

ISSN (versión online): 2393-6886

ISSN (versión impresa): 2393-7068

PUBLICACIÓN SEMESTRAL:

REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año II – Nº 2 – Julio-Diciembre 2017

"Sobre la Identidad: repensar composición y complejidad"



Instituto de Antropología
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

FERNANDO LÓPEZ LAGE (Montevideo, 1964). Artista y director de la Fundación de Arte Contemporáneo (FAC) donde desarrolla tareas como docente y curador. Desde 1987 participa en muestras individuales y colectivas en Uruguay y el exterior.

En Uruguay recibió numerosos premios en concursos de arte. En 1996 obtiene la MID AMERICAN ART ALLIANCE y la USIA (New York, Los Angeles, New Orleans, Chicago, San Francisco, Texas, Washington, México).

Obtuvo el premio Le Parc al mejor pintor latinoamericano menor de 35 años, en 1989. En 2007 participa en la Bienal del Mercosur, «Conversas». Docente en la Tecnicatura en Gestión Cultural de la Fundación Itaú. Es director de la revista digital HUGO, Premio FFCC 2014 del MEC. Premio Figari 2014. Coeditor de *Magazine in situ*.

**REVISTA URUGUAYA DE
ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA**

Año II - Nº 2 – Julio-Diciembre 2017

Editora

Sonia Romero Gorski

REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año II - Nº 2 – Julio-Diciembre 2017

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

Darío Arce Asenjo

Andrea M. Quadrelli

Referente en Bibliotecología:

Lic. Cecilia Pérez Burin



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.

En el año 2016 dejó 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 diferencias de identificación damos comienzo a un segundo año de existencia 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.

© 2017, **Sonia Romero Gorski** (*Editora*)
Departamento de Antropología Social
Instituto de Antropología FHCE – UdelaR
sromero@fhuce.edu.uy
revuruguayadeantropologia@gmail.com
www.fhuce.edu.uy

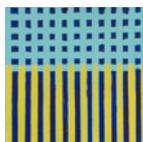
© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**
La Paz 1988, 11200 Montevideo
Tel: (598) 2400 5695
C.e.: nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

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

5

Identities comunitarias y políticas indigenistas <i>Daniel Gutiérrez Martínez</i>	27
El “empacho”: una enfermedad popular en infantes de Uruguay <i>Roberto Campos Navarro y Herlinda Quiñones Marrero</i>	45
Etnomedicina y Etnobotánica en el departamento de Tacuarembó, Uruguay <i>Gregorio Tabakián</i>	61



2. Avances de investigación

Conchillas: Un patrimonio nacional único en el Dpto. de Colonia, testimonio de la expansión inglesa de mediados del S. XIX <i>Jorge Baeza</i>	75
--	----

La participación de legos en la conformación urbana. Un barrio cerrado para Bariloche, Argentina <i>Norberto Rodríguez</i>	85
---	----

El espejo charrúa: la alteridad como reflejo <i>Dario Arce Asenjo</i>	97
--	----



3. Dossier – Conferencias, encuentros con Marc Augé

Noticia sobre Marc Augé, destacado visitante en Montevideo, en octubre 2017 <i>Sonia Romero Gorski</i>	121
---	-----

6

<i>Memorias de la ciudad.</i> Encuentro con Marc Augé en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - 13 de octubre 17h. Salón de Actos, en el marco de las Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, entre el 11 y 13/10/2017	125
--	-----



4. Espacio abierto

“ <i>Publicación de libro:</i> “Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas” de José Basini	133
---	-----

<i>Presentación de libro:</i> “Medicina popular: viejas y nuevas prácticas”, Sonia Romero Gorski (coord.)	135
---	-----

“Meteorologistas e profetas da chuva”. <i>Renzo Taddei Estuvo en Montevideo y nos dejó su libro más reciente</i>	137
--	-----

Defensa de la primera Tesis de Doctorado en la Facultad de Humanidades

Andrea M. Quadrelli

139

Reseña de mi Tesis de Doctorado

Marcelo Rossal

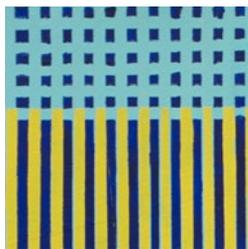
Anuncio de la XII Reunión de Antropología del Mercosur en Posadas, Argentina

Andrea M. Quadrelli

143

Anuncio de las III Jornadas Internacionales de Antropología del Conflicto Urbano

145



Editorial

“Os exemplos de politização dos eventos climáticos e seus efeitos são inumeráveis. Poderíamos afirmar, com certa segurança, que a mais antiga e fortemente enraizada teoria meteorológica na história humana é aquela que diz que “não choveu (ou choveu demais) como consequência das ações (ou pecados) de pessoas específicas (própria comunidade, traidores, bruxos, inimigos, etc.”, (Taddei, R. 2017: 64)

“La distinción entre cultura individual y cultura antropológica podrá apagarse algún día, cuando cualquier individuo, como muchos intelectuales o artistas de hoy, pueda considerar que es portador de su propio patrimonio cultural, pero considere que puede medirlo y enriquecerlo en contacto con otros individuos, en cualquier parte del mundo”. Augé, M. 2017, 299. Qui donc est l'autre? Paris, Éditions Odile Jacob. (Traducción libre de Romero, S.)

Agradezco que hayamos tenido tantas colaboraciones, tantas manos y voces: todo nos fortalece y contribuye a que conservemos la determinación de proseguir con la publicación de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía. Me refiero al difícil proceso que estamos todavía tratando de superar; la existencia como revista digital, el ingreso a portales, la acreditación en repertorios de prestigio, el todo conlleva una cantidad significativa y variada de requisitos, que intervienen después, o más allá, de la evaluación de contenidos.

Una vez superadas las pruebas que, como en cuentos populares de tradiciones orales o en las Mil y Una Noches, son obligatorias antes de obtener cualquier respuesta o premio, llegamos a la ansiada compensación: ver nuestro producto terminado y colocado dignamente en un portal, en algún punto etéreo, pero fácil de ubicar con cualquier objeto capaz de conectarse a los links indicados.

Quizás esa sea precisamente la paradoja que nos alienta. La existencia en el mundo de las revistas digitales, de las páginas webs, de los portales, si bien nos alejó del vínculo más estético e inmediato con ruido de hojas que se pasan al leer, nos acercó y nos pone/expone a la vista del mundo, literalmente. O sea esa es, por lo menos, la línea argumentativa, de la convicción con la que trabajamos.

Tanto esfuerzo por existir como publicación, en realidad parece cobrar más sentido cuando tomamos contacto con temas culturales, de interés antropológico, que se nos revelen, y siguen acumulándose tanto en la proximidad del territorio uruguayo, como en la cercanía histórico-cultural de la región, en momentos en los que se intensifica la producción y reflexión sobre cuestiones relativas a lo patrimonial, a las identidades culturales, a la autonomía cultural dentro de contextos globalizados.

En ocasión de la reciente visita académica de Marc Augé a Montevideo, se organizó una breve ronda de preguntas en la sala del consejo de la FADU, una de las institucio-

nes anfitrionas. Tuve la curiosidad de saber qué opinaba sobre lo que parece ser una tendencia a jerarquizar artículos en revistas arbitradas por encima de libros que den cuenta de investigaciones o ensayos de autor.

Expresó que un artículo tiene que dar resultados, una significación, o significaciones que se dirigen más bien a colegas, a un cierto tipo de lectores. Mientras el que libro es para un público más amplio, entonces el libro es más complejo, el autor puede hablar de sí mismo, de sus condiciones. Pero en todo acto de escritura destacó la experiencia de la soledad, como una forma de libertad, una soledad elegida.

En la Sección *Estudios y Ensayos* continuamos con el interés por ofrecer argumentos sobre la Identidad y las identidades; la discusión iniciada en el volumen 1 del 2017 prosigue en este volumen 2 del mismo 2017. Colocamos entonces en primer lugar el trabajo sobre *Identidades comunitarias y Políticas Indigenistas*, de **Daniel Gutiérrez**. Reflexión compleja, motivada en un contexto mexicano de enorme densidad histórico cultural con voluntades políticas que se encuentran y chocan en esfuerzos de identificación y diferenciación. Al avanzar en la desagregación de los conceptos y sus significados, el autor va descubriendo tendencias, derivas de la atribución de valoración positiva a “lo indígena” por diferencia de “lo nacional”. La superposición de identidades constituye una forma de contrarrestar discriminaciones, de lograr mejores posicionamientos o adaptaciones en la trama social, como es el caso de mujeres indígenas que aplican para programas de apoyo en la educación formal y de posgrados. El debate es amplio y desborda el territorio mexicano, viaja con quienes emigran, interviene en lo cotidiano de cada contexto.

10 Desde México también vienen los resultados de una investigación empírica, *El “empacho”: una enfermedad popular en infantes del Uruguay*” llevada a cabo por **Roberto Campos** en sucesivas aproximaciones del conjunto latinoamericano, en el tratamiento y denominaciones de una “enfermedad popular” que aqueja más bien a los niños de corta edad. El “empacho” como desajuste gastrointestinal es bien conocido, pertenece al repertorio de dolencias que pueden atender idóneos sin necesidad de titulación académica, más bien practicantes de saberes antiguos, reconocidos como eficaces y que se han transmitido de una generación a otra.

Como médico y especialista en Antropología Médica, Roberto Campos ha recorrido de norte a sur sociedades latinoamericanas encontrando similitudes significativas en tratamientos, cuidados y fabulaciones. Es notable cómo el ámbito de las dolencias y de la medicina popular nos revela la adaptación cultural, la segura transmisión cultural a través del tiempo y de los espacios.

Con el texto sobre *Etnomedicinas y Etnobotánica en el departamento de Tacuarembó, Uruguay*, **Gregorio Tabakián** nos coloca en terreno temático similar al anterior, en cuanto a saberes populares, en este caso específicamente orientado hacia recolección, clasificación y uso de plantas medicinales, en territorio uruguayo, en el centro del país. Dicha zona, tanto en parajes rurales como en centros urbanos, es conocida como propicia a la conservación de tradiciones. Aquí sería mayor la frecuencia de personas que refieren a ancestros directos, por lo menos tres generaciones, de las que dicen recordar prácticas o se reconocen como herederos de conocimientos, de un pasado originario, ahora fundidos en “saberes populares”. La variedad de plantas medicinales nombradas, y de las que G. Tabakián tomó nota, contiene también la posibilidad de la importación individual y espontánea, es decir plantas traídas por gente de diferentes procedencias, en sucesivos movimientos de poblamiento, a través de la frontera con Brasil, desde países y comarcas del otro lado del Atlántico. Las plantas

medicinales también nos llevan a la reflexión sobre la dinámica de la acción cultural en sentido antropológico.

En la Sección *Avances de Investigación* colocamos tres trabajos sobre tópicos diversos, aunque conectados a la cuestión de lo patrimonial. Es un hecho conocido que el Uruguay permanece bastante desconocido como país de composición identitaria variada y compleja. La paradoja así expresada refleja una de las representaciones del *sí mismo* nacional, que el imaginario colectivo maneja a modo de certeza. Por el contrario, diferentes estudios etnográficos, arqueológicos y antropológicos revelan características y situaciones que marcan variedades que deben ser reconocidas. El territorio fue congregando población, emprendimientos y construyendo realidades que tienen su lugar en cuanto a modalidades, tradiciones y coloridos dentro de las culturas y los pueblos de América Latina.

En este sentido y ante el valor acordado de forma creciente a nivel local, ante acciones y Convenciones Internacionales sobre los bienes patrimoniales materiales e inmateriales, la presentación del caso de *Conchillas: Un patrimonio nacional único en el Departamento de Colonia, como testimonio de la expansión inglesa de mediados del s. XIX*, por **Jorge Baeza Martínez**, plantea el “descubrimiento” de un sitio que necesariamente debe seguirse estudiando. Conchillas queda colocada en una cartografía histórico-cultural que contribuye a visualizar la variedad antropológica del país en el Cono Sur.

En una aproximación a los bienes patrimoniales, en particular al PCI, Patrimonio Cultural Inmaterial, deberían tomarse en cuenta relatos sobre el origen, sobre pobladores originarios, como base ineludible de construcciones de tipo míticas. Contamos con versiones que, sin necesidad de ser verificadas en su verdad material, tienen fuerte potencial simbólico. Una de ellas es el relato sobre los “últimos charrúas” y el desafortunado destino cuando fueron llevados para ser exhibidos en París (corría el siglo XIX). El episodio continúa asombrando, indignando. El hecho social no pasó desapercibido en la época, también despertando críticas e indignación en población francesa. Por lo menos hay registro de notas en diarios en Francia, que **Darío Arce Asenjo** en *El espejo charrúa: la alteridad como reflejo*, recogió y tradujo, como parte de una aproximación sistemática a todo lo que rodea al conocimiento, pensamiento y documentos sobre “los charrúas”.

Sin desligar lo material de lo inmaterial - que se resuelve básicamente en atribución de sentido - en las ciudades del mundo está planteada desde hace décadas la puja entre el avance del “progreso” con inversión de capitales inmobiliarios, con poca atención a las expectativas, o apegos de las personas. El tema es abordado por **Norberto Rodríguez** desde una situación en Bariloche, Argentina. *La participación de legos en la conformación urbana*, habla de disputas del mundo cotidiano real, material e inmaterial. El argumento del debido tratamiento a lo patrimonial, incluyendo el respeto por áreas verdes, al agua sin contaminación, son aspectos que las comunidades pueden exigir como derechos. Quienes toman esa lucha en defensa de su derecho a pertenecer a la ciudad, a cuidar de su lugar en la sociedad local a partir de viviendas, aunque sean de características sencillas, tienen que enterarse de aspectos técnicos para validar argumentos. Están en juego sentimientos de identificación y pertenencia. Los ciudadanos, *legos* en materia de ingeniería o arquitectura son sus propios defensores, de pleno derecho. ¿Cómo no prestar atención a su reclamo y argumentación?

En la Sección *Dossier* damos cuenta de la visita académica de Marc Augé en Montevideo. Antropólogo de gran trayectoria, con publicaciones reconocidas, obra traducida

a varios idiomas, Marc Augé confirmó en diferentes actividades en Montevideo del 10 al 18/10 de este año, que sigue impregnando con un estilo propio y categorías originales, la escena de la antropología contemporánea. **Sonnia Romero Gorski** presenta brevemente, al autor y su obra.

Transcribimos la conferencia *Memorias de la Ciudad. Anexo sobre la Antropología y las Humanidades*, que **Marc Augé** ofreció en el Salón de Actos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, el día 13 de octubre 2017.

En el marco de las Jornadas de Investigación de dicha Facultad.

Finalmente, en la Sección *Espacio Abierto* se difunden noticias del quehacer académico nacional y de la región. La novedad aquí es que gracias a la incorporación de Andrea Margarita Quadrelli, doctora en Antropología por la UFRGS, Asistente del Departamento de Antropología Social del Instituto de Antropología, podemos contar con reseñas de libros, de tesis defendidas, entre otros.

Presentación del libro *Índios num pais sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas*, por José Basini (Uruguay) (Tapa y reseña)

Presentación del libro del Programa de Antropología y Salud, 2017, *Medicina Popular: viejas y nuevas prácticas*. Montevideo, Nordan-Comunidad. (Tapa y reseña)

Tapas de libros ofrecidos por sus autores, de paso por Montevideo: Taddei, R. (2017), *Meteorologistas e profetas da chuva*. Sao Paulo, Editora Terceiro Nome.

Paz Xóchitl Ramírez; María A. Portal, (2010), *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. Coyoacán, México, Juan Pablós Editor.

12 Reseña sobre primera Tesis de Doctorado en la FHCE, por Quadrelli, A. y por el autor, Rossal, M.

Anuncio de la Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) en Posadas, Argentina. Recordando a Leopoldo Bartolomé.

Anuncio del Encuentro sobre Antropología del Conflicto Urbano, Gino Germani, en Buenos Aires, del 13 al 15 de diciembre de 2017.

Agradecimientos

Agradecemos los aportes de todos/as los/las autores/as.

Muy especialmente agradecemos la colaboración desinteresada de los/las evaluadores/as.

