularmente es que mi interlocutor tiene exclusivamente sangre europea pero que yo vaya a Tacuarembó o Maldonado porque allí se pueden reconocer a charrúas, por su fisonomía. En la Antropología alemana estoy acostumbrado escuchar este tipo de argumentos solo (por suerte) por parte de los antiguos evolucionistas en sus introducciones al estudio. Para nosotros como Antropólogas y Antropólogos hoy en día es mucho más interesante cómo cada uno se identifica a sí mismo, de dónde proviene su base cultural y cuáles son las consecuencias políticas y sociales que resultan de estas nuevas identificaciones.

129

## **Etnogénesis y nuevas identidades**

Durante mi investigación constato que exactamente eso es en realidad el tema importante en Uruguay. No tanto la pregunta parcial si hay indígenas desde una perspectiva genética, sino quiénes son estos “charrúas” de hoy y qué es lo que quieren? Esto es el equivalente dialéctico a la pregunta que retoma Picerno: Qué quieren estos hombres“? (Picerno 2012). Hay mucha gente que se identifica claramente como charrúa. No todos fueron asesinados en Salsipuedes. Algunos se escondieron, otros fueron repartidos entre familias montevideanas como esclavos. Como nación fueron extinguidos, como individuos sobrevivieron. Sus descendientes se remiten a sus bisabuelos o abuelos. Tienen recuerdos de fragmentos; ropa, comidas o cuentos. O simplemente no tienen recuerdos porque sus familiares guardaban silencio, por vergüenza o miedo a ser dis-

criminales socialmente. Eso despertó la curiosidad de sus nietos y bisnietos de conocer la herencia cultural de una de las etnias que poblaron la Banda Oriental mucho antes de la llegada de los colonizadores europeos. Y eso produjo su enojo con un Estado que hasta el día de hoy no asume una verdad histórica. Enojados con una sociedad llena de movimientos sociales, activismo, participación y solidaridad, pero que ignora y pasa por alto a „sus“ protagonistas indígenas.

## Conclusión

Durante mi estada estudiantil en Montevideo conocí lo referente a la situación indígena, una sociedad uruguaya muy contradictoria. Una sociedad que por un lado practica una política social bastante progresista, que eleva al gaucho, a pesar de su procedencia mestiza, a la categoría de héroe nacional y que inclusive se autodenomina como “charrúa” cuando se trata de eventos deportivos internacionales; una sociedad que al mismo tiempo ignora la parte indígena de su historia, que pone más el enfoque en Artigas, que no toma en serio y excluye a los representantes de las organizaciones charrúas y que no se aproxima políticamente a ninguna de las reivindicaciones de los descendientes.

Aunque me da la impresión que en realidad no es mucho lo que piden las organizaciones como CONACHA. En el fondo se trata de reconocimiento y respeto. Hacer visible los elementos indígenas de la sociedad y mostrar el patrimonio histórico con orgullo en vez de esconderlo con vergüenza. Eso es de lo que se trata en 2016.

130 Aun hay actos simbólicos de respeto, sin embargo esos no tienen valor si no se llenan de sentido. Un buen ejemplo es la repatriación del Cacique Charrúa Vaimaca Perú en el verano 2002. Con honores de un héroe nacional fue enterrado el antiguo compañero de camino de Artigas en el Panteón Nacional. Pero al mismo tiempo se pasó por alto y se tuvo oculto que el entierro oficial y la exhibición pública, fueron acompañados por protestas de las organizaciones charrúas que desde la cosmología charrúa vieron una ofensa clara de su espiritualidad.

Por eso es muy importante entender las diez organizaciones charrúas existentes como lo que son - movimientos sociales jóvenes - que les da el derecho de no siempre estar de acuerdo entre ellos mismos y de todas formas cambiar o adaptar sus reivindicaciones en procesos dinámicos.

Vivencí la Universidad de la República y el Instituto de Antropología como espacios abiertos, tolerantes, críticos y temáticamente amplios. Por eso estoy seguro que mis compañeras y compañeros de estudio como futuros antropólogas y antropólogos uruguayos mantendrán el diálogo entre activismo, política y ciencia.