Como siempre contamos con las traducciones de Juan Carlos Perusso (español-inglés), a quien agradecemos su dedicación; también reconocemos el aporte de la gestión artística que realiza Macarena Montañez (*pozodeagua televisión*), que en el 2017 nos permitió conocer al artista Fernando López Lage.

La *Revista* como objeto-gráfico está valorizada por la diagramación tradicional y profesional de Javier Fraga, su trabajo incluye poner en destaque la obra del artista mencionado.

Agradecemos a Unesco-Montevideo por publicar en su página web el PDF completo de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*.

Tema de la convocatoria 2018

Miradas antropológicas y relatos sobre el origen, los orígenes.

Entrega de contribuciones originales o inéditas para todas las Secciones: 10 de marzo 2018.

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

Sonnia Romero Gorski
Editora

Instituto de Antropología – FHCE
Montevideo, noviembre 2017

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:

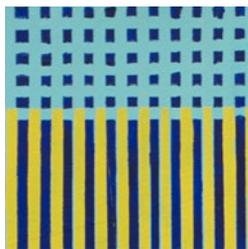
Editorial. 1. Estudios y Ensayos. 2. Avances de investigación. 3. Dossier. 4. Espacio abierto.

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 2018 se difunde en este número.



EDITORIAL

“There are countless examples of climate event politicization and their effects are numberless. We could ascertain that the oldest and strongly rooted meteorological theory in human history is the one that states “I did not rain (or rained too much) as a consequence of actions (or sins) of specific persons (the own community, traitors, witches, enemies, etc.” (Taddei, R. 2017:64)

*“Sometime the distinction between individual culture and anthropologic culture may quench when any individual, just as many intellectuals or artists do today, may consider himself to be holder of his own cultural heritage, while feeling that he can measure and enrich it when in touch with other individuals, anywhere in the world” Augé, M. 2017, 299 *Qui donc est l'autre?* Paris, Éditions Odie Jacob. Freely translated by Romero, S.)*

We're grateful for all the collaborations, so many hands and voices that give us strength and contributes to keep up our determination to continue publishing the *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* (Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine). I refer to the hard process we are still trying to cope with: giving birth to a digital magazine, be included in portals, getting credit from prestigious repertoires, all the bureaucracy involved that go well beyond content evaluations.

Once we survived those compulsory proofs, like in the popular stories of oral traditions or in *Arabian Nights*, previous to obtaining any answer or prize, we finally got the compensation so eagerly desired: to see our final product placed in a decent portal, somehow ethereal but easy to be reached by any object able to connect the proper links. That's just probably the paradox that pushes us on. The existence of digital magazines, web pages and portals, though they took us away from the more aesthetic and closer tie to the sound of pages as you pass them while reading, got us closer and puts/exposes us literally to be viewed by the world.

At least that is our argument, the conviction behind the way we do our job. So much effort in order to live as a publication, really seems to get more sense when we contact cultural themes of anthropologic interest, which keep piling up, not only from near Uruguay but also from the region's historical-cultural closeness. Just when there is an increase in the production and reflection on everything related to heritage, cultural identities, and cultural autonomy within the global contexts.

During the recent academic visit of Marc Augé to Montevideo, a brief round of questions was organized at the council meeting room of the Architecture, Design and Urbanism College (FADU in Spanish), one of the host organizations. I was curious on what he thought on what looks like the tendency to rank articles published in arbitrated journals over books on an author's research or essays.

He said an article has to include results, a meaning or meanings addressed to colleagues, a special kind of readers, while the book aims to a broader public, so it's more complex, the author may talk on himself, on his conditions. But in all writing event you experience loneliness, a looked-for loneliness as a form of freedom.

The *Studies and Essays* Section continues our interest for offering arguments on identity and identities, with the discussion began on Vol 1 of 2017 follows in this Vol 2 of the same year 2017. We placed first **Daniel Gutiérrez** article *Community Identities and Indigenist Policies*, a complex reflection born within a Mexican context of enormous historic cultural density, among political wills clashing in efforts to build identities and differentiations. When the author advances in separating concepts and their meanings, he uncovers tendencies, from giving a positive attribution to anything “indigenous” to make those considered “national” less valued. Identities overlapping is a way to counter discriminations, of achieving better positioning or adaptations in the social plot, such as when indigenous women apply to programs for formal education and postgrads. The debate is wide and goes beyond the Mexican territory, as it travels along with those who emigrate and gets inside the daily lives on each context.

From Mexico also come the results of an empiric research, “*Empacho*”¹: *popular disease on Uruguayan infants*” done by Roberto Campos during several approaches on the Latin American treatment and names of a “popular disease” that usually affects little kids. The “empacho” as a gastrointestinal maladjustment is well known as one of the diseases able to be treated by someone without academic title but with age-old knowledge, recognized as efficient and transmitted for generations.

16 As medicine doctor and specialist in Medic Anthropology, Roberto Campos has traveled all across Latin American societies, finding significant similarities in treatments, care and inventions. It's funny how the sickness and popular medicine contexts show us cultural adaptation and the sure cultural transmission along time and space.

Gregorio Tabakián's *Ethno medicines and Ethno botanics at Tacuarembó, Uruguay* takes us into a theme similar to the previous one, as of popular knowledge, in this case specific to collection, classification and use of medicine plants in the center of Uruguay. That area's towns and rural spaces is famous for their keeping up traditions and there are more people who refer to their direct ancestors for at least three generations, from whom they reckon remember practices or believe themselves as inheritors of their knowledge, from an original past now cast as “popular knowledge”. A variety of medicinal plants noted by the author also allows for individual and spontaneous importation, that is, plants brought in by people from different origins in their successive population movements through the Brazilian border from countries on the other side of the Atlantic Ocean. Medicinal plants also take us to think on the dynamics of cultural action from an anthropologic point of view.

At the *Research Advances* Section we include three articles on different subjects thou connected to the heritage area. It's a well-known fact that Uruguay is rather unknown as having a varied and complex identity composition. The paradox thus put shows one representation of the national *self*, which the collective imaginary deals as true. On the contrary, different ethnographic, archaeological and anthropologic studies show characteristics and situations that show differences that should be acknowledged.

1. indigestion.

The territory kept congregating populations, ventures and building realities of its own as modalities, traditions and own colors among the Latin American cultures and peoples.

In this sense and in view of the value increasingly gained at local level and international Conventions on tangible and intangible assets we have **Jorge Baeza Martínez** *Conchillas: A Unique National Heritage at Colonia, as Witness of English Expansion by Mid 19th. Century*, where he poses the “discovery” of a site that needs further study. Conchillas lays within a historic-cultural cartography that helps to visualize the South Cone country’s anthropologic variety.

On an approach to heritage assets, especially by the Intangible Cultural Heritage (PCI in Spanish), it should take into account the stories on the origin, the original population, as a true base of mythic-type constructions. We have some versions that have no need to be verified in their tangible material but that have a strong symbolic potential. One of them is the story on the “last Charrúas” and the unfortunate destiny they suffered when taken to Paris as a curious exhibition, in the 19th. Century. The story keeps provoking criticism and outrage, thou the social event didn’t go unnoticed and also causing criticism and outrage among the French people.

There are notes from French newspapers that **Darío Arce Asenjo** copied and translated as part of a semantic approach to everything connected to knowledge, thought and documents on the “Charrúas”, on his article *The Charrúa Mirror: Otherness as Reflection*.

Without the need to detach tangible from intangible (basically solved by sense attribution) many cities around the world have posed, since a few decades ago, the fight between the advance of “progress” as investments in real estate with no attention paid to the people’s expectations or their attachments. This is taken by **Norberto Rodríguez** from Bariloche, Argentina, in his *Laymen Participation in Urban Conformation*, where he deals with the disputes in the real everyday tangible and intangible world. He argues for a due treatment of heritage that includes respect for the green areas, uncontaminated water and that the communities should claim as their rights. Those fighting for their rights to belong to a city, to care for their place at the local society in their housings, even if they are poorly built, they need to know the technical information to make their arguments strong. Identity and belonging senses are playing, and the citizens, *laymen* in engineering or architecture are their own defenders with full rights. How not to pay attention to their claims and arguments?

At the **Dossier** Section we include Marc Augé’s academic visit to Montevideo, from October 10 thru 18, 2017 He’s an anthropologist with ample academic trajectory, with works published and translated to several languages. During several activities he showed how he continues marking contemporary anthropology with his own style and original categories. **Sonia Romero Gorski** makes a brief introduction to the author and his works.

We transcribe Marc Augé’s lecture on *City Memories. Annex on Anthropology and Humanities*, delivered on October 13, 2017 at the Humanities and Education Sciences College Assembly Hall, as part of that College’s Research Meetings.

Finally, at our **Open Space**, we include news of the local and region academic world, and thanks to now having with us Andrea Margarita Quadrelli, Anthropology Doctor by UFRGS (Rio Grande do Sul Federal College), assistant at the Social Anthropology Department of the Anthropology Institute. Now we’ll be able to have reviews on books and defended grade theses among other works.

- Cover and abstract on José Basini's book *An Aesthetic on Disappearance: a Study on Indigenous Images and Ethnic Versions*. (Uruguay)

- Cover and abstract on the Anthropology and Health 2017 Program book *Popular Medicine: Old and New Practices*. Montevideo, Nordan-Comunidad.

- Covers of books offered by their authors on visit to Montevideo:

Taddei, R. (2017) *Meteorologists and Rain Prophets*. Ed. Terceiro Nome, Sao Paulo.

Paz Xóchitl Ramirez; María A. Portal (2010) *Otherness and Identity. Journey thru Mexico's Anthropology History*. Ed. Juan Pablós. Coyoacán, México

Abstract of the first Doctorate Thesis from the Humanities and Education Sciences College by Quadrelli, A and author Rossal, M.

Promotion of the Mercosur Anthropology Meeting (RAM in Spanish) at Posadas, Argentina in honor to Leopoldo Bartolomé.

Promotion of the Gino Germani Anthropology on Urban Conflict Meeting at Buenos Aires, December 13 thru 15, 2017.

Gratitude

We would like to thank the contributions of all the authors, most especially the disinterested collaboration of the evaluators.

As always we have translations by Juan Carlos Perusso (Spanish-English) to whom we thank his dedication, and also recognize the contribution of artistic management done by Macarena Montañez (*pozodeagua television*) who let us know artist Fernando López Lage in 2017.

The *Magazine* as a book-object gets its value due to the traditional and professional layout by Javier Fraga and his presentation of the above mentioned artist.

We thank Unesco-Montevideo for their publishing the full PDF of the *Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine* in their web page.

Call for the 2018 Edition

Anthropologic Approaches and Stories on Origin, the Origins.

Deadline for original or unpublished contributions for all sections: March 10, 2018

The Editorial Staff has the right to distribute the collaborations between both semiannual editions.

Sonnia Romero Gorski
Editor

Anthropology Institute – Humanities and Education Sciences College
Montevideo, November 2017

Formal aspects to highlight

I. This magazine has the **Creative Commons License** (cc-by) to protect the content in free access (electronic version) as well as the commercial distribution (paper version).

II. The Uruguayan Anthropologic and Ethnographic Magazine only publishes original material and has five sections:

Editorial. 1. Studies and Essays. 2. Research Advances. 3. Dossier. 4. Open Space.

III. Arbitration and Quality Control

The articles in Section 2 are subject to a double-blind arbitration and then, the full content has already an academic endorsement: it arises from already evaluated researches, institutionally backed events, book presentations or postgraduate thesis. The whole publication has duly evaluated production and academic activities.

All the material undergoes a revision by the editors, the editor assistants and we have the backing of the Editorial Staff. The product achieved gives us energy to continue calling for collaborations along our line of opening towards themes that, without being localized at local level, provide new visions and updating lines.

IV. The 2018 theme is now already published in this No. 2- 2017.

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 2018, en sus entregas semestrales, se difundirá en el segundo número del 2017.

Contacto y recepción de trabajos: 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 2018 Magazine on both biannual editions will be published on our 2017 second edition.

Contact and article reception **revuruguayadeantropologia@gmail.com**



1. Estudios y Ensayos

*D. Gutiérrez Martínez; R. Campos Navarro;
H. Quiñones Marrero; G. Tabakián*



Identidades comunitarias y políticas indigenistas

COMMUNITY IDENTITIES AND INDIGENIST POLICIES

Daniel Gutiérrez Martínez

El Colegio Mexiquense, A. C. dgutierrezcolmex@yahoo.fr

Recibido: 21/04/2017 – Aceptado 28/08/2017

RESUMEN

Diferentes respuestas han sido dadas para explicar el proceso identitario que se encierra en la relación entre las políticas públicas y comunidades. Uno de ellos es el de la aculturación cara a Aguirre Beltrán (2013, [1957]). Por otro lado, el sincretismo también ha fungido como modelo explicativo en la relación denominada identidad indígena y políticas públicas del Estado-Nacional.

El debate de las identidades móviles y flexibles, sin duda tiene raíces desde los años setenta del siglo pasado, no obstante es a fines del siglo pasado que empezó a tomar fuerza en el ámbito de la política y tomó auge y renovación a principios del siglo XXI. Desde la antropología estructural con Lévi-Strauss hasta la antropología simbólica de Clifford Geertz, la noción de identidades ha evolucionado mucho y aportado enormemente a la comprensión de la conformación de los significados sociales, sin embargo, consideramos que todavía no se ha completado una teoría total del fenómeno de las identidades. Más allá de las identidades móviles y flexibles, están los sentidos/ sentimientos de pertenencia que aglutinan y distinguen. Este será la propuesta específica de esta reflexión.

Palabras clave: Sentimiento de pertenencia, umbral de identidades, hibridación, resignificación, indigenismos contemporáneos.

ABSTRACT:

Different answers have being given to explain the identity process in the relationship between public policies and communities. One of them is acculturation, so dear to Aguirre Beltrán (2013, [1957]) and, on the other hand, syncretism has also being used as a model to explain the so called indigenist identity-public policies relationship.

The debate on mobile and flexible identities no doubt has its roots in the 70's but by the end of the last Century it began to gain its place in the political area to gather further energy at the beginning of the XXI Century. From the structural anthropology with Lévi-Strauss to the sym-

bolic anthropology of Clifford Geertz, the identity notion has evolved a great deal and provided an enormous input to the understanding of how social meanings are formed. Nevertheless we consider that a total theory on identities has yet to be completed. Not only mobile and flexible identities but we have to include senses, feelings of belonging that agglutinate and distinguish regarding the others. This will be the specific proposal of this article.

Key words: feeling of belonging; identities threshold; hybridization; resignification; contemporary indigenisms.

Introducción

El análisis y comprensión de las identidades que se procesan día a día en las comunidades, en los pueblos y localidades nativas del mundo (cualquiera sea el grupo de referencia), han sido motivo de debate y grandes controversias en el ámbito académico e instancias políticas.¹ La mayoría se ha remitido a reflexionar desde la mirada institucional del Estado, en las formas de constitución de la identidad llamada “indígena”, tendiendo a enfocarse en las dimensiones de lo “popular” y étnico, oscilando en presupuestos folcloristas, exóticos, esencialistas, a veces insertos en el clásico debate de la aculturación, más aún el de las identidades móviles y dinámicas.

Paradójicamente, desde que se avanzó teóricamente con la idea de que las identidades son flexibles y procesos en constante cambio, han aumentado los reduccionismos analíticos y esquematizaciones identitarias en la dimensión política, especialmente en torno a los que se han denominado “pueblos indígenas”. Ahora resulta que hay “indígenas” con identidades móviles, movibles y flexibles, pero sin abandonar los insumos teóricos esencialistas de antaño que los determinaron; pues siguen siendo considerados **indígenas** (lo que esto refiera en términos identitarios), aunque sea con connotación positiva, reivindicativa o valorativa. Dicha noción, de todos modos, trae consigo una carga valorativa histórica de colonialismo, que pretende definir a grupos humanos en particular desde hace, al menos, más de quinientos años.

Es recurrente ahora escuchar a científicos sociales y políticos decir que visto que los miembros de las comunidades “indígenas” ya se asumen como tales, incluso para hacer frente al gobierno (indigenismos revolucionarios), es irrelevante ahora que se cuestione la validez o pertinencia conceptuales del vocablo. El hecho de que las comunidades nativas y locales se autodenominen “indígenas”, no significa que hayan legitimado a cabalidad dicho vocablo, cargado de historia colonialista,² más bien nos da cuenta de la

28

1. Entendemos pueblos y comunidades nativas a todos aquellos grupos oriundos de un lugar y/ o tiempo específicos con sentimientos de pertenencia simbólicos y/ o físicos y con raíces históricas milenarias. Nativo: relativo a nacer en el lugar. Por lo tanto también se podrían entender como pueblos locales o simplemente localidades. Lo anterior remite a la consciencia de base, que histórica, geográfica, culturalmente un pueblo pueda tener de sí mismo, la cual termine por vehicular y participar en procesos identitarios. Pueblo remite al sentimiento de pertenencia a un grupo, a una serie de valores, principios y creencias que producen sentidos de la acción colectivos. Por lo general los debates y controversias a los que hacemos referencia alrededor de las identidades que se procesan día a día en las comunidades y pueblos, en el ámbito académico e instancias políticas tienen que ver con lo que el Estado llama pueblos “indígenas o políticas indigenistas”. Si bien indígenas remite etimológicamente a los lugareños, es cierto que a partir del siglo XVII pasa a tener connotaciones colonialistas. Por ello, más que pueblos indios, indígenas, u originarios, preferimos usar los términos de pueblos comunitarios, pueblos nativos o nacionales, con el fin de ubicar a todos aquellos grupos con sentimientos de pertenencia colectivos, más allá del Estado-nacional, fundados en la historia de larga duración y compartiendo valores y creencias más allá de los modernos que promueven los Estados-Nacionales, estados republicanos o instituciones seculares modernas.

2. Algunos autores, hablaron de colonialismo interno a los efectos excluyentes y marginalizantes que producen políticas de Estado sobre las poblaciones concernidas. Nosotros lo llamamos aquí *Conquista dóxica* por

violencia simbólica (Bourdieu, 1994) que se ha ejercido sobre las poblaciones con este término al punto de usarlo como insumo identitario, sobre todo frente al Estado. ¿Cómo valorar la auto-denominación “indígenas” por parte de comunidades nativas, localidades o barrios cuando se sabe que la sola auto-denominación otorga derechos culturales, económicos, políticos frente a las instituciones de Estado; esto incluye desde apoyos, becas, premios de poesía en lenguas maternas, etc.? En algunos sitios se presta a la complacencia o anuencia del líder del pueblo para avalar a una persona o grupo como miembros de la comunidad. Ni se diga en las universidades, las cuales exigen cuasi “apelaciones de origen controlado” para otorgarles becas, patrimonios y patrocinios. Eso sí es muy importante, que los beneficiarios sigan promoviendo temáticas, paisajes, proyectos con insumos “indigenistas” para supuestamente conservar y preservar sus culturas (lo que esto quiera decir).

Ante todo son grupos y comunidades como cualquiera, compartiendo intersubjetividades comunes y colectivas pasadas y presentes que conforman día a día su existencia y su constante variabilidad, más allá de lo que se le pueda adjudicar al adjetivo identitario, con los juicios de valor positivos y/ o idílicos que contengan. Son supuestos adjetivados que poco ayudan a entender procesos identitarios y con-formaciones de culturas locales (cualquiera sean éstas), desde el ámbito analítico y científico. Hay quienes dan por sentada esta fórmula como realidad, para hacer distinción entre un tipo de identidad (la de los indígenas) y las otras (la de los ciudadanos modernos: criollos, mestizos, urbanos, etc.) y con ello se establecen grupos especiales con supuestas actitudes particulares. El concepto de “indígena”, más bien permite identificar las hegemónicas relaciones asimétricas de poder entre instituciones y funcionarios de Estado con las poblaciones culturales y pueblos nativos de larga tradición.³

Lo importante es dar cuenta de los impasses teóricos cuando las identidades, sobre todo las llamadas “indígenas”, se analizan desde aspectos materialistas y exteriorizantes (los de religión, etnia, familia, sexo, edad, principalmente) para determinar comportamientos y sentidos de la acción, donde las identidades se ven supeditadas teóricamente al análisis de los apellidos que se les imputan (identidades profesionales, nacionales, judías, católicas, blancas, afro, etc.). El problema con ello tiene que ver con los idilios, folclorismos o esencialismos, que se generan y que terminan por definir el curso de las políticas de Estado hacia ciertas poblaciones, que a la postre contribuyen a estigmatizaciones identitarias de largo alcance, contribuyendo a su vez a la reproducción de las desigualdades sociales y económicas que se presume erradicar. Lo anterior nos permite dar cuenta, desde el análisis de la identidad, de la manera en la cual miembros de pueblos nacionales (no sólo en México, sino en cualquier parte del mundo) hacen uso de diferentes recursos identitarios para adaptarse al entorno que los envuelve, impuesto desde el exterior (resignificación/ hibridación).

En suma, esta reflexión busca: I) por un lado, dar cuenta que cualquiera sean los procesos de identidad de referencia, tienen como base primera y fundamental los sentidos/ sentimientos de pertenencia generados colectivamente; estos unen y distinguen

el carácter interferente identitario que contienen dichas políticas a lo largo de al menos quinientos años sobre pueblos comunitarios, locales o nativos. Como ahondaremos más adelante, re-significación o hibridación son los efectos que tienen sobre los procesos identitarios las políticas públicas de Estado, las cuales nos revelan, las relaciones de poder hegemónicas, o relaciones de fuerza que se producen entre Estado y poblaciones.

3. Lo anterior se aplica no sólo para la noción de “indígena”, sino para la del civilizado, el criollo, el mestizo, el urbano, el ilustrado, etc. No son más que categorías construidas para denominar lo que se quiere hacer valer como normal, y lo que es “anormal” según la ideología predominante.

a los grupos humanos; II) se trata también de dar cuenta del impacto de las políticas públicas estatales implantadas en las últimas décadas sobre los procesos identitarios conformados en poblaciones que el Estado-nacional llama “indígenas”; III) finalmente, se busca dar cuenta de las acciones y estrategias identitarias de hibridación y re-significación (ejemplificados con estudios de caso), que integrantes de pueblos y comunidades nativas en México han llevado a cabo, en reacción a las implementaciones de políticas indigenistas estatales.

I) Perspectivas heurísticas y prospección teórica

30 Como toda construcción académica, la identidad, es un término en constante actualización, reflejando la movilidad de épocas, de pensamientos, de concepciones, de posturas. El enfoque que se plantea de la identidad ha variado según la escuela donde los teóricos de las identidades se posicionan, desde la época de correspondencia. Aquí es donde la discusión y el debate empiezan. Por lo general, las diferentes conceptualizaciones de la(s) identidad(es) comienzan por cuestionar su definición como una sustancia, un atributo inmutable del individuo y de las colectividades. Hay quienes ponen en duda completamente el término de identidades, remitiéndonos a la noción de *identificaciones* o a un *estar-juntos antropológico* (Maffesoli 2007).⁴ Se ha hecho referencia a modos de adhesión y constitución de identificaciones movibles, efímeras y flexibles. No se ha trabajado mucho desde la dimensión de *las identidades como procesos de conformaciones de significados sociales, colectivamente constituidos con y en el entorno, desde los aspectos interaccionales constantes de subjetividades y emocionalidades colectivas, y a partir de los sentimientos/ sentidos de pertenencia compartidos (emociones colectivas)*. Las instituciones de socialización e identitarias como la familia, los partidos políticos, las iglesias, los Estados, etc., fungen como compensación conceptual entre el papel que tienen estas instituciones de socialización y el papel que desempeñan los aspectos colectivos personales y estructurales en estos procesos: se trata de resaltar la interacción colectiva de emociones conformando sentidos/sentimientos de pertenencia breves y perennes. La interacción con el otro, en tanto mediación con el entorno (otredad) produce identidades, las cuales tienen determinantes en los marcos mental y subjetivo, siendo insumos de experiencias singulares, insertadas en instituciones o grupos de pertenencia que canalizan la acción y proporcionan sentidos y legitimaciones simbólicas. Son elaboraciones colectivas *que se conforman y se actualizan sin cesar en las interacciones entre personas, grupos con sus ideologías y creencias confluyendo con la lógica interna del mismo proceso*. Es un *enfoque relacional e interaccional, que no privilegia las acciones o actores, sino la relación e interacción en sí mismas*. Metodológicamente la identidad es el crisol donde diversidad e intersubjetividades entre grupos humanos se conectan, estimulados por el entorno, que son compartidos y terminan por *con-formar* (en conjunto) *culturas* una y otra vez.

Enfoques heurísticos para el estudio de las identidades

Toda conformación identitaria genera un discurso, una narrativa, que se ven atravesados por mecanismos culturales, evaluaciones morales y construcciones políticas y sociales.

4. Toda la obra de Michel Maffesoli reflexiona en torno a las identificaciones y los estar/ser-juntos antropológicos, ver al respecto Maffesoli 2007, 2005, 2004.

Dicho proceso está en constante actualización/adaptación, re-significación donde según el momento hay dinámicas prevaleciendo procesos de unión/ vinculación; separación/distinción, los dos paralelamente. Esta característica de unir y distinguir es el cimiento de toda cultura y toda sociedad. El proceso identitario contiene factores de pertenencia básicas: los sentimientos y los sentidos.

Los *sentimientos de pertenencia (identitarios)* refieren a procesos continuos y contenidos en la memoria colectiva de adscripciones grupales con *objetivos y significados sociales*. Son procesos de la larga duración (en términos braudelianos) que tienden a ser estables en el tiempo-espacio (religiones, etnicidad, nacionalismos). Son dinámicas que resultan en procesos de homologación, y particularmente de unión, lazo, mismidad. Es lo que aglutina: las llamadas identidades tradicionales e institucionales.

Los *sentidos de pertenencia (identificaciones)* hacen referencia a acciones de interpretación y/ o representación vinculadas a la emotividad colectiva, es decir: sentimientos y pensamientos en conexión impulsados por factores culturales (medio ambiente y los entornos natural, social, geográfico, ambiental, poblacional, emociones colectivas). La conformación identitaria del grupo o personas contiene lógicas de diferenciación, de separación, de distinción vinculadas específicamente con aspectos de poca duración en la experiencia vivida: son contemporáneas e instituyentes. Las identificaciones (*sentidos de pertenencia*) son adscripciones o apropiaciones fragmentadas que coexisten de manera momentánea y espontánea a la vez, en el proceso interactivo. Las identificaciones o sentidos de pertenencia corresponden a procesos más flexibles y movibles que los sentimientos de pertenencia, que también se ven ligados a la cuestión histórica y de la memoria, empero aquí describe al sujeto fragmentado, itinerante, más allá de la tradición, y alimenta a la con-formación de procesos híbridos o de resignificación de identidad, por lo mismo que generan sentidos de pertenencia (significados y objetivos sociales compartidos del momento). Son cristalizaciones de adscripciones culturales, es decir, entidades que contienen rasgos comunes compartidos por una comunidad en tiempo y espacio. A través de la cultura nos conectan con lo primero y fundamental (del griego *arché*) de las inter-subjetividades colectivas. Estas dos características del proceso de identidad no define determinismos, sino estructuraciones simbólicas en la larga duración: imaginarios. Sentimientos y sentidos de pertenencia son interdependientes y actúan al mismo tiempo en diferentes dimensiones. Esta abstracción, nos sitúa más en un nivel local que universalista o determinista del concepto de identidades, pues describe el proceso que va de los sentimientos a los sentidos de pertenencia al aludir primeramente sentimientos de pertenencia de un miembro de una comunidad con su familia, después con su comunidad de origen, posteriormente con su grupo étnico, finalmente con su nacionalidad, donde estas últimas pueden ser más endebles que las demás.⁵ Lo mismo aplica para un “mestizo” urbano o cualquier persona o grupo que pudiera llegar a sentirse identificado, primero con su familia, después con su barrio, ciudad o

5. Si tomamos el caso de los procesos identitarios que se enarbolan lejos de las comunidades de origen, por ejemplo, el caso de hijos de otomíes de México, que nacieron y viven en USA, notaremos que primero se *sienten* identificados con su familia, en este caso también con la comunidad de donde vienen sus progenitores (por ejemplo del pueblo de Guerrero en el Municipio de Anaya, Hidalgo, México), luego se sentirán identitarios con la nación otomí en general, después con la nacionalidad mexicana (sentimientos de pertenencia), pero a la vez les generará también todo el *sentido* de pertenencia el hecho de identificarse como estadounidenses porque nacieron ahí y tienen la nacionalidad de ese país. También quizás se sentirán californianos, a lo mejor finalmente de San Francisco, ciudad donde nacieron. No hablarán quizás ni el otomí, y poco el español, pero el sentir identitario les genera sentido (significación) en EUA, pues ello los hace diferentes de los mexicanos en general, y de los demás grupos culturales viviendo en EUA, que es un país pluricultural.

región, y después con el territorio nacional. Benedict Anderson habla de *comunidades imaginadas* “*porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión*” (Anderson, 1993, p 212).

Sin desdeñar los cuestionamientos en torno a las teorías de las identidades, éstas fungen como herramientas heurísticas para el análisis de las conformaciones culturales y sociales en diferentes niveles de análisis (véase micro, macro o meso) asociados a distinciones y aglutinaciones de pertenencia, así como para vincularlos con procesos simbólicos más concretos como las cosmovisiones, véase sistemas compartidos de creencias (infra) y acciones. Pensemos las identidades como procesos, haciendo con ello, el uso de la rejilla de lectura denominada “umbrales de identidad”, para estudiar las cosmovisiones estructuralmente compartidas por un grupo, y ubicarse en el nivel de análisis identitario que se desea (micro-meso-macro).

Umbrales de identidades

32

Para analizar la *con-formación de* identidades (sentidos/ sentimientos de pertenencia) a lo largo del tiempo hay que situarnos desde los diferenciales epocales y espaciales en los que se han dado las relaciones e interacciones. Esto refuerza y diversifica lo que llamaremos umbrales. Significa por un lado las etapas, épocas, espacios temporales concatenados en la larga duración que nos permitirán teóricamente analizar procesos-funcionamientos de identidades en el presente, pues es a través de las fijaciones históricas de la memoria colectiva (sentimientos de pertenencia), y su reactivación-actualización en la interacción cotidiana (sentidos de pertenencia) que se conforman los discursos de identidad. La noción de umbrales también significa conjunciones de procesos identitarios en el presente, diferenciados espacialmente. Tiempo-pasado y espacio-presente se ven reflejados en la noción de umbrales. Son procesos de pertenencia en el tiempo designando precisamente *espíritus del tiempo en interacción*, es decir, atmósferas, cosmovisiones específicas de cada época y espacios que se van concatenando e interconectando en momentos históricos y lugares geográficos en el proceso de constitución presente de un fenómeno identitario. Se trata de pensar aquellos *ambientes* que se integran a la realidad social que corresponden a tiempos sociológicos (atmósferas), donde el espíritu del tiempo en cuestión se puede encontrar en cualquier momento del calendario de época. La propuesta metodológica de los umbrales refiere a tipos ideales weberianos con el fin de establecer puntos de arranque para la reflexión del tema planteado, permitiéndonos esquematizar acciones, reacciones, y estrategias observadas. El tipo ideal weberiano puede verse así como un recurso metodológico que plantea un compromiso entre las exigencias de la exactitud histórica y la precisión teórica. En esta reflexión tanto la noción de umbrales, como las de holismo/individualismo, como identidades híbridas y resignificación, son tipos ideales que nos permiten metodológicamente situarnos en nuestro tema de análisis.