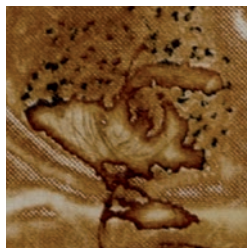
Preguntas interesantes habrán de ser abordadas en el futuro; por ejemplo cómo se posiciona el 5% (según el censo) de la población uruguaya que declara tener antepasados indígenas frente las organizaciones charrúas, si y de qué manera comenzarán con la búsqueda de sus raíces, cómo cambian internamente e institucionalmente los grupos activistas de los charrúas y por último cómo la política uruguaya se posiciona frente el Convenio 169 de la OIT.

Perseguiré estas y otras preguntas porque el Uruguay con su gente me encantó. Estoy muy agradecido por la posibilidad de haber podido realizar un semestre en la UdelaR. Sólo puedo recomendar a cada una y cada uno hacerse una imagen propia del Uruguay y elegirlo como país de intercambio.

## Bibliografía citada y consultada

- ACOSTA Y LARA, Eduardo Federico. El País Charrúa: Reposición de Trabajos Sobre Aborígenes Del Uruguay. Librería Linardi y Risso. Montevideo, 2002.
- ARCE ASENJO, Darío. Etnónimos indígenas en la historiografía uruguaya: Desensamblando piezas de diferentes puzzles. En: ROMERO GORSKI, Sonia (Ed.) Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo, 2015.
- ARCE ASENJO, Darío. Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa. Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo, 2007: 51-71.
- BARRIOS PINTOS, A. Los aborígenes del Uruguay. Linardi y Risso. Montevideo, 1991.
- BERG, Walter Bruno; SCHÄFFAUER, Markus Klaus. Criollos y criollismo: Genese und Funktion historischer Begriffsbildung im Überschneidungsgebiet von Literatur- und Geschichtswissenschaft. Literarische Begegnungen: Romanische Studien zur kulturellen Identität, Differenz und Alterität. Festschrift für Karl Hölz zum 60. Geburtstag. Hamburg, 2002 : 273 f..
- BRACCO, Diego. Charrúas, Guenoas y Guaraníes | Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata. Linardi y Risso. Librería. Montevideo, 2004.
- CONSENS, Mario. Extinción de los indígenas en el Río de la Plata. Linardi y Risso. Librería. Montevideo, 2010
- CORBIERE, Emilio P. El gaucho: desde su origen hasta nuestros días. Editorial Renacimiento. Sevilla, 1998: 52-150.
- CORDERO, Serafin. Los charrúas: síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay. Editorial Mentor. Montevideo, 1960.
- ERTLER, Klaus-Dieter. Kleine Geschichte des lateinamerikanischen Romans: Strömungen-Autoren-Werke. Gunter Narr Verlag. Tübingen, 2002.
- GUIGOU, Nicolás. Novedades del Departamento de Antropología Social. URUGUAY, PAÍS SIN INDIOS... Acerca del 10 de abril, día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena. Portal de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Montevideo, 2014.
- GUIGOU, Nicolás. Antropologías Caucásicas y Relatos de la Nación Uruguaya. La Diaria. Montevideo, Julio 2014.
- HINTERHÄUSER, Hans. Cono Sur (Chile, La-Plata- Staaten, Paraguay): Aufbruch zu neuen Ufern. In: RÖSSNER, Michael (Ed.): Lateinamerikanische Literaturgeschichte. J.B. Metzler. Stuttgart, 2007: 176-190.
- PICERNO, José Eduardo. ¿Qué quieren estos hombres? Montevideo, 2003.
- PI HUGARTE, Renzo. Los indios de Uruguay. Ediciones de la banda oriental. Montevideo, 2014.
- JACKSON, Jean E. and WARREN, Kay B. Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. Annual Review of Anthropology. Volume 34. S. 549-573.
- OLIVERA, Andrea. Charrúas urbanos en Uruguay: ¿un proceso de etnogénesis?. En: CASAS MENDOZA, Carlos Alberto y RIVERA GONZALES, José Guadalupe. Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina. Ediciones EON. México 2013 : 94-110.
- OLIVERA, Andrea. Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. En: ROMERO GORSKI, Sonia (Ed.) Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo, 2014.
- SANS, Mónica. Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Antropología Biológica, Universidad de la República. Montevideo, 2004.