II) Identidades comunitarias e indigenismos políticos: sentimientos de pertenencia

Con los *umbrales*, podemos manejar herramientas de comprensión del impacto que puedan tener las políticas públicas estatales implantadas en las comunidades (en este caso indigenistas), sobre los procesos identitarios conformados en poblaciones llama-

das por el Estado- de “indígenas”. El punto de vista teórico estructural de los procesos identitarios puede visibilizar inercias humanas a lo largo de la historia. Los *umbrales identitarios*, nos permiten justamente visibilizar dichas inercias (que son procesos por antonomasia), y hacen visibles las relaciones de fuerza, las predominancias, los determinismos que se expresan en épocas y lugares dados que terminan por *conformar* identidad. Dumont, Durkheim y Lévi-Strauss, para no citar más que algunos autores emblemáticos, hablan conceptualmente de la interactividad humana en términos de dualidades espacio-tiempo.⁶ El primero lo hace a través de los conceptos de “holismo e individualismo”, el segundo en términos de “sociedades orgánicas y mecánicas”, y el tercero con nociones de “pensamiento concreto y/ o salvaje, y pensamiento abstracto (universalismo y particularismo)”. Para nuestro interés, es en la relación existente entre políticas públicas estatales y pueblos comunitarios que encontramos inscritos la tensión entre estos dos procesos identitarios espacio-temporales, mezclados unos con otros, predominando uno más que otro, según el umbral de referencia.

Solo refiriéndonos al *holismo* de Louis Dumont, representa una forma de organización social que implica que la persona se define en función del grupo al que pertenece (familia, comunidad, casta o estamento), mientras que el *individualismo* se caracteriza por resaltar la importancia del mérito de cada individuo para su inserción social: “*desde este punto de vista una primera constatación se impone: el individuo es un valor; o más bien forma parte de una configuración de ciertos valores sui generis*” (Dumont, 1966). Es la recurrente reflexión sobre la existencia de la dualidad de sociedades en el interior de los grupos humanos, donde según el momento y el tiempo una dinámica societal pesará más que la otra. El enfoque analítico del núcleo duro entrañable a (López Austin, 1999) sería más contemporáneo y heurístico para hablar de estas formas duales de procesos identitarios o cosmovisiones duales, particularmente si se desea vislumbrar las transmisiones de valores de pertenencia en la larga duración (cosmovisiones). El cuadro I remite a cada una de estas nociones.

6. Lo anterior no excluye pensar en términos de triadismo. Maffesoli plantea que “*es indudable que la hipótesis del «sentimiento compartido» obliga a repensar el papel del Tercero, es decir, de lo plural en la estructuración societal. (...) La metáfora del triadismo permite poner de manifiesto la paradoja, (...) la pluralidad constitutiva de este neotribalismo contemporáneo*”. (Maffesoli op., cit.: 192). Véase igualmente (Freund 1983), Cf. asimismo, (Dumezil 1941) y (Durand 1980). Sobre el triadismo a partir de una visión simbolista, Cf. (Durand 1984).

**CUADRO I. UMBRALES (COSMOVISIONES)
NÚCLEOS DUROS IDENTITARIOS**

HOLISMO	INDIVIDUALISMO
<ul style="list-style-type: none"> ° Persona se define en función del grupo de pertenencia (<i>persona</i>) ° Estrategias de supervivencia pensadas en forma colectiva ° Absorber el trabajo de manera familiar ° Relaciones por semejanza, imperativos morales para la cohesión del grupo ° Familia como responsable de reproducción de sistemas significativos. ° Cohesión familiar, organización jerárquica ° Una sociedad es una totalidad que trasciende a sus miembros y desde su propio nivel. ° La naturaleza y la sociedad son “totalidades orgánicas” que no pueden descomponerse en sus elementos ° El individuo debe complementarse con los intereses del grupo. Las obligaciones están por encima de los derechos. ° Fundamento de la cohesión social. La conducta social es controlada por valores y creencias compartidas. ° La colectividad domina al individuo y la conciencia colectiva limita el alcance o el campo de acción del individuo. 	<ul style="list-style-type: none"> ° Individuo se define en función de sus logros ° Desarrollo de competencias individuales de supervivencia. ° Relaciones por competencia, parámetros individuales de organización. ° Familia responsable de la reproducción biológica (familia llamada nuclear) ° Cohesión reducida a individuos, menos jerarquizada. ° Una sociedad es simplemente una colección de individuos. ° Una sociedad es un agregado de individuos. Las totalidades supra-individuales son ficticias. ° Interdependencia de los individuos y grupos, comienza, en sentido significativo, con la expansión de la especialización productiva. ° Desarrollo de la moral individualista (culto al individuo a través de las ideas de libertad e igualdad). ° Ensanchamiento de la diferenciación estructural entre los individuos a partir de sus funciones.

34

Fuente: *Elaboración propia a partir de Dumont (1966)*

En todas las sociedades las dos cosmovisiones o núcleos duros perviven y se manifiestan por medio de procesos identitarios y representaciones sociales determinadas por la época-espacio en la que se insertan (umbrales). Se pregona que en los contextos urbanos y con el advenimiento de la modernización existiría una tendencia mayor a la lógica individualista, mientras que en el ámbito aldeano-tradicional perviviría mayoritariamente la lógica holista; ambas significan procesos identitarios diferenciados y respuestas específicas con su entorno, que como péndulo van y vienen para influir en los procesos identitarios a lo largo del tiempo. Se podría hablar en términos de identidades comunitarias para contextualizar lógicas predominantemente holistas, y las políticas indigenistas estatales como identificaciones con predominancia de lógica individualista. Con estas abstracciones, en el Cuadro II, se distinguen, dos procesos simbólicos identitarios o mentales según Dumont.

**CUADRO II UMBRALES
(PROCESOS SIMBÓLICOS IDENTITARIOS)**

COSMOVISIÓN HOLISTA DE COMUNIDADES	COSMOVISIÓN INDIVIDUALISTA DE ESTADOS
<ul style="list-style-type: none"> ° Continuos renacimientos. No hay fines ni inicios. ° Hombre es parte del cosmos junto con la diversidad de dioses (polydicea) ° Ser humano dentro del mundo (comunalidad) ° Imaginería simbólica de caracteres naturales (animales, plantas, energía) ° Seres del mundo como entornos. Planteamiento integral con el medio ambiente ° Humano considerado guardián de la armonía natural. Interdependiente de lo comunal ° Imagen de energías complementarias: vivencia del presente: regeneración. ° Rol de cargos a lo largo del tiempo 	<ul style="list-style-type: none"> ° Principio de un inicio y un final ° Hombre en el centro del universo y refleja la centralidad monoteísta de un Dios (teodicea) ° Ser humano fuera del mundo (misticismo) ° Abstracción simbólica del lenguaje teológico (divinidades sin imagen) ° Ser humano como centro del planteamiento moral de su relación con el entorno ° Sin posibilidad de diferenciación divina. Libertad y autonomía del individuo del grupo. ° Idea de perfección: idea de futuro, búsqueda de eternidad ° Cargo jerárquico y único perenne.

Fuente: Elaboración propia

De ahí que se pueda esquematizar que las políticas públicas de Estado son productos en la larga duración de cosmovisiones específicas, en este caso la individualista representadas por las instituciones modernas de poder, que a su vez, entrecrocadas con dinámicas de pertenencia comunitarias que responden a herencias históricas de lógicas holistas, lo que termina por traducirse en conformaciones de identidad como el auto-adscribirse como “indígenas”. Los adjetivos identitarios nos dan cuenta de las relaciones asimétricas de poder, las referidas a los “indígenas” son más visibles analíticamente. Si algún miembro de pueblos nacionales viste atuendos y trajes tradicionales para recibir de funcionarios públicos algún tipo de ayuda, se dice que esa persona se “disfraza de indígena” para poder obtener recursos estatales. ¿No es acaso similar situación cuando un “urbano” se disfraza con traje sastre y corbata para una entrevista de trabajo en la ciudad?

Las representaciones en cuestión nos permiten entender las diversas respuestas que los involucrados logran movilizar, desde sus diversos elementos identitarios contenidos en su haber a lo largo de sus experiencias personal y grupal, así como, la manera en la cual aprehenden y transforman dichas políticas en su cotidiano, con consecuencias benéficas o perjudiciales para ellos. La interacción de funcionarios de Estado con los miembros de las comunidades definen las diferentes posturas, acciones y modos que los grupos de sociedades comunitarias han adoptado a lo largo del tiempo, al punto de conformar identificaciones momentáneas (hibridación/ re-significación) con insumos identitarios permanentes (sentidos de pertenencia). Se podrían comparar con otras regiones del mundo donde la relación Estados y sociedades pluri-étnicas son igualmente sustantivas (Bolivia, Ecuador, Guatemala, Chile, Brasil, Paraguay, entre otros). Las cosmovisiones (holistas/ individualistas) se expresan teóricamente a través de identidades, y traducen en su modo más concreto, formas de organización, acciones colectivas, transformación del entorno. Una acción colectiva puede ser desde una política pública estatal, hasta estrategias grupales que se heredan y/ o actualizan, a través de la tradición o por medio de la reacción al entorno en el que se vive.

Identidades comunitarias y holismo/ políticas indigenistas e individualismo⁷

Con todas las precauciones que esto conlleva, el planteamiento teórico-analítico aquí esbozado, puede ser ejemplificado con la relación que existe entre comunidades nativas e instituciones estatales; entre acciones de la comunidad local y políticas públicas; entre familias cercanas y funcionarios públicos. Cada una de estas entidades contienen, expresan y favorecen formas de pensar, creer y racionalidades específicas (cosmovisiones) nutridas por la memoria colectiva y actualizadas con los diversos modos de accionar, reaccionar a las diversas interacciones y entornos implicados. Estas, interrelación e influencia, se han buscado visibilizar, a partir de casos concretos⁸ con las comunidades llamadas indígenas por el estado mexicano, que como es ya sabido son diferenciadas entre sí, compartiendo núcleos duros comunes de larga duración que hemos denominado holistas.⁹ Se trata de dos formas de sentimientos de pertenencia, que esquemáticamente, nos permiten visibilizar formas opuestas de organizar e interpretar los entornos, pero que a su vez se influyen mutuamente.¹⁰ Para el caso de México los llamados indígenas se identifican por narrativas de exclusión, de marginalización, de paternalismo, y en su defecto de re-consideración, de resistencia étnica cultural. Comparten su historia de estigmatización y más reciente de discriminación positiva, que a lo largo del tiempo se les ha imputado, al punto de formar significados de pertenencia comunes, lo cual no significa que sean iguales culturalmente hablando. Serían indígenas para el Estado, en términos identitarios, sólo por que comparten los atentados a su cultura que las relaciones de poder hegemónicas les han propinado a lo largo del tiempo. Ello alimenta la polaridad de características: identitarias comunitarias *versus* características identitarias indigenistas (Cuadro Umbrales III).

36

7. Son aquellas políticas públicas de corte nacional, que en los últimos años se han planteado como la panacea al problema de la pobreza y marginación, y cuyo objetivo es la movilidad social, las cuales han sido llamadas, para el caso de México como Solidaridad, Progresá, Contigo, Oportunidades, Enlace, etc., que no son más que políticas vertientes del Banco Mundial y el PNUD, “tropicalizadas” en México, donde según el nuevo gobierno al frente, las denominaciones pueden cambiar. Desde los años ochentas, se llevan a cabo estas políticas en México, cuyo objetivo es que a través de la dádiva del gobierno de una mensualidad de 100 dólares en promedio, (a las familias, consideradas más pobres del país), se genere movilidad social en las próximas generaciones. A cambio, las familias se comprometen a llevar a sus hijos a la escuela y las mujeres a ir al médico cada mes. A una gran mayoría de pueblos llamados “indígenas” le son aplicados estos programas, convirtiéndose en realidad en “políticas indigenistas”.

8. Tanto la política del catecismo de ayer como las políticas multiculturales de hoy no difieren en cuanto a su consideración esencialista de los “indígenas”, así como en cuanto a la lógica de racionalidad individualista.

9. Para solo mencionar algunos ejemplos al respecto; comunidades como las mexicas, otomíes, purépechas, mixtecas, araucanos, zapotecas, nahuas, mayas..., además de ser diferentes entre ellas al nivel supra-étnico, están diferenciadas al nivel intra-étnico; desde el lenguaje, rituales y modos de presentación. Dicha diferenciación puede llegar a ser de tal magnitud de no comprenderse idiomáticamente de manera clara entre ellas, tal y como se puede observar con el árabe, donde se presentan diferenciaciones entre la cultura árabe-libanesa, y la del Egipto central, que a pesar de compartir fondos simbólicos comunes (cosmovisiones), cada una resguarda sus diferencias en formas. Aquí es donde podemos entender la diferencia conceptual entre Identidades (fondos simbólicos compartidos) e Identificaciones (presentaciones diversificadas).

10. Se aclara que aquí no se busca hacer de un caso etnográfico una generalidad antropológica; ni decir que todos los grupos otomíes o “indígenas” actúan homogéneamente y son iguales; menos aún, que se trata de dinámicas identitarias específicas de algunos grupos particulares denominados por algún adjetivo impuesto.

CUADRO UMBRALES III
(CARACTERÍSTICAS IDENTITARIAS)

PRINCIPIOS COMUNITARIOS	PRINCIPIOS INDIGENISTAS
<p>° Pertenencia al barrio y comunidad.</p> <p>° Relación con su espacio de manera colectiva. En la “casa de la comunidad” las actividades son afuera con su entorno y los demás, en el espacio público</p> <p>° Conocen más las historias de la familia o vinculadas con la comunidad que la historia universal. La comunidad es el “ombbligo del mundo”. Es la historia local.</p> <p>° No hay un gran interés por cultivar tradiciones de otros lados. Interrelación con el campo, la naturaleza y el entorno.</p> <p>° Dificultades para actuar en términos de competencia. Puede haber “envidias” pero no competencia uno contra el otro.</p> <p>° Se elogia la pertenencia de grupo, con sus particularidades y sus procesos de diferenciación frente a otras comunidades, reforzando la identidad comunitaria.</p> <p>° La comunidad es un ente cultural intrínseco y un agente social frente al Estado. Las competencias sociales se dan en el seno de la familia.</p> <p>° Familia es el espacio de toma de decisiones, establecimiento de valores morales y socialización de los modelos culturales.</p> <p>° La identidad se define con el entorno.</p>	<p>° Sentido de pertenencia a sí mismo.</p> <p>° El espacio se refiere a un YO, y las actividades de socialización son adentro de la casa, en el espacio privado.</p> <p>° Se requiere de una inercia en la planificación y estrategia. La universalidad es el centro del mundo. Referentes a la historia universal y occidental, y no a la local.</p> <p>° Las políticas buscan destacar los contenidos de expresión de las culturas “indígenas”, pero en un marco nacional-homogéneo, ecencialista y no comunitario.</p> <p>° Valores cimentados en la urbanidad, el civilizacionismo, la competencia entre individuos y “racionalidad instrumental”.</p> <p>° El discurso está construido en torno al progreso de la civilización, funcionalizando la pertenencia a la Nación, a una identidad única e indeleble.</p> <p>° La diversidad como proceso de integración global de valores impuestos como universales, refuncionalizando el localismo culturalista (las lenguas maternas locales sólo fungen como elementos de diferenciación globalizada).</p> <p>° Transmisión de valores con principios de socialización y aprendizaje para la toma de decisiones individuales.</p> <p>° Defino el mundo con respecto al Ego.</p>

Fuente: Elaboración propia¹¹

En suma, las políticas públicas en general, y las indigenistas en particular, se ven nutridas de racionalismo secular individualista, de modo que en sus expectativas de respuestas, de resultados y de comportamientos se esperan reacciones de los involucrados, con sustratos principalmente individualistas, a los cuales muchos miembros de comunidades no responden de la forma esperada.¹² Por su parte, la lógica holista se ve enriquecida con formas de pensar llamadas colectivas, véase tradicionales (*comunitariedad*, racionalidad colaborativa...), cuyos pueblos en cuestión hacen que las reacciones,

11. Elaboración con base en trabajo de campo en comunidades hñahñus del Estado de Querétaro, Hidalgo y Estado de México 2007 y 2016, así como con comparaciones monográficas consultadas referentes a otros pueblos en el continente americano (Millán Saúl/ Julieta Valle, 2003: 143-207).