- SCHONEBOHM, Dieter. Siedlungsgeschichte: Uruguay und seine (fast) vergessene indigene Bevölkerung. En: THIMMEL, Stefan, Theo Bruns, Gert Eisenbürger, Britt Weyde (Ed.). Uruguay. Ein Land in Bewegung. Verlag Assoziation A. Berlin, Hamburg, 2010.
- SCHILLING-VACAFLOR, Almut und KUPPE, René. Plurinational Constitutionalism: A New Era of Indigenous-State Relations? En: NOLTE, Detlef, et al. New Constitutionalism in Latin America. Promises and Practices, Farnham: Ashgate, 2012. Capítulo 17, S. 347-370
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Indigenous peoples and the state in Latin America: An ongoing debate. En: SIEDER, Rachel. Multiculturalism in Latin America. Palgrave Macmillan UK, 2002. S. 24-44.
- VAN COTT, Donna Lee. Latin America's indigenous peoples. Journal of Democracy. Volumen 18. Nr. 4. 2007: 127-142.
- VIDART, Daniel. El Mundo de los Charrúas. Edición de la Banda Oriental. Montevideo, 1996.



***Tesis de Maestría en Antropología de la  
Región de la Cuenca del Plata  
Defendida en abril 2016***

**“Circo en Montevideo: una  
aproximación etnográfica hacia  
el arte y los artistas circenses  
en la contemporaneidad”**

**“CIRCO EM MONTEVIDÉU: UMA APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA PARA  
A ARTE E OS ARTISTAS CIRCENSES NA CONTEMPORANEIDADE” [TÍTULO  
DE TESE DE MESTRADO NA FHCE (FACULDADE DE HUMANIDADES E  
CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO)]**

133

**“CIRCUS IN MONTEVIDEO: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO ART  
AND CIRCUS ARTISTS IN THE CONTEMPORANEITY” (TITLE FOR AN FHCE  
MASTER’S THESIS)**

***Virginia Alonso***

Egresada de la Maestría en Antopología de la Región de  
la Cuenca del Plata. [viqui77@hotmail.com](mailto:viqui77@hotmail.com)

La tesis resulta de una investigación sobre el circo contemporáneo en Montevideo. En la misma procuro abordar una temática del arte contemporáneo desde una perspectiva antropológica. Se trata del circo y su proceso de resurgimiento entre las artes escénicas del Uruguay desde finales de los años 90 del siglo pasado, seguido por un proceso de crecimiento y consolidación que llega hasta el presente. Se trata de una investigación etnográfica realizada con un grupo de artistas implicados en este movimiento, atravesada por la experiencia de haber estado inserta en la dinámica que analizo (formando parte de un colectivo artístico) durante los últimos 15 años.

Desde finales de la década del noventa, Montevideo viene siendo testigo de una nueva y particular visibilidad de artistas circenses en espacios inéditos para este tipo de práctica. Artistas que, a diferencia de los predecesores en el género, no provienen

de familias de circo que transmiten sus saberes al interior del núcleo familiar, sino que buscan esta formación en el intercambio con otros artistas generalmente extranjeros. Esta visibilidad no hace sino dar cuenta del resurgimiento y el desarrollo de un género que parecía extinguido de nuestro país, salvo por la existencia de algún circo tradicional que continúa haciendo giras por localidades del interior. La nueva forma de hacer circo se ha ido inscribiendo con los años en el paisaje de la ciudad, haciendo de plazas, parques, fachadas de edificios y espacios clandestinos, su escenario. Es heredera de una tradición antiquísima dentro de las prácticas corporales de la humanidad, pero marca a su vez importantes rupturas con las formas precedentes. Esto se evidencia con más fuerza en la formas de transmisión de los saberes implicados, en la dinámica laboral, en los espacios de presentación, en la inserción en el ámbito de las políticas culturales, en las formas de organización de los colectivos, en la institucionalización y la autogestión o el vínculo artístico con otros países.