12. Las políticas públicas, particularmente las indigenistas, terminan por ejercer, a través de su imposición, identidades que podemos llamar híbridas y de resignificación que se conforman en la interacción cotidiana entre Estado y poblaciones nativas a lo largo de los tiempos, al punto de crearse identidades incuestionables por los mismos grupos a los que se les ejerce tal imposición.

las expectativas, la racionalidad del mundo, tiendan principalmente a caracterizarse por un proceso de pensamiento holista, es decir colectivo, para el cual las políticas de Estado aplicadas sobre pueblos y territorios, a lo largo del tiempo por la institución hegemónica (Iglesia, Reino, República, Estado-Nación), son casi de lógica opuesta. Las repercusiones de estos choques, que terminan siendo identitarios, tienen que ver con fenómenos de exclusión, marginación, pobreza, o en todo caso subdesarrollo que se generan entre poblaciones al interior de los Estados. Para nuestro caso, las políticas indigenistas reproducen principalmente la desigualdad social en el seno de las comunidades y pueblos nativos.

En el interior de las comunidades hay diferencias y graduaciones de identidades entre los miembros que vale la pena tener presentes. Cada uno de los pueblos y comunidades construyen sus identidades con base, ciertamente a un referente y creencias comunes, pero con matices propios de cada quien, los cuales en muchos casos están directamente relacionados con el impacto que las políticas públicas han ejercido sobre las estrategias históricas de pertenencia. Por ejemplo el impacto de las políticas indigenistas en las poblaciones yaquis, del norte de México, ha sido menos intenso, por lo cual los sentimientos de pertenencia a la comunidad han sido más fuertes y sólidos, mientras que las políticas indigenistas en las regiones otomíes han sido más presentes e intrusivas, lo que ha provocado que el sentimiento de pertenencia sea más diluido, al punto que los niños y los pobladores hablen menos sus idiomas, los valoren menos, así como los saberes y formas de hacer y pensar de la comunidad.¹³ En efecto, tal como sucede también con el proceso de identificación de los sistemas políticos del Estado, en los pueblos la pertenencia identitaria a la comunidad mantiene valores específicos a ella, que se transmiten en cada generación. Esta transmisión se lleva a cabo en todo proceso identitario a través de construcciones discursivas, en su sentido más amplio (visual, lingüística, simbólica), que a su vez están precedidas y *basamentadas* por uno o varios sistemas de creencias, que son legítimos y verdaderos porque se cree en ellos. Para el caso específico de nuestra investigación, ejemplificamos esta reflexión, a partir de trabajos de campo realizados en la última década.¹⁴

38

Ontogénesis en las identidades comunitarias

Los miembros de las comunidades tienen que lidiar al mismo tiempo al menos con dos procesos identitarios diferenciados, cuando se imponen las políticas públicas en su territorio: el *sentimiento* de pertenencia que se encuentra en sus grupos, sus familias y comunidad; y el *sentido* de pertenencia que se ubica, en este caso, con la identificación del sistema político estatal. Es a partir del estudio de la relación entre cosmovisiones intrínsecas en las políticas públicas indigenistas de Estado (individualistas) y en las

13. Recientemente con el reavivamiento de la diversidad y el discurso políticamente correcto de los “pueblos indígenas”, la revaloración de la lengua, costumbres, cosmovisiones vienen a la alza, como lo demuestra los innumerables festivales culturales que en nombre de los “pueblos indígenas” se realizan cada vez más recurrentemente por diferentes instituciones y poblaciones en general.

14. El trabajo de campo se llevó a cabo en las comunidades hñahñus u otomíes de los estados de Querétaro en los municipios de Tolimán y Casablanca, en el Estado de Hidalgo en el valle del Mezquital, y en el municipio de Temoaya en el estado de México, durante los años de 2007 y el 2015. Se realizaron 1800 entrevistas semi-estructuradas a pobladores de grupos etarios de entre 20 a 60 años de edad. Las preguntas tuvieron que ver sobre la percepción con respecto a las políticas públicas de combate a la pobreza de corte liberal aplicadas a la comunidad, así como políticas asociadas a la educación básica bilingüe (EBB). Se preguntó sobre percepción con respecto a la presencia de la Iglesia en la educación estatal (protestantes y católicas) en las comunidades, y finalmente la importancia de sus tradiciones y ritos comunitarios de corte ancestral.

lógicas comunitarias (holistas) que se pueden visibilizar los procesos identitarios de hibridación/ resignificación, lo que se traduce por el conflicto entre la experiencia dóxica familiar, la experiencia identitaria con cada comunidad de origen (que es la más perdurable) y la experiencia (doxa) con la institución estatal, que con frecuencia se vincula con la prolongación de una experiencia que se distancia del mundo vivido en su comunidad, generando al final de cuentas la reproducción de la desigualdad social.¹⁵

En un estudio publicado sobre las representaciones,- aceptación, percepción y reacción- que se tenía en una comunidad otomí de las políticas públicas de Estado de combate a la pobreza (Progres-a-Oportunidades), los autores García y Valencia (2003), -sin denominarlo así -dieron cuenta de procesos identitarios ahí involucrados.

El punto nodal aquí, es la importancia de comprender los procesos identitarios en el accionar diario, que se ponen en juego en la relación comunidades y políticas públicas donde se entremezcla el balanceo entre identidades comunitarias e identidades indigenistas, las cuales van interactuando según el contexto y el momento, fungiendo como estrategias de negociación, supervivencia para las poblaciones concernidas,¹⁶ que unos llamarían resignificación (Martínez-Casas, 2001), y otros hibridación (Canclini, 1995).

III) Procesos identitarios y sentidos de pertenencia: hibridación o resignificación

En este sentido, ¿de qué modo acciones y estrategias identitarias de hibridación y resignificación, los integrantes de pueblos y comunidades nativos en México han llevado a cabo, en reacción a las implementaciones de políticas indigenistas estatales? En las comunidades como en los pueblos y barrios, cada uno de sus miembros tiene y mantiene un rol específico que actúa independientemente o en interdependencia con los demás, y funcionan como formas de estrategia y negociación con su entorno (propuesta goffmaniana de la multiplicidad de roles y máscaras que de *actor social*). Los miembros de las comunidades, optimizan su relación con el entorno, y particularmente con las políticas de Estado, con al menos dos lógicas que aquí denominaremos de *hibridación* y de *resignificación*. Este ángulo trata efectivamente de romper con el hito de la identidad

39

15. Los factores económicos y sociales juegan un papel preponderante con el poco éxito obtenido en las comunidades con dichas políticas. Según la encuesta del INEGI de 1995, para una población de 229 350 de hablantes de lengua indígena de 6 a 14 años, 33% no sabe leer ni escribir. Véase igualmente (Bravo Ahuja 1977). Los datos no cambian para el censo del INEGI, 2000 y 2010, empero los procesos mentales inscritos en dichos programas infieren de manera negativa en los aspectos identitarios de los actores que ahí se ven implicados. Las políticas indigenistas generan más desigualdad social que lo que buscan erradicar porque se siguen estableciendo con base en la imposición de una racionalidad específica y la esperanza de que finalmente los concernidos se adhieran a ellas y actúen con tal racionalidad.

16. En otro ejercicio de auto-percepción realizado en los talleres propedéuticos para mujeres indígenas en 2016, con el fin de ingresar a las maestrías de excelencia nacionales, convocadas por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México sede Guerrero, se les preguntó a las convocadas lo que significaba ser para ellas “mujer indígena”. Las repuestas se aglutinaron en torno a considerarse pobres, con una lengua diferente al español, con una cultura local, a veces milenaria, “pero eso sí con mucha dignidad”. No se necesita hacer una encuesta nacional representativa para validar estos datos cualitativos, cuando basta con escuchar diariamente las mismas percepciones vertidas a los funcionarios públicos de Estado por ciertos miembros de las comunidades, particularmente cuando se trata de obtener beneficios económicos (becas, programas sociales, premios, leyes y derechos etc.). Promovidas por organismos, que para el caso de México, son muchas y con una larga tradición institucional (INHALI, CDI, INAH, etc.). Por lo contrario, si se hace la misma pregunta a personas que no se catalogan como “indígenas”, que no se auto-perciben así, que no hablan alguna lengua nacional materna, por ende tampoco se sienten en una condición de pobreza, entonces más bien se expresan en términos de considerarse desempleadas o “sin dinero”. Pobreza y cultura ancestral no se mezclan ni mencionan en estas repuestas.

comunitaria enclaustrada en dos polos fijos (identidad indígena, identidad étnica), a veces opuestos, a veces complementarios, al punto que se hable en ocasiones de “identidades sincréticas”. No se pueden negar por completo estos procesos subjetivos, pero las identidades se van construyendo, re-estructurando y complejizando en las comunidades a lo largo de la historia a partir de la relación que éstas han mantenido con las políticas públicas del Estado. Se trata de procesos de identificación (movibles, cambiables...), sentidos de pertenencia, insertos en proceso identitarios más estructurados, sentimientos de pertenencia (cosmovisiones). Por ello se postula que contrariamente a la definición de identidades sincréticas, mestizas, populares, étnicas, que se han venido postulando en los últimos años para esquematizar formas de comportamiento yacientes en las llamadas comunidades “indígenas”, existen otros procesos identitarios de *hibridación* y *resignificación*, que dan cuenta de comportamientos estratégicos, de supervivencia, de resistencia y de creatividad en pueblos y comunidades, sean éstas criollas, urbanas, o como se las denomine. Se juegan diversos esquemas identitarios a la vez, revelan las relaciones de poder existentes, de larga data, entre poder hegemónico y pueblos. Se habla así de hibridación o de resignificación en cualquier contexto urbano o rural, al no ser más que estrategias vinculadas con la construcción cultural del sentido de pertenencia. Son modos de adaptación a las diferentes situaciones en las que las personas o grupos interactúan en la ciudad o en el campo con las políticas públicas (en este caso las indigenistas).

40

Para Martínez-Casas (2001) la resignificación es “*el proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no implica un cambio cultural (aculturación) sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las relaciones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven. [...] La resignificación implica [...] en condiciones de contacto con grupos urbanos...]* la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturaran, sino que mantienen patrones e identidades indígenas en contextos no-indígenas”.¹⁷ Para el caso que nos concierne consideramos que la *representación* de los actores tiene un rol mucho más importante que la *interpretación* que puedan hacer de los diferentes *habitus* (Bourdieu, 1994) con los que se enfrentan. Los agentes sociales, en este caso los miembros de las comunidades, han aprendido a lo largo de la historia a responder frente a las imposiciones, invasiones o convivencias con el Otro, han aprendido a movilizar sus estrategias y a utilizar diferentes atuendos de respuestas y *máscaras* de resistencias frente a su entorno, principalmente frente al Cura, el Maestro, el Funcionario de gobierno, al Médico,¹⁸ todos ellos representando una Institución perteneciente al Estado-nación y por tanto vehiculando un sistema de valores y creencias específicos. Se trata por tanto de movilizaciones que no impiden por supuesto que al mismo tiempo se vayan reestructurando sus formas de vivencia, o

17. “La resignificación tampoco implica asimilación en los términos más estrictos que boga en la antropología actual que analizan la progresiva acomodación lingüística y cultural de los migrantes. Es una propuesta diferente que pretende dar cuenta de la oscilación cultural presente en los migrantes entre los valores y patrones de su comunidad indígena y los de la vida urbana, en función de los diferentes contextos interactivos en los cuales deben aprender a moverse” (Martínez-Casas 2001:7-8)

18. Se trata por supuesto de ideales tipo, que simbólicamente pueden ser usados como tipos-ideales en el sentido del poder de legitimación que transmiten.

supervivencia, jugando entre una y otra experiencias vividas que se presentan. Son los sentimientos de pertenencia que se resignifican a partir del entorno e interacción vividos.

Lo anterior no deja de contener varias consecuencias en cuanto al proceso de lo que llamamos aquí “hibridación de la identidad”, es decir, la separación de diferentes estrategias de comportamiento frente a un grupo de pertenencia constituida a través de la experiencia vivencial. Estas estrategias se pueden asumir de manera consciente, pero esto no deja por tanto de presentar características de desfragmentación de los campos identitarios. Estos campos se pueden reforzar (resignificación) pero también debilitar o resquebrajar (hibridación). En suma, la definición que hacemos aquí de hibridación, tiene que ver con los procesos orgánicos identitarios que no llegan a permear por completo los procesos mecánicos identitarios, mientras que la resignificación (Martínez-Casas 2001) es un proceso identitario que llega a constituirse de manera integral en la interacción diaria. Cabe insistir que el proceso de hibridación aquí expuesto, está fuertemente relacionado con un contexto comunitario y en relación (percepción y recepción) con las políticas públicas establecidas por el Estado-nacional. La hibridación, es un proceso de integración mucho más lento que el llevado a cabo a través de la resignificación, pero es igual de persistente y presente. En suma, la resignificación se lleva a cabo la mayor parte de las veces, cuando no existe de inicio una estructura de pertenencia de origen, que lleva a que las constituciones identitarias de las comunidades en su relación con el entorno tienda a *resignificarse*, mientras que en un contexto en donde existe una estructura de pertenencia de grupo sólida, el proceso de constitución de identidad con respecto al entorno es de hibridación (de apropiación de roles según el contexto en el que se interactúe, esto es un proceso de identificación). En fin, el proceso de resignificación da cuenta de un comportamiento que está inserto en una dinámica descontextualizada del mundo comunitario o tradicional, donde las políticas públicas no están forzosamente pensadas para los miembros de la comunidad, por lo que su relación con las políticas públicas es diferente que en una contextualización comunitaria tradicional, lo que lleva a que se favorezca, en contexto de modernización, más la resignificación que la hibridación.

En este sentido, la paradoja es que en la relación entre diferentes sistemas de creencias en la comunidad de origen (proceso de hibridación identitaria) el proceso identitario es más violento (marginación, reproducción de la pobreza, agresión intrafamiliar...) que el encontrado en un contexto de resignificación (contexto modernista la mayor parte del tiempo). Pues en este último tal y como se ha planteado con respecto a la ciudad y la identidad, es más factible que en las ciudades sobre todo las grandes ciudades, se facilite el desarrollo de una lógica de anonimato, y la identidad pueda encontrar nichos íntimos de protección. Mientras que en el contexto comunitario, el ataque o la relación es mucho más directa, el Otro (el Estado con sus políticas públicas) entra por “la parte de atrás de la casa”. Existe por tanto menor factibilidad de refugio. De tal modo que la respuesta frente a otros modos de pensamiento es diferente que el encontrado en un contexto de modernización (resignificación). De ahí se puede establecer la diferencia de respuestas que puedan existir entre la llamada resignificación (proceso identitario), y la hibridación (proceso de identificación). Las dos formas existen pero, dependiendo de los contextos, pueden tender a ser más predominantes uno que otro proceso, particularmente cuando se habla del impacto de las políticas públicas del Estado-nación en los sentidos/ sentimientos de pertenencia en contexto comunitario (hibridación/proceso de identificación). Así, se podrá plantear en esta problemática específica que la respuesta identitaria en el contexto de la comunidad se encuentra en la lógica del

actor social; mientras que en un contexto de modernización se encuentra en la lógica del agente social. En el primero hay una lógica de Representación, en la segundo de Interpretación.

Hibridación (pausamiento) y Resignificación (inmediatez)

¿Podríamos decir que en el contexto de la comunidad de origen encontramos una lógica identitaria de resignificación constante (en el marco de un proceso de hibridación), mientras que en el contexto de un imaginario de la comunidad de origen (modernización) encontramos una lógica identitaria de hibridación constante (en el marco de un proceso de resignificación)? Estas dos lógicas funcionan principalmente en circunstancias de relaciones diferenciadas, en reacción con el Otro diferenciado. Las dos estrategias son de protección y resguardo de la identidad o comunidad de origen, es decir, del mítico identitario (identidad comunitaria). La hibridación sería entonces un proceso de absorción/dominación, mientras que la resignificación estaría inscrita en un proceso de resistencia/repulsión. Somos por tanto actores sociales. Sin duda este elemento nos permite a la postre re-significar en términos de estrategia nuestro sentido de pertenencia identitaria. Existe un proceso de ida-y-vuelta. La tarea para el científico social es detectar cuándo ocurren estos procesos.

Identidades comunitarias y políticas indigenistas: a manera de conclusión

- 42 Lo anterior no sólo habla de un esquema de comprensión de procesos identitarios sino que nos advierte que las políticas indigenistas más que dar respuesta a la diferenciación de mundos de vida, produce y genera más violencia en el seno mismo de las comunidades, o en su caso más desigualdad social que la que busca erradicar con sus políticas. Desde nuestra perspectiva la Resignificación plantea una disyuntiva: si bien la resignificación significa una movilización de estrategias, - apropiarse de elementos diferenciados, lógicas de respuestas e incluso de resistencia -, esta resignificación difícilmente se presenta lo suficientemente legítima como para lograr posicionarse frente a las políticas públicas, resultado de un sistema de creencias específico aún dominante y hegemónico.

Si la resignificación implica posibilidades de extensión económica, véase política, éstas deben por tanto fungir como potencialidades concretas para una concreción del ideal de bienestar manifiesto en los miembros del grupo. Desafortunadamente parece que éste no es el caso y aún se siguen encontrando situaciones de inequidad en las comunidades nativas dentro del mismo proyecto democrático del Estado-nación. Por tanto esta resignificación (construcción de herramientas de respuesta a través de la re-apropiación de elementos exógenos a su sustento identitario) solo podrá tomar cuerpo y validez concreta si se logra potenciar dichas lógicas. Este es sin duda el desafío del sistema de valores y de creencias dominante vinculados en la relación pueblos-Estados nacionales, (al cual se le debe quitar toda la connotación negativa de tipo dialéctica que ha venido heredando) que se ve reflejado en el proyecto democrático multicultural contemporáneo. Hay quienes optarán por una política del *affirmative action* como primera estrategia de reforzamiento de alternativas políticas en cuestión de la identidad (que no deja de estar alejada de las políticas estilo Progresos multiculturales, aunque con sus matices cualitativos). Si bien no se desdeña estas propuestas, es indispensable

ble enriquecerlas con un aporte vinculado a las creencias y la interacción que de ello procede, es decir, con aquello que ofrece parámetros de vida, de comportamiento y de convivencia con el entorno social y cultural. Esto sin duda es posible integrando en el análisis lo que Weber llamaría el *sentido de la acción*, es decir, el sentido que se da a lo cotidiano, a los comportamientos y a la alteridad, significados sociales que se generan colectivamente en la interacción diaria. Esto se refiere sin duda alguna al innegable proceso social del sentimiento de pertenencia presente en toda interacción social.

Este sentido de pertenencia reconforta la pasión común, participa de un rito de anamnesis cotidiano, en una palabra celebra el clan al que se pertenece: sentimiento de pertenencia. Ciertamente se trata de una expresión más o menos brutal del sentimiento de pertenencia tribal, comunal, afectivo, que termina por recobrar una fuerza viva, bárbara, que el discurso de la Modernidad, del Estado-nación, y de la políticas desarrollistas, creían haber superado, y que se impone en la actualidad con virulencia en la retórica que el cuerpo social tiene sobre sí mismo. Identidades comunitarias remite entonces a cualquier proceso identitario de base que conforma sentires (sentimientos/sentidos) de pertenencia en cualquier grupo o persona, con la característica de ser identidades reforzadas por la comunidad, a partir de los insumos externos identitarios que se les imponen y predominan. Nunca se es más “indígena” que cuando hay una imposición de políticas en la comunidad de pertenencia. En este sentido nunca hemos sido todos más “indígenas/ indios” que ahora.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 2013 *El proceso de aculturación*. México, FCE. [1957]
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades Imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mexico: FCE, Col. Popular.
- Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coord.), 1988, *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. México: CONACULTA/INAH.
- Bohórquez Molina José Gerardo, Alberto García Espejel, Diego Prieto Hernández, Marco Antonio Rodríguez Espinosa, *Los Pobres del Campo queretano. Política Social y combate a la pobreza en el medio rural de Querétaro*, INAH, México, 2003.
- Bourdieu, P., 1994 :129, *Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- Bravo Ahuja, G., 1977, *La enseñanza del español a los indígenas mexicanos, los materiales didácticos*, México, El Colegio de México.
- Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coordinadores), 2001, *Cosmovisión, Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CA, FCE.
- Dumezil, G., 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, Gallimard.
- Dumont, L. 1966, *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Paris:Gallimard.
- Durand, G., 1980, *L'Ame tigrée, lès pluriels de psyché*. Paris, Denoël-Médiation.
- _____, 1984, *La Foi du Cordonnier*, Paris, Denoël.
- Durkheim, Emile, 1930, *De la division du travail social*. Paris, PUF.
- Freund, J., 1983, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. México, UNAM
- García Canclini, Nestor, 1990, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.

García Falcón, Sulima y Valencia Lomelí, Enrique, 2003:95-102, “*Las representaciones en torno al Progreso-Oportunidades en Santiago Mextititlán*”, Guadalajara, Revista Universidad de Guadalajara, Número 27.

Geertz, Clifford, 1987, *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

Habermas, J., 1990, *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires, Taurus.

López, Austin, 1999:120, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Mexico, Colec. Textos Serie Antropología e Historia Antigua, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Maffesoli, Michel, 2007, *En lo profundo de las apariencias, por una ética de la estética*, México, Siglo XXI editores.

_____, 2005 *La transfiguración de lo político*, México, Herder.

_____, 2004, *El Tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI editores.

_____, 2004, *La tajada del diablo, Compendio de subversión posmoderna*, México, Siglo XXI editores.

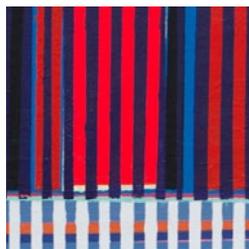
_____, 2004, *Del Nomadismo, Vagabundeos iniciáticos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Martínez-Casas, R., 2001, *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa.

Martuccelli, D., 2002, *Grammaires de l'individu*, Paris, Fol essais, Gallimard.

Millán, S./ Julieta Valle (Coordinadores), *La Comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. II, Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, México, 2003, pp. 143-207.

Rist, Gilbert, *Le développement: Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, París, 1996.



El “empacho”: una enfermedad popular en infantes de Uruguay

“EMPACHO”: A POPULAR INFANTS DISEASE IN URUGUAY

Roberto Campos Navarro

Profesor titular, Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México. rcampos@unam.mx

Herlinda Quiñones Marrero

Investigadora asistente. Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México.

45

Recibido 20/04/2017 – Aceptado 28/08/2017

RESUMEN

El empacho es una enfermedad digestiva reconocida por la medicina popular en toda América Latina. En esta revisión histórica sobre el empacho en el Uruguay –que abarca desde el siglo XVIII hasta la actualidad– recopilamos 33 textos colectados en diversas bibliotecas de Montevideo, así como algunas obras que se encuentran en la Argentina, Chile y México. En los resultados destacamos informaciones referentes a la conceptualización de la enfermedad (con la dificultad para encontrar una sinonimia desde la visión científica), su causalidad (sobrecarga de la capacidad gastrointestinal y alimentos difíciles e imposibles de digerir), sus características en cuanto distribución y frecuencia (en verano con mayor incidencia en infantes), los signos y síntomas más usuales (pérdida del apetito, evacuaciones diarreicas, vómitos, dolor abdominal, etc.), el itinerario terapéutico (donde la madre funciona como primera curadora, luego los curanderos y finalmente, la presencia de los médicos académicos), se describen los principales recursos curativos utilizados (hierbas medicinales, masajes, benzeduras y santiguadas, purgantes, remedios homeopáticos y maniobras especiales), se muestra la percepción positiva de tales curaciones, y se presentan las variadas medidas preventivas para evitar los empachos.

Se finaliza con una discusión de la información recolectada y se brindan conclusiones referidas a la enorme relevancia del saber y la práctica popular sobre el empacho, que se reproduce con enorme vitalidad y fuerza en los conjuntos sociales de Uruguay y del resto de América Latina, siendo importante su reconocimiento tanto en el espacio médico académico como en la dimensión antropológica del proceso salud/enfermedad.

Palabras clave: empacho, medicina popular, enfermedades populares, curanderismo, pluralismo médico.

ABSTRACT

“Empacho” is a digestive pathology widely recognized by traditional medicine in Latin America. In this historical review about the “empacho” in Uruguay –encompassing from the 18th century to the present– we incorporated 33 documents collected in different libraries in Montevideo, and some others from Argentina, Chile, and Mexico. As part of the results, we present several data about the conceptualization of the disease (with the difficulty to find an equivalent scientific term), its causality (exceed the gastrointestinal capacity and eating non-digestible food or materials), its distribution and frequency (higher prevalence during summer and in infants), main symptoms and signs (loss of appetite, diarrhea, vomit, abdominal pain), and the therapeutic itinerary (where de mother usually is the first healer, then, traditional therapists, and finally, the academic providers). In addition, it shows the most used therapeutic resources (medicinal herbs, massages, blessings, cathartics, homeopathy, and specific maneuvers), highlighting the positive perceptions about those methods, and some preventive recommendations.

It ends with a discussion about the analyzed information, and as a conclusion, we emphasize the relevance of the popular knowledge and healing practices related to “empacho”, which are continuously reproduced among social groups in Uruguay and the rest of Latin America. Therefore, it is important to keep its consideration within the medical field and in its anthropological dimension as part of the health/illness process.

Key words: “empacho”, traditional medicine, cultural bound syndrome, traditional healing practices, medical pluralism.

46

INTRODUCCIÓN

En Iberoamérica, la denominación popular de empacho se refiere a un frecuente trastorno gastrointestinal que padecen las personas, provocado por una enorme diversidad de causas, cuyo tratamiento fundamental se basa en plantas medicinales, procedimientos manuales y rituales religiosos. La medicina académica suele desdeñar el empleo de este término, lo suele sustituir por otros de uso profesional como “gastroenteritis” o “enterocolitis”, reconoce el cuadro clínico pero desconoce y rechaza cualquier forma de terapia popular.

Desde hace treinta años, el que escribe ha profundizado en el estudio de esta entidad nosológica con la finalidad de tener una mayor comprensión del fenómeno y tratar de entender la racionalidad y la coherencia interna del corpus teórico y práctico que manejan los grupos sociales de origen campesino e incluso urbano y suburbano de América Latina. (Campos-Navarro, 1997, 2000, 2011; Campos-Navarro y Vargas-Vizuet, 2002)

Dado que el tema del empacho, entendido como un síndrome dependiente de la cultura, se le halla en los grupos hispanos de los Estados Unidos de Norteamérica, y desde el Río Grande en México hasta la Patagonia argentino-chilena, nuestras preguntas de investigación se extienden no sólo desde un punto de vista geográfico sino también adquieren un carácter histórico y antropológico.

En el caso concreto de Uruguay, nos interesa conocer, describir y analizar la información vertida sobre el empacho generada por autores nacionales y extranjeros durante los siglos XVIII, XIX, XX y años recientes. Se intentará responder a las siguientes cuestiones: ¿Qué conceptos de empacho manejan los distintos escritores? ¿Qué nociones de epidemiología, es decir, frecuencia y distribución de la enfermedad, se pueden

inferir? ¿Cuál es la etiología predominante? ¿Cuáles son los principales hallazgos clínicos que conducen al diagnóstico de empacho? ¿Quiénes, cómo y cuándo deciden que el enfermo empachado sea tratado por un médico o un curandero? ¿Cuáles son las principales formas terapéuticas? ¿Cuál es la eficacia percibida? y para finalizar, ¿Se puede prevenir el empacho?

Este artículo tiene como propósito que los médicos uruguayos, y la sociedad civil en general, tomen conocimiento de una enfermedad popular que sigue siendo relevante en términos de morbilidad y tengan elementos suficientes para una adecuada relación médico-infante donde la figura materna es de crucial importancia.

Para los fines del presente trabajo entendemos por “enfermedades populares” aquellas entidades patológicas percibidas, construidas, practicadas y transmitidas (de una generación a otra) por los conjuntos sociales subalternos (rurales, suburbanos y urbanos). Enfermedades que, como el empacho, susto, mal de ojo y otros, carecen del debido reconocimiento por la medicina académica o institucional. Tales enfermedades son también consideradas –por diversos autores– como “síndromes dependientes de la cultura”, síndromes de filiación cultural” o “síndromes culturalmente delimitados”.

Los terapeutas tradicionales o curanderos son los practicantes “personas generalmente adultas y pertenecientes a la comunidad en donde ejercen, a las que el grupo social reconoce como dotadas de conocimientos, habilidades y facultades para curar, que diagnostican enfermedades conforme a una idea de la causalidad que es compartida por el grupo, y cuyo sistema de creencias, conceptos y prácticas las distinguen claramente de los terapeutas de la medicina institucional” (Zolla, 1986:17). En esta categoría de curanderismo incluimos a las personas curadoras de empacho y otras enfermedades populares, cuya práctica curativa benéfica se aleja de aspectos de engaño y charlatanería.

47

METODOLOGÍA

Durante la segunda quincena de septiembre del año 2003 en la ciudad de Montevideo se realizó una recolección de toda aquella información referente al empacho que estuviera en libros, revistas, artículos de los siguientes lugares: la Biblioteca Nacional, las Bibliotecas de las Facultades de Medicina y de Filosofía y Letras, pertenecientes a la Universidad de la República. Otros documentos se obtuvieron en las bibliotecas nacionales de México, Argentina y Chile. Se adquirieron algunos textos sobre curanderismo y plantas medicinales empleadas en el Uruguay. Se visitaron puestos formales y callejeros que expenden hierbas curativas para el empacho. Por último, se revisó la información específica que circuló en internet hasta diciembre de 2016, y se agregó información académica reciente.

Fueron recopilados en diferentes bibliotecas en Montevideo 33 textos: uno es del siglo XVIII, siete corresponden al siglo XIX, diecinueve al siglo XX y seis a este milenio, (ver cuadro 1).