Intento comprender cómo el circo se coloca nuevamente en la escena, qué continuidades y rupturas se establecen con formas anteriores, quiénes son sus protagonistas, cómo se organizan los colectivos de artistas, qué significa ser artista de circo en el contexto uruguayo y cómo se desarrolla la dinámica laboral, cómo se aprenden estas técnicas complejas y qué particularidades hay allí donde el cuerpo se expone en una escena donde el riesgo es constitutivo. Procuero hacer dialogar los relatos de los artistas con el contexto económico, social, cultural y político en el que se inscriben y se relacionan estas prácticas discursivas teniendo siempre presente la relación entre el punto de vista particular y lo estructural.

El trabajo se divide en seis capítulos. En el capítulo primero dejo planteada la particularidad del trabajo de campo y el abordaje metodológico que sustenta la investigación. Se relatan algunas dificultades relacionadas a los escasos antecedentes sobre el tema y los cuidados necesarios asumidos, por el hecho de pertenecer de antemano al universo investigado. En el segundo capítulo realizo un recorrido histórico desde el surgimiento del circo como espectáculo moderno para comprender los procesos que este arte atraviesa hasta llegar a nuestros días. Analizo su conformación artística dentro de la tradición de las culturas populares y el romanticismo del siglo XIX, la llegada al Río de la Plata en su forma de circo criollo, su posterior decadencia y el surgimiento de nuevas formas de hacer circo. El tercer capítulo introduce y analiza el tema central de la tesis. A partir del trabajo etnográfico intento dar cuenta del fenómeno del circo en la contemporaneidad montevideana. Repaso el surgimiento de nuevas modalidades circenses denominadas "nuevo circo" o "circo contemporáneo", el vínculo de los artistas que reinstalan la práctica con otras artes, los primeros grupos, espacios y actuaciones y las formas de aprendizaje de técnicas nuevas en el país. Intento analizar, a su vez, el lugar que esta disciplina ocupa en el escenario del arte y la cultura del Uruguay de la post dictadura hasta la actualidad y cómo las transformaciones económicas, sociales y culturales colocan nuevamente al arte circense como una posibilidad artístico-profesional para los jóvenes desde finales de los años 90. En el capítulo cuarto abordo la relación arte-trabajo. Planteo la pregunta sobre el significado de ser artista de circo y las estrategias laborales que los sujetos desarrollan. Aparecen referencias a la dependencia/independencia del trabajo en función con el Estado y las distintas formas de lo laboral (contrataciones, trabajo callejero, autogestión en la exhibición en el circuito de salas). Por último analizo cómo la enseñanza de la disciplina ha pasado a ser una importante fuente de trabajo a partir de la creciente demanda de docentes en diversos ámbitos y dejo planteadas algunas de las proyecciones de estos artistas en cuanto a su desarrollo

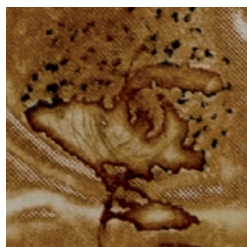
artístico- laboral en nuestro contexto. El capítulo cinco profundiza en la dimensión más característica de la disciplina: la técnica corporal. Analizo aquí el lugar que se le da a la técnica en el lenguaje de esta disciplina, el carácter ambivalente de esta forma de dominación del cuerpo -necesaria, constitutiva y constituyente del arte- y el lugar de medio/fin que los artistas colocan en esta dinámica. El lugar que ocupa el despliegue técnico a menudo se expresa como contrapuesto a factores expresivos-creativos generando diferenciaciones en los estilos de hacer circo y en las formas de recepción y jerarquización de las creaciones. En el sexto y último capítulo realizo un recorrido por los procesos de institucionalización del circo luego de dos décadas de crecimiento y visibilidad. Esto ha generado la vinculación del campo a la órbita del Estado a través de algunas políticas culturales y de su inclusión como contenido obligatorio de enseñanza en la Escuela Primaria. Este acercamiento hacia lo estatal actualiza en los artistas una vieja problemática: la ambigüedad entre el trabajo independiente, autogestionado y la posibilidad de recibir subsidios.

La investigación arroja los siguientes aportes:

El proceso por el cual el circo vuelve a formar parte de las artes escénicas en Uruguay responde a un proceso global, a la vez que evidencia rasgos particulares en función de un contexto. Las influencias extranjeras marcan el pasaje de un circo tradicional-familiar a un nuevo circo o circo contemporáneo. Las diferencias son estilísticas pero también de organización en la dinámica de la enseñanza y del trabajo. En Uruguay los circos tradicionales, "criollos", casi han desaparecido sin haber continuado su tradición en el sentido de la transmisión de su bagaje cultural y técnico a las nuevas generaciones. Sin embargo, la ruptura generacional y de transmisión de conocimientos no se refleja en los estilos que los nuevos artistas adoptan. De esta forma, a pesar de haberse modificado las condiciones en las que se es artista de circo en la actualidad (en cuanto a las formas de aprendizaje o las dinámicas laborales), estos estilos se misturan, lo tradicional sigue estando muy presente y es aún una referencia estética para muchos de los nuevos artistas. Otro aspecto es que a pesar del debilitamiento de las categorías que legitiman el status de arte y artista en la contemporaneidad, ser artista de circo significa -para los que se encuentran insertos en el campo- estar dentro de la dinámica de creación, trascendiendo un relacionamiento meramente utilitario de las técnicas circenses con fines de rédito económico. Pero al mismo tiempo, esta valorización del circo que trasciende lo económico, convive con la colocación de la disciplina en términos de oficio. En este proceso por el cual el arte pasa a dimensionarse como opción económica, el circo ofreció una opción laboral rápida y efectiva para aquellos que adquieran formación técnica en el área, sumado al costado autogestivo e independiente de su dinámica. Esto se ha hecho posible en un contexto de legitimación de este tipo de espectáculos que resultan llamativos por su espectacularidad y accesibles a un público amplio por su lenguaje cercano y simple. La cuestión de la técnica corporal -que es central en la construcción de lo circense-, aparece como un elemento de diferenciación entre lo tradicional y lo contemporáneo. Los artistas colocan la destreza técnica como factor distintivo del circo tradicional, ya que la superación de trucos o figuras cada vez más difíciles y arriesgadas se eleva como su *leitmotiv*. Para las apuestas contemporáneas, en cambio, la destreza técnica sigue siendo fundamental pero se la coloca en el lugar de *medio*, en función de una finalidad externa, llámese obra, narrativa, texto o lenguaje expresivo. El valor positivo dependerá de que se la ubique en un lugar de medio para otros fines: un medio necesario de ser automatizado, olvidado, para no interferir con la atención que requiere la relación con el público en el momento de estar en escena.



El aprendizaje técnico implica un potencial ambiguo: de domesticación y liberación al mismo tiempo. La técnica implica el ingreso a un código gestual determinado, muchas veces estereotipado, pero solo a partir del conocimiento implicado en ella, se está ante la posibilidad de la construcción artística. Solo a través del aprendizaje técnico los artistas pueden abrir, ampliar sus posibilidades expresivas y creativas. Podemos decir que técnica y expresión no son los extremos de una balanza sino que son procesos yuxtapuestos. Y que en su tensión se constituye el proceso artístico, el sentido de la obra de arte en general. Durante la última década se viene realizando un trabajo constante por parte de varios colectivos que mediante esfuerzos cotidianos contribuyen a dar visibilidad al campo y a generar acciones que permitan la formación artística. La primera generación que vuelve a situar este arte, ocupa el lugar de abrir espacios para nuevos allegados, espacios de formación, de actuación, de producción y de gestión con otros actores e instituciones. Esto también se ha hecho posible por un proceso de sedentarización del circo contemporáneo que ha impactado en el crecimiento de los espacios destinados al aprendizaje, la investigación, creación y exhibición en la ciudad. Este proceso cotidiano se retroalimenta con acontecimientos puntuales de gran impacto (por ejemplo, importantes espectáculos extranjeros traídos por las más grandes salas del país, o el reciente FIC -1er festival internacional de circo de Montevideo, realizado en setiembre de 2014), que se posicionan como hitos que marcan el crecimiento y el posicionamiento del circo en la ciudad. Este crecimiento puede constatararse a su vez por el relacionamiento que se va generando con ámbitos culturales y educativos de la órbita estatal, dónde ha pasado a ser un área específica destinataria de fondos públicos de apoyo a las artes y ha sido incorporada como contenido dentro del área expresiva de los programas de educación física de la escuela primaria del país. Quedan planteadas algunas tensiones compartidas con muchas otras esferas de nuestra cultura contemporánea en lo que refiere a la creciente heteronomía en la relación del arte y el mercado en el proceso de mercantilización de la cultura. Situación que podría implicar un riesgo de empobrecimiento de la calidad de las obras debido a la pérdida de procesos de investigación y creación. Van casi dos décadas de trabajo, de esfuerzos por dejar esta disciplina artística planteada en la ciudad y de comenzar a hacerla dialogar con el resto de las artes escénicas establecidas. Queda por ver cómo se continúa este proceso a partir de este nuevo escenario. El impulso inicial está dado.