CUADRO N.º 1
 TEXTOS CON REFERENCIA AL EMPACHO PRODUCIDOS EN URUGUAY
 (POR AÑO DE EDICIÓN, 1710-2016)

AÑO	AUTOR	TÍTULO, EDITOR
1710	Pedro de Montenegro	Materia Médica Misionera. Imprenta de la Biblioteca Nacional. Buenos Aires (1945)
1837	De Sosa Revello y Mandoutti	Colección completa de recetas del célebre Dr. Mandoutti, Librería del Madrileño
1853	Sociedad de Medicina Montevideana	En: Barrán, José Pedro. Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos. Tomo I El poder de curar. Ediciones de la Banda Oriental. (1992)
1880	Valdés García, Ramón	El consultor de las madres. Manual de higiene y medicina homeopática doméstica de la infancia. Imprenta a vapor de El Ferro-carril
1888	De María, Isidoro	Montevideo antiguo. Tradiciones y Recuerdos. Ediciones de la Banda Oriental
circa 1890	Corso, Constante	Plantas medicinales y naturismo integral. s/ed.
1893	Real, Juan Domingo	La luz de la Esperanza. Libro moral, religioso, médico-práctico, con recetas y oraciones para muchas enfermedades...Imprenta artística y encuadernación,
1896	Granada, Daniel	Antiguas y modernas supersticiones del Rio de la Plata. Montevideo
1915	Echara, Elias	La luz de la Esperanza. Libro moral, religioso, médico-práctico, con recetas y oraciones para muchas enfermedades...s/editor
1917	Ricci, Ernesto	“Curanderismo en campaña” en Primer Congreso Médico Nacional. Tomo cuarto. Imprenta “El Siglo Ilustrado”
1921	Ricci, Ernesto	[Informe] Del médico del servicio público de San José. En:Boletín del Consejo Nacional de Higiene, año XVI, n° 174
1926	Cuadri, Guillermo	El agregao. Versos gauchescos Editorial Cisplatina.
1941	García Correa Serafín José	Barro y sol. Compañía Impresora.
1943	Pereda Valdés, Ildefonso	Medicina popular y folklore mágico del Uruguay,Lab. Galien.
1949	Goyeneche, Bruno	Diccionario de medicina rural o sea propiedades medicinales de las plantas del país. Vázquez Gómez Editores
1952	Roselló, Héctor	Cátedra de cultura médica. Facultad de medicina de Montevideo. Imprenta Rosgal
1958	Carvalho-Neto, Paulo de	Folklore Minuano (Contribución). ComissaoCatari-nense de Folclore

1958	Pereda Valdés, Ildefonso	Relación de las plantas medicinales de uso vulgar encontradas en “Las Cañas” (Departamento de Durazno, Uruguay). Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo
1961	Bouton, Roberto	La vida rural en el Uruguay. Monteverde y Cia.
1968	Guarneri, Juan Carlos	Diccionario del lenguaje campesino rioplatense. Editorial Florensa&Lafan, S.A.
1969	Faget, Eduardo	Folklore mágico del Uruguay. Ediciones Tauro
1969	Arrillaga de Maffei, Blanca R	Plantas medicinales. Editorial Nuestra Tierra
1971	García Correa Serafín, José	Estampas Uruguayas. Ediciones Ciudadela
1972	Pacheco, Agenor	Diccionario gaucho. Refranes, modismos y vocablos criollos, rioplatenses, sureños y pampas. Imprenta Letras, S.A.
1975	Brazeiro Diez, Héctor:	Supersticiones y curanderismo. Ensayo crítico y valorativo. Barreiro y Ramos
1990	Algazi-Bayley, Ileana	Creencias populares en pediatría. Investigación a nivel hospitalario. Rev. Med. Uruguay
1996	Lloport, Miguel	El niño, agente pasivo de las creencias populares, Facultad de Medicina
2000	Anónimo	Supersticiones y creencias de Argentina y Uruguay. Los misterios de mi pueblo. Ed. Imaginador
2000	Romero Gorski, Sonia	Práctica de investigación etnográfica: sobre la medicina popular. Misión a Rivera 1986. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República
2004	Pereira, Oscar	Recuerdo de un soldado oriental del Uruguay. Imprenta Boscana
2005	Rodríguez, Ana Cecilia	La práctica medicinal en el medio rural. Valle Edén, Tacuarembó. Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2004-2005
2005	Legazcue Amilcar Jesús	Hierbas, algunas hierbas de Uruguay. Disponible en: http://es.geocities.com/mentalismoymetafisica/hierbas.htm
2016	Tabakián, Gregorio	La cura del empacho en Tacuarembó, Uruguay. Manuscrito inédito

Cuadro: elaboración propia en base a información documental e histórica 1710-2016 de Uruguay

Sobre su contenido, 22 ofrecen recetas (seis desde una orientación folclorista y antropológica, seis con un repertorio de recursos herbolarios útiles para el empacho y diez con recomendaciones generales), los restantes once sobre las relaciones entre la

medicina académica y la popular, conteniendo argumentaciones a favor y en contra de las concepciones populares sobre el empacho.

Esta muestra abarca todo el país pues se dispone de casuística proveniente de Montevideo y sus alrededores, San José, Minas, Durazno, Paysandú, Salto, Tacuarembó y el resto del territorio uruguayo.

La mayoría de escritores son médicos alópatas, uno homeópata, otro naturista, uno más combinaba su labor médica con la actividad misionera; también hay botánicos, investigadores folkloristas, antropólogos, poetas y un militar.

Con respecto a la calidad y cantidad de información es muy desigual pues en algunos casos es mínima y en otros casos es más extensa, aunque en ningún caso es completa.

RESULTADOS

Conceptos sobre empacho

P. Vavasseuren 1853 (Barrán, 1992) considera que el empacho es tan sólo una irritación gastrointestinal que merece un tratamiento sencillo sin el empleo de purgantes fuertes. E. Ricci (1917) ya señala que se trata de una “gastroenteritis infantil” concepto que ha prevalecido hasta la actualidad, aunque existen autores como H. Brazeiro (1975) que expone sus dudas al buscar términos equivalentes al empacho, el colerín y el denominado “mal de asiento” pues “...ninguna de estas entidades empíricas coincide concretamente con otra registrada por la medicina científica...” (Brazeiro, 1975, 185) por ejemplo, con gastritis, enterocolitis, colitis e incluso apendicitis. En todo caso, ningún médico niega la existencia de un problema digestivo en los niños, aunque como señala Romero (2000), “...no esté aún definido científicamente...”.

50

Causalidad

Las principales causas atribuidas corresponden a una sobrecarga de la capacidad gástrica, la ingesta repetida de alimentos sin permitir una digestión adecuada, o bien, la introducción de alimentos o sustancias “difíciles” y “nocivas” para digerir, (Valdés, 1880) cuando la madre ofrece leche de “mala calidad” (poco nutritiva, insuficiente, o con madre disgustada que amamanta al bebé), con exceso de harinas “concentradas” (Corso, s/f) o catalogada como errónea desde el punto de vista de la puericultura (Algazi-Bayley, 1990).

Dentro de la categoría de sustancias con dificultades para la digestión se incluye una larga lista de elementos: masa de pasteles, alimentos grasos, frutas inmaduras, vino en exceso, vinagre, legumbres, sobre todo frijoles o porotos, queso, leche, pan, carne y pescado descompuestos, o bien como consecuencia de que el niño haya sufrido un susto o un desbalance en el equilibrio frío/caliente sea por enfriamiento o acaloramiento (Valdés, 1880).

Aproximación epidemiológica

Se trata de una enfermedad infantil, considerada como una “de esas dolencias comunes a los niños” (García-Correa, 1971) en especial de los lactantes, que también se llega a presentar en adultos. Estadísticas de mortalidad en San José durante 1920 relatan 584 fallecimientos, 220 de niños (37.6%), de los cuáles 96 murieron por gastroenteritis (43.3%), muchos de los cuales habían sido considerados y tratados por las madres como

empachos. Estos casos fueron mayoritarios en el verano (Ricci, 1921). En una muestra de 100 madres encuestadas por Algazy-Bayley en el Hospital Pereira Rossell durante 1981, un 64% aceptó haber tenido algún hijo con esta patología (Algazy-Bayley, 1990)

Cuadro clínico

Los principales datos son de tipo digestivo: diarrea, dolor cólico, falta de apetito, náuseas y vómitos, distensión abdominal, llanto y malestar general, postración, fiebre, sudoración, lengua seca, blanquecina o con mucosidades amarillentas, repugnancia a los alimentos, y en ocasiones estreñimiento. En la citada encuesta de Algazy-Bayley (1990) se encontró que los tres principales datos clínicos corresponden a la anorexia, deposiciones fétidas y vómitos. El cuadro clínico puede ir desde un ligero malestar hasta convertirse en una “afección rebelde y grave” (Valdés, 1880) e incluso puede ser tan grave que lleve al infante a la muerte.

Itinerario terapéutico

Cuando la madre de familia piensa que el problema gastrointestinal de su hijo es un empacho, se desarrolla un proceso que por lo general inicia con la auto-atención, se sigue con el curandero y puede terminar con el médico. En 1853 Vavasour (en Barrán, 1992) señala que “La mayor parte de las madres de familia, particularmente en la clase mediana, quieren curar ellas mismas a sus hijos.” (Barrán, 1992: 36). En Ricci (1917) se menciona que cuando el problema se agudiza, van con las curanderas y ya cuando existen complicaciones, por fin, acuden con el médico sin que se reconozca el tratamiento académico sino el curanderil. En años recientes la situación es semejante. El estudio realizado en el Hospital Pereira Rossell de Montevideo reporta que un 86% sigue acudiendo a la curandera, un 11% al médico y 2% a ambos, pero no se mencionan los primeros recursos desplegados por la madre de familia antes de asistir a algún especialista (Algazy-Bayley, 1990).

51

Tratamiento

Plantas medicinales

Se reportan 24 productos vegetales para el tratamiento del empacho, (véase cuadro 2) de los cuales los cinco más mencionados en los documentos recopilados fueron: yerba del pollo, culén, membrillo, malvavisco y mostaza (Goyeneche, 1949; Pereda, 1958; Bouton, 1961; Faget, 1969; Arrillaga, 1969; Algazy-Bayley, 1990; Tabakián, 2016). Las dos primeras plantas medicinales en forma de cocimiento y las restantes en recetas compuestas para su empleo como cataplasmas, (cuadro 3). El médico y misionero jesuita Pedro de Montenegro en su libro de 1710 recomienda ampliamente varias plantas guaraníicas como Guembé, Caápariguazú, Cabarácaá (menta) y Caárurú. (Montenegro, 1945[1710]).

CUADRO N°. 2
PRODUCTOS VEGETALES USADOS EN URUGUAY
PARA EL TRATAMIENTO DEL EMPACHO Y LA INDIGESTIÓN

PRODUCTO VEGETAL MEDICINAL	FORMA DE EMPLEO
Avena (harina de)	Bebida
Bledo o Caárurú	Cocimiento
Caápari guazú	Cocimiento (raíz)
Culén	Cocimiento
Clavo	Emplasto
Col	Emplasto
Guembé (corteza de raíz)	Ingestión de ceniza
Haba	Emplasto
Lirio Blanco	Emplasto
Malvavisco	Emplasto
Marcela	Cocimiento
Membrillo	Emplasto
Menta o Yerba buena montés	Polvo de hojas soasadas
Mirra (incienso)	Emplasto
Mostaza	Emplasto
Orégano	Comido
Paico	Cocimiento
Papa	Emplasto
Pico de Loro	Cocimiento
Sen	Emplasto
Tártago	Emplasto
Trigo (almidón)	Emplasto
Uva pasa	Comido
Yerba del pollo	Cocimiento

Fuente: elaboración propia, recopilación documental y de campo en Uruguay, 2016

CUADRO Nº. 3
PRODUCTOS VEGETALES MÁS FRECUENTEMENTE UTILIZADOS
PARA EL TRATAMIENTO DEL EMPACHO Y LA INDIGESTIÓN EN URUGUAY

Número progresivo	Producto vegetal / Denominación científica	Número de menciones
1	Yerba del pollo / (<i>Alternantherapungens</i> H.B.K.)	8
2	Culén / (<i>Psoralea glandulosa</i> L.)	7
3	Membrillo / (<i>Cydonia oblonga</i> Miller)	3
4	Malvavisco / (<i>Althaeaofficinalis</i> L.)	2
5	Mostaza / (<i>Sinapis alba</i> L.)	2

FUENTE: Recopilación documental y de campo en Uruguay, 2016

- **Masajes.** Una curandera de Las Piedras (dpto. de Canelones) únicamente enjabona al enfermo, le fricciona el abdomen y hace flexionar las piernas y la cintura (Brazeiro, 1975)

- **Remedios religiosos.** Las benzeduras y santiguadas constituyen “...los métodos mágico-religiosos de curación sicosomática más populares de nuestra población...” (Faget, 1969). Múltiples y “susurradas” oraciones suelen usarse para la curación del empacho (Pereira, 2004). Aquí mostramos tres ejemplos:

“Fulanita, yo te corto el empacho, bocado mal tragado, bocado mal digerido, bocado mal masticado. No te corto con cuchillo ni menos con acero; te corto con las tres palabras del Credo, en el nombre del Dios Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, amén. Cristo nació, Cristo vivo quita todo mal de cabeza, estómago, etc., que tenga esta niña, Cristo se lo curará en nombre de Dios, la madre María y la Divina Providencia, amén.” (Pereira, 2004: 30).

“Empacho te vino, como te vino te irás y de aquí te despegarás, te despegarás, te despegarás y en tres días será. Amén”. (Pereira, 2004: 32).

“Se fricciona el estómago en cruz y se repite tres veces: ¿Qué corto? Ríos de agua o comida encharcada. Eso mismo corto yo. En el nombre de Dios y de la Virgen María (se repite tres veces)” (Pereda, 1943: 95)

- **Remedios diversos.** En este grupo destacan purgantes y emplastos. De los primeros, se mencionan el albayalde como un peligroso tóxico (Barrán, 1992), el bismuto como relevante compuesto contenido en el “Jarabe de Empacho” elaborado en la ya desaparecida Botica del Globo, en el centro de Montevideo (Real, 1893). De los emplastos, sobresalen los recomendados por el Dr. Mandoutti, famoso médico europeo en la América del siglo XVIII, quien elabora su propio recetario y es multicopiado durante los siglos posteriores (De Sosa Revello y Mandoutti, 1878). Uno de los emplastos más copiados es el que se hace con sangre de toro que se cuece junto con coles y se aplica en el vientre, u otro hecho con membrillos, vinagre, mostaza y clavo de olor. (Pereda, 1943)

Otro producto que también es manejado es la tisana preparada con bosta blanca de perro (Bouton, 1961).

- **Maniobras especiales.** El “pellizcamiento del espinazo” o “quebradura del empacho”, es la maniobra por excelencia para curarlo (Ricci, 1917; Carvalho-Neto, 1958;

Brazeiro,1975, Bouton,1961, Faget, 1969). A finales del siglo XIX, Granada (1896) relata que: “Para comprobar si una criatura efectivamente padece de empacho, se levanta tres veces con la yema de los dedos el pellejo del espinazo a la altura de la boca del estómago. Para curarle se aplica a éste un parche de aceite mezclado con la flor de la ceniza. Estando empachada la criatura, suena interiormente la parte del espinazo, al levantarse la piel.” (Granada, 1896: 121). Se trata de un tratamiento y diagnóstico diferencial pues si no suena no hay empacho.

- **Combinatoria de remedios.** Se trata del empleo simultáneo de recursos, por ejemplo, en Minas, depto. de Lavalleja, al niño empachado “...se `fleta´ (frot), en cruz la parte del estómago y le van rezando al mismo tiempo. Después lo ponen boca abajo al niño y lo tiran de la parte de los riñones (del pellejo). Si se produce un sonido cuando lo tiran es porque está empachado. Esta cura se tiene que practicar tres días o tres veces de corrido. Si no se cura se tiene que empezar de nuevo” (Carvalho-Neto, 1958: 25). En muchos casos similares, el tratamiento va acompañado además de una infusión de alguna hierba medicinal.

- **Tratamientos homeopáticos.** Dependiendo de los datos clínicos y la causalidad de los empachos serán los elementos a utilizar, por ejemplo se usa la *Chamomilla*, si la indigestión va acompañada de eructos, vómitos, cólicos y diarrea. La *Ipecacuana* si hay vómitos continuos, diarrea amarillenta, sudor frío y lengua limpia. *Nux vómica* cuando hay falta de apetito, náuseas, sed y lengua seca y blanca. *Pulsatilla* cuando existe repugnancia a los alimentos grasos, vómitos, diarrea y lengua blanquecina. Si la indigestión es por acaloramiento la *Bryonia*, si es por enfriamiento, el *Arsenicum*, si fuera por susto, la *Pulsatilla* o el *Aconitum*. (Valdés,1880)

54

- **Medida de la cinta.** Sólo dos autores lo mencionan sin describirlo en detalle: “se mide la barriga con una corbata” (Faget, 1969) y un médico del departamento de Rivera (citado por Romero, 2000) que reconoce a las curanderas como “...esas viejitas que andan por ahí con hojitas de ruda, hacen pases y utilizan cintas.” (Romero, 2000: 9).

Eficacia percibida. Desde el punto de vista de las madres de familia es evidente su seguridad y confianza en la terapia curanderil. La encuesta emprendida por Algazi-Bayley demuestra que el 87.5% de las mujeres que se asistieron con la curandera el resultado fue positivo (Algazi-Bayley, 1990: 30). Para los médicos académicos, las técnicas curanderiles y su eficacia resultan dudosas. E. Ricci opina que tras la quebrada del empacho

“...el chico se cura o no se cura. Digo *se cura* porque las formas leves, en los amantados a pecho, realmente mejoran; y digo *no se curan*, porque a los consultorios llegan muchas madres con sus niños atacados de gastroenteritis...” y concluye que “tal operación no tiene otro valor que el dramático y sugestivo, es decir, la necesidad que tienen el curandero de cimentar su prestigio frente a los ojos del vulgo, con algo propio y sobre todo, palpable.” (Ricci, 1917: 168).