***Tesis de Maestría en Antropología  
de la Región de la Cuenca del Plata  
Defendida en setiembre 2015***

***“Le pusimos conocimiento  
de lo que nosotros sabemos.  
Ciencia no hecha y  
trabajadores del arroz”***

**“PUSEMOS CONHECIMENTO DO QUE NÓS SABEMOS. CIÊNCIA NÃO FEITA E TRABALHADORES DO ARROZ” (TÍTULO DE TESE DE MESTRADO NA FHCE)**

**“WE PUT THE KNOWLEDGE WE HAD TO WORK: NO SCIENCE BUT THE RICE WORKERS” (TITLE FOR AN FHCE MASTER’S THESIS)**

137

***Santiago Alzugaray***

Egresado de la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata. santi.alzu@gmail.com

En la tesis presento un análisis lo observado y registrado durante dos años y medio de trabajo de campo en un proceso de vinculación y construcción de conocimiento entre un equipo universitario y trabajadores del arroz.

El abordaje, las preguntas a responder y la problematización de lo observado en campo se sitúa en el marco de la antropología de la ciencia. Realizo una reseña de antecedentes del desarrollo de esa rama de la disciplina y su vinculación con el campo interdisciplinario de estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS). Presento y discuto desarrollos conceptuales que trabajan sobre los cambios recientes en los modos y formas de producción de conocimiento científico, y que analizan la posibilidad de contribución del conocimiento a la disminución de desigualdades sociales. El proceso de construcción de conocimiento y vinculación investigado para el trabajo lo describo, analizo y discuto a la luz de esos desarrollos conceptuales.

Como actividad social, la construcción de conocimiento no sigue caminos naturales. Las historias de individuos y colectivos, las ideas políticas y filosóficas, las relaciones

de poder y las estrategias, el diálogo con otros tipos de conocimiento, configuran marcos que delimitan esos caminos. El análisis dialoga con esas ideas buscando arribar a conclusiones que permitan, en última instancia, pensar en una producción de conocimiento que incluya los intereses y problemas de los sectores sociales más postergados.

El proceso descrito y analizado se enmarca en procesos de cambio en las formas de hacer ciencia, identificables en el contexto global de las últimas décadas. El conocimiento formal se ha visto crecientemente demandado, cuestionado e interpelado por otros tipos de conocimiento, y por actores externos a la ciudadela de expertos. La torre de marfil, si alguna vez existió realmente, ha sido tomada por asalto.

Dos conceptos desarrollados por el antropólogo estadounidense David Hess son particularmente relevantes en ese contexto, el de ciencia-no-hecha y el de modernización epistémica. El primer concepto pone énfasis en los procesos que definen qué conocimiento llega a ser construido y cuál no. La ciencia no es una institución autónoma de la sociedad, las relaciones de poder de la sociedad en su conjunto se expresan también en las definiciones sobre qué ciencia se construye, y por tanto sobre qué caminos no son transitados en esa construcción.

La ciencia no hecha entonces no es simple ignorancia, es ausencia de conocimiento políticamente construida, mediante la no priorización de determinadas áreas de investigación, a través de la financiación de áreas de indagatoria vinculadas a los intereses de los que detentan el poder, mediante la proscripción activa o pasiva de conocimientos incómodos. Esta ciencia no hecha tiene vínculo directo con la desigualdad social; los mismos poderes que configuran las brechas de desigualdad son los que se expresan en la conformación de las agendas de investigación e innovación.

138

El concepto de modernización epistémica refiere a procesos compensatorios de las trayectorias históricas de construcción de conocimiento, en los que la comunidad científica da respuesta de distintas formas a actores con posiciones menos privilegiadas en la sociedad, procesos que pueden tener muy distinto origen. En este caso, la existencia de políticas del conocimiento con ese signo, la expresión por parte de los trabajadores de la necesidad de nuevo conocimiento sobre su salud, y las trayectorias individuales y colectivas de los trabajadores, confluyeron en el desarrollo de un proceso de investigación con algunas características de las señaladas por Hess para la modernización epistémica.

A su vez, la tesis se inscribe en un contexto de conceptualizaciones diversas que evidencian la necesidad de y promueven la acción directa del conocimiento y la innovación hacia la disminución de desigualdades sociales, la inclusión social, o el alivio de la pobreza.

El abordaje presentado, sustentado en las posibilidades que brinda la proximidad de las herramientas antropológicas, permite llegar a conclusiones en cuanto a las particularidades del proceso, a las características del conocimiento construido, a las formas en que los sujetos dieron significado al proceso y sus productos. También el trabajo desarrollado permite la formulación de nuevas interrogantes.

El conocimiento formal y la tecnología en el complejo agroindustrial del arroz han estado históricamente orientados a satisfacer las demandas del polo más poderoso en las relaciones sociales de producción. El muy tímido ejemplo que constituye el proceso analizado en este trabajo no es más que una excepción histórica. Basta con percibir que el costo total del proceso de investigación y vinculación analizado representa apenas una fracción de lo que cuesta una sola cosechadora de arroz en el mercado local. Con el costo total del proyecto de investigación se podrían plantar 13 ha de arroz (un 0,008%

del área sembrada en el país), sin considerar los costos de compra o arrendamiento de la tierra.

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

La identificación de esa ciencia-no-hecha no fue un hecho casual, o una suma de casualidades. Respondió a la confluencia de intereses académicos y políticos de los sujetos que formaron parte de él, en determinado contexto del país y de la Universidad, con una organización incipiente de trabajadores que señaló los problemas que identificaban y puso su conocimiento a disposición. En esa confluencia participaron elementos de ambos lados de la frontera demarcatoria entre ciencia y no-ciencia.

El hecho que los trabajadores reclamaran la generación de conocimiento con relación a su situación de salud no puede ser tomado como único elemento disparador del proceso de investigación. Fue sí un elemento fundamental, que además aseguró la contribución de éstos al proceso: con su conocimiento, sus vínculos sociales, y con apoyo logístico. Pero otros factores, como la existencia de políticas universitarias basadas en conceptos similares al de ciencia no hecha, y que apuntan a la compensación de las tendencias de la construcción del conocimiento que generan esos espacios de ciencia no hecha; las políticas universitarias que fomentaron el desarrollo de la Universidad en el interior del país, y las actividades y estructuras de extensión; el contexto general del país, más favorable que contextos históricos previos a la organización de los trabajadores; la existencia misma de la organización de trabajadores y su estrategia; las ideas políticas y filosóficas de los sujetos que intervinieron en el proceso de construcción de conocimiento, fueron elementos que delimitaron el camino, favorecieron el tránsito por él, y contribuyeron a alcanzar el destino al que arribaron.

El proceso de construcción de conocimiento tuvo dos momentos marcadamente diferentes, con sus productos y consecuencias también distintas. En el primer momento el centro estuvo en el conocimiento de los trabajadores sobre su proceso de trabajo, el ciclo del arroz, y las consecuencias del trabajo en la salud de los trabajadores. Éstos perciben el conocimiento allí plasmado como real: lo que dice ahí es lo que es, y también lo que debería ser y no es. El contenido de la cartilla (uno de los productos del proceso analizado) es en gran parte su propio conocimiento, codificado y explicitado, plasmado en un soporte identificado con “la verdad”, con el sello de la Universidad de respaldo.

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

El segundo momento del proceso de investigación consistió en el desarrollo de una investigación académica clásica en sus formas y métodos. Se definieron objetivos, métodos, técnicas, y estrategia. Se desarrolló el trabajo de campo definido, se analizaron los datos y se elaboró un informe académico. Éste fue presentado con métodos y lenguaje académico a los trabajadores. El producto fue entregado a los trabajadores, puesto a disposición, y el equipo universitario -desintegrado ya en esa época- no pudo o no logró generar estrategias para una real apropiación del conocimiento por parte de los trabajadores.

El proceso en sí y las actividades que la Universidad desarrolló en el territorio en paralelo al desarrollo del mismo (con integrantes del equipo de investigación involucrados en ellas), y la cartilla, son identificados por algunos trabajadores como elementos instituyentes de condiciones de trabajo más favorables.

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

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

La “toma de partido” del conocimiento formal en favor de los intereses de los trabajadores, incorporando a su vez su conocimiento y, con la legitimidad implícita de la Universidad como respaldo, constituye un elemento significativo en la configuración de las relaciones de poder en el complejo productivo del arroz.

Tanto el proceso como sus productos pueden generar a su vez nuevas interrogantes científicas, que pongan luz sobre nuevos espacios de ciencia no hecha. Que esto suceda dependerá del interés académico que éstas despierten, de las políticas de ciencia y tecnología que generen espacios para el desarrollo de procesos de investigación en ese sentido, y de la disposición de los investigadores para abordar esas cuestiones.

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

Sostengo que caminos alternativos son frecuentemente posibles. Transitar esos caminos, abordar esas interrogantes, puede llevar a que un nuevo modelo productivo más amigable con los trabajadores y el ambiente, pero igualmente rentable emerja. Es cuestión, fundamentalmente, de buscar respuestas a las preguntas adecuadas y transitar por caminos alternativos.



# Tabla de contenidos:

## **Editorial**

### **1. Estudios y Ensayos**

**“Presencia” afroaruguaya en Buenos Aires. Su incidencia sobre las (re) configuraciones políticas, culturales e identitarias afrodescendientes del contexto argentino reciente (1974-2014)**

*Viviana Parody*

**Mujeres mayas de Guatemala: de genocidio hasta etnocidio**

*Linda Green*

**Nubes de historia. La escritura de lo concreto**

*Ruben Tani, Octavio Nadal*

### **2. Avances de investigación**

**El derecho a la identidad de género desde una mirada etnográfica**

*Valentina Gómez Sóñora*

**Tecnologías interactivas y procesos de re-territorialización en el contexto global**

*Belén Fernández Massara*

### **3. Dossier – Visitas académicas**

**Acercamiento a la trayectoria de la Antropología en Italia**

*Alberto M. Sobrero*

**Para un análisis empíricamente fundado de los procesos de ciudadanía**

*Catherine Neveu*

**Vulnerabilidades infantis: aspectos da medicalização da vida escolar e suas personagens “diferentes”**

*Marcos Cezar de Freitas*

### **4. Espacio abierto**

**Periódicos afroporteños (1858 a principios del siglo XX)**

*Norberto Pablo Cirio*

**Apuntes y testimonio “Sobre Charrúas en Uruguay: un tema en debate”**

*Florián Vitello*

**“Circo en Montevideo: una aproximación etnográfica hacia el arte y los artistas circenses en la contemporaneidad” - Tesis de Maestría**

*Virginia Alonso*

**“Le pusimos conocimiento de lo que nosotros sabemos. Ciencia no hecha y trabajadores del arroz” - Tesis de Maestría**

*Santiago Alzugaray*