En la actualidad, continúa la controversia pues algunos doctores sí piensan que la quebradura es efectiva, y no los cocimientos ni la medida de la cinta, y otros no aceptan ningún tratamiento popular excepto el empleo de la estricta dieta (Romero, 2000:10). En contraposición, los conjuntos sociales siguen pensando en sus curadores populares: “El empacho no lo curan los médicos eso es de curanderos...” (Tabakián, 2016)

Prevención

Pueden evitarse los empachos siguiendo el método naturista recomendado por C. Corso que incluye lavados fríos diarios, baños calientes cada tres días, lactancia materna única hasta los siete meses, empleo de harina de avena en la ablactación, dejar de amamantar cuando la madre esté enferma o haya sufrido un disgusto (porque la leche se altera) (Corso, s/f: 37-39). Para Ricci (1921), la madre debe ser instruida en la moderna puericultura para que sepa bien alimentar con la leche artificial, que sepa reconocer el inicio de las enfermedades y reconozca al médico como un efectivo curador de problemas gastrointestinales. Finalmente, una madre contemporánea recomienda el uso de la infusión de culén en las mamaderas de los lactantes (Algazi-Bayley, 1990)

DISCUSIÓN

Si comparamos la información recolectada sobre el empacho en Uruguay con respecto a la obtenida en México o Argentina, donde en el primero se tiene información desde 1552 en el Códice De la Cruz-Badiano o bien el par de tesis médicas del siglo XIX recogidas en Argentina, además de la innumerable cantidad de textos folklóricos y antropológicos del siglo XX, podemos afirmar que los textos uruguayos recolectados son escasos, incompletos, con datos muy orientados al tratamiento y deficiente en cuanto a la información clínica, epidemiológica y antropológica. No obstante, los textos recopilados nos proporcionan un suficiente panorama sobre el empacho, sobre todo, de la controvertida mirada médica académica sobre el tema.

Desde los primeros documentos coloniales rioplatenses escritos por los misioneros, se hace un pleno reconocimiento a los elementos curativos de las plantas medicinales americanas. Así el médico y padre jesuita Pedro Montenegro en 1710 recomienda en su obra “Libro primero y segundo de la propiedad y virtudes de los árboles y plantas de las Misiones y provincia de Tucumán, con algunos del Brasil y del Oriente” (después conocida como “Materia Médica Misionera”), algunas de esas hierbas medicinales para su empleo en problemas digestivos relacionados con el hartazgo de comida o ahíto.

En Uruguay, como en el resto de los países latinoamericanos, la segunda mitad del siglo XIX fue el arranque de la medicina académica con la formación de escuelas y asociaciones con orientación científica positivista. Una de sus varias finalidades sería la de separarse, distinguirse y apropiarse ideológica y jurídicamente del ejercicio médico en sus respectivas sociedades. Se trataba de dominar y controlar el ejercicio curativo de madres de familia y de curanderos.

Es por ello, que el gremio médico intenta también separarse de las concepciones populares que consideran al empacho como un trastorno digestivo caracterizado por la interrupción parcial del tránsito intestinal, con el uso de purgantes, plantas medicinales, remedios religiosos e inexplicables maniobras manuales.

Un relevante apoyo para esta separación de lo popular, será la implantación de la clasificación internacional de las enfermedades por J. Bertillon a principios del siglo XX, donde las denominaciones locales de las enfermedades son eliminadas y los empachos serán reducidos a gastroenteritis o enterocolitis, es decir, trastornos digestivos asociados con la diarrea. Y como en esa etapa domina la recién descubierta noción microbiana, toda etiología diarreica se matizará con la concepción infecciosa de la enfermedad.

Los trabajos uruguayos más recientes demuestran que los médicos muestran una actitud de ambivalencia ante el empacho pues algunos lo siguen rechazando en forma tajante desde la misma denominación, mientras que otros mantienen una actitud más tolerante y comprensiva.

La información sobre la causalidad resulta sumamente pobre en los textos recolectados, excepto la reunida por Valdés (1880), médico del siglo XIX, quien aconseja remedios homeopáticos a las madres de familia, de acuerdo a la etiología y a los signos y síntomas de la indigestión. Incluso es el único autor que ofrece datos sobre el desequilibrio frío/caliente y el susto como causas de empacho, que concuerdan con la causalidad encontrada en el resto de Latinoamérica.

Información mexicana sobre la epidemiología del empacho muestra que tiene una distribución geográfica amplia, siendo más frecuente en los niños lactantes menores de dos años, sin preferencia de género y una mayor frecuencia en verano (Campos-Navarro y Vargas-Vizuet, 2002). En el caso uruguayo es evidente la detección y tratamiento por parte de las madres, también es una patología infantil, con distribución veraniega y una mortalidad hasta ahora desconocida pues los registros estadísticos contemporáneos no la diferencian del resto de enfermedades digestivas.

Los datos clínicos son similares a los encontrados en otros sitios de América Latina, también pudiéndose destacar la diferencia entre aquellos casos donde el cuadro se acompaña de evacuaciones diarreicas (el llamado empacho “húmedo” o “aguado”) de aquel que se asocia con estreñimiento (o empacho “seco”).

56 Como ya se mencionó, el papel de la cultura médica materna en la prevención, detección y tratamiento del empacho es fundamental (Osorio, 2001). El primer paso relevante en el itinerario terapéutico es el proceso de auto-atención, después la asistencia con el curandero y finalmente, el doctor. Esto no descarta otras posibilidades, donde se asista de inmediato con el especialista popular o al mismo tiempo con el médico académico. No obstante, sigue siendo un proceso social enmarcado en el terreno de lo popular, donde los primeros filtros son las propias madres de familia, las curanderas, y aquellos pocos casos que se han complicado asisten con los médicos, siendo explicable su asistencia en ocasiones de manera tardía.

La diversidad de tratamientos muestra la riqueza de recursos materiales y simbólicos para enfrentar la enfermedad. Existe un empleo no excluyente donde la combinatoria de remedios es el proceso dominante. En este sentido, el uso simultáneo de rituales religiosos (como oraciones y santiguados), masajes abdominales, la quebradura del empacho (mediante el pellizcamiento de la piel en la región para-vertebral), el uso de yuyos medicinales, los emplastos y otros elementos, tienen la finalidad conjunta de eliminar la obstrucción intestinal.

El uso de oraciones especiales para el empacho también es frecuente en Islas Canarias y Cuba, lo cual nos recuerda el trayecto marítimo de los españoles durante la época colonial (Cuscoy, 1943; Seone, 1888). La quebradura (o “tronada”) del empacho se hace en el resto de América Latina e incluso algunos curanderos consideran que es la técnica más importante. En todas partes se considera que el chasquido producido confirma el diagnóstico y su ausencia es el mejor indicador para asistir con el doctor, pues no se trata de empacho. Interpretaciones desde la acupuntura y la propia medicina académica apuntan hacia la estimulación de puntos o centros que provocan el aumento de los movimientos peristálticos intestinales (González Chévez, 2000) y la expulsión de aquello que ha causado el empacho.

La Yerba del pollo (*Alternanthera pungens* H.B.K.) y el culén (*Psoralea glandulosa* L.) son las plantas curativas más usadas. Se pudo comprobar que se les puede encontrar en cualquier tienda de productos naturistas y puestos de yerbateros de Montevideo. Ambas son purgantes (Bouton, 1961; Arrillaga, 1969) y también se emplean contra el empacho en Chile y Argentina (Citarella, 1995; Manfred, 1986). En general, la ingestión de laxantes y purgantes condujo a la utilización del bismuto y el albayalde. Del primero todavía se produce, distribuye y vende en las farmacias de México en forma de subsalicilato de bismuto, no requiere de receta médica, el uso es muy popular y sus efectos secundarios son mínimos. No así el albayalde, que es un derivado de plomo, cuyo empleo resulta nefasto por la elevada posibilidad de intoxicación (Baer y Ackerman, 1988; Krenzelok, 2001). Sobre la bosta de perro, conviene comentar que fue muy utilizada por la farmacopea colonial, siendo un recurso muy mencionado por su eficacia en Chile, donde obligaban a los perros a comer hueso durante varios días para obtener la blancura correspondiente, siendo despachado en las boticas de los frailes conventuales como “albumgraecum”, “azúcar de perro” o “azúcar canina”, se lavaba “con agua de llantén, se le amasaba hasta darle consistencia, cortaba en trocitos y desecaba para usarlos” (Laval, 1953: 59).

Los principales compuestos homeopáticos utilizados para el empacho (chamomilla, pulsatilla, nux vómica, etc.) también son mencionados por los textos hahnemianos publicados en México, Cuba y Chile. (González, 1871; Bramón, 1860; Anónimo, 1899)

La medida de la cinta es poco mencionada en la literatura uruguaya pero su empleo es relevante en Argentina (Pérez Samaniego, 1988), Cuba (Castellanos, 1987) y su posible origen europeo en la costa mediterránea, en particular, de las comunidades valencianas (Seijo, 1974).

Es importante señalar que la confianza popular en los tratamientos y la prevención se finca en la eficacia percibida, pues la gente maneja principios de realidad, y lo que ve, observa y practica tiene un sentido pragmático que se basa en resultados concretos.

Es en este contexto donde los escritos contrarios a la práctica curanderil del empacho expuestos por Ricci tienen su origen y explicación. Es la loable y significativa lucha del médico para disminuir la morbilidad y mortalidad infantil por diarreas, pero también es la de vigilar y controlar el saber materno y curanderil mediante la educación, sin profundizar en el estudio de las prácticas populares y su eficacia. Por eso, las terapias populares serán vistas como fallidas, no válidas y en última instancia, como expresiones supersticiosas. Pero la persistencia de los conocimientos y prácticas maternas y curanderiles se mantendrán hasta la actualidad, casi sin modificaciones fundamentales, como lo demuestra en forma rotunda el estudio de Algazi Bayley donde las madres de familia confirman que el tratamiento popular del empacho sigue teniendo una enorme vigencia curanderil, mayor al 85%, con una elevada confianza en los tratamientos prescritos.

Estos datos deben servir para tener otro enfoque sobre el tema e intentar profundizar mediante estudios multidisciplinarios que permitan entender mejor la enfermedad llamada empacho. El médico pediatra bien informado y con más elementos de comprensión y entendimiento de la enfermedad podrá modificar sus conocimientos previos (Lloport, 1996) y establecer una mejor comunicación intercultural con las madres de familia, cuya base sea la mutua confianza.

CONCLUSIONES

Por todo lo anterior, llegamos a las siguientes conclusiones:

La recopilación de información histórica, médica, botánica y antropológica sobre el empacho en Uruguay en el periodo comprendido entre 1710 y 2016 muestra la inexistencia de estudios a profundidad sobre el tema, pues los textos son fragmentarios, superficiales e incompletos. No obstante esta deficiencia, los textos recolectados brindan una importante aproximación a la caracterización de la enfermedad.

La concepción popular del empacho, con poco menos de 300 años de información concreta y puntual de diversos autores, se ha mantenido en forma constante en la memoria colectiva del pueblo uruguayo.

A pesar de que este periodo histórico ha significado el inicio, desarrollo, expansión y consolidación de la medicina académica en Uruguay, en especial de la especialidad pediátrica, la influencia sobre el corpus teórico y práctico del empacho ha sido mínima.

Las características clínicas, epidemiológicas, terapéuticas y preventivas sobre el empacho coinciden con la información recolectada en el resto de América Latina.

Existe una riqueza en la diversidad de recursos curativos donde el proceso dominante, es la combinatoria de los mismos.

En función de la insuficiente e incompleta información contemporánea sobre el empacho se pueden abrir líneas de investigación que profundicen sobre el tema.

El mayor conocimiento de los pediatras sobre el empacho puede conducir a una mejor relación con la madre, y por ende, tener un papel relevante en la disminución de la morbilidad y mortalidad infantil.

Finalizamos con los versos gauchescos de Guillermo Cuadri (alias Santos Garrido) quien resume en forma divertida y magistral el saber, la praxis y la eficacia percibida de los remedios populares del curanderismo rioplatense, donde reafirma la ignorancia de los médicos académicos sobre el empacho, y de pasada presume que su tratamiento para lograr el desempacho resulta infalible:

Pá que bean que soy macho
sin mañas ni malas tretas,
bi'á a darles unas resetas,
y abran el ojo, ¡caracho!
Pá curar cualquier empacho
un dotor no sabe nada;
yo, con pesuña quemada,
yerba 'el poyo y santiguao,
dejo el empacho curao
sin tener una fayada.

(Cuadri, 1926: 21) Se respeta la grafía original.

BIBLIOGRAFÍA

- Algazi Bayley, I. (1990). Creencias populares en pediatría. Investigación a nivel hospitalario. *Revista Médica del Uruguay*, Vol.6 (1), 23-33.
- Enciclopedia del hogar por la Tía Pepa. (1899) Santiago de Chile: Imprenta Esmeralda.
- Arrillaga, B.R. (1969). Plantas medicinales. Montevideo: Editorial Nuestra Tierra.
- Baer R.D. y Ackerman, A. (1988) Toxic mexican folk remedies for the treatment of empacho: the case of azarcon, greta and albayalde. *Journal of Ethnopharmacology*, Vol.24(1),31-39.
- Barrán, J. P. (1992). Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos. Tomo I El poder de curar. Montevideo. Ediciones de la Banda Oriental.
- Bouton, R. (1961). La vida rural en el Uruguay. Montevideo. Monteverde.
- Bramón, J. (1860). El instructor. Opúsculo de medicina homeopática doméstica. Matanzas: Imprenta El Ferrocarril.
- Brazeiro, D. (1975). Supersticiones y curanderismo. Ensayo crítico y valorativo. Montevideo: Barreiro y Ramos.
- Campos-Navarro, R. (1997). Nosotros los curanderos. Experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy. México. Ed. Nueva Imagen.
- Campos-Navarro, R. (2000). El empacho en la medicina mexicana. Antología (siglos XVI-XX) México. Instituto Nacional Indigenista.
- Campos-Navarro, R. y Vargas Vizuet, A. (2002). Mortalidad por empacho en el suroeste del Valle de México. *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, Vol.59(6),345-55.
- Campos-Navarro, R. (2011). De cómo curar el empacho (y otras yerbas). *Textos botánicos, antropológicos, testimoniales y poéticos sobre el empacho* [en Argentina]. Buenos Aires: Ediciones Continente / Facultad de Medicina, UNAM.
- Carvalho Neto, P. (1958). Folklore Minuano (Contribución). Florianópolis. Comissao Catarinense de Folclore.
- Castellanos, I. (1987). "El curanderismo en Cuba". *El militante comunista*, s/Vol, 82-90
- Citarella, L. (comp.) (1995). Medicina y culturas en La Araucanía. Santiago de Chile. Trafkin. *Programa de Atención Primaria en Salud*, Cooperación Italiana y Editorial Sudamericana.
- Corso, C.(s/f). Plantas medicinales y naturismo integral. Montevideo. s/ed.
- Cuadri, G. (1926). El Agregao. Versos gauchescos. Montevideo. Editorial Cisplatina.
- Cuscoy, L. (1943). Tradiciones populares II Folklore infantil. Santa Cruz de Tenerife. Instituto de Estudios Canarios / Universidad de La Laguna.
- De Sosa Revello y Mandoutti (1878). Colección completa de recetas del célebre Dr. Mandoutti. Montevideo. Librería del Madrileño.
- García Correa, S. J. (1941). Barro y sol. Montevideo. Compañía Impresora.
- García Correa, S. J. (1971). Estampas Uruguayas. Montevideo. Ediciones Ciudadela.
- González, J. (1871). Tratado práctico de homeopatía y guía de las familias. México. Imprenta de T.F. Neve.
- González Chévez, L. (2000) Interpretación y cura del empacho en la medicina doméstica. En Campos-Navarro R. (comp.) *El empacho en la medicina mexicana. Antología (siglos XVI-XX)*, (232-253). México. Instituto Nacional Indigenista.
- Goyeneche, B. (1949). Diccionario de medicina rural o sea propiedades medicinales de las plantas del país. Paysandú. Vázquez Gómez Editores.
- Granada, D. (1896). Antiguas y modernas supersticiones del Rio de la Plata. Montevideo. A. Barreiro y Ramos, editor.

- Faget, E. (1969). Folklore mágico del Uruguay. Montevideo. Ediciones Tauro.
- Krenzelok, EP. (2001). Unusual ways to be poisoned by metals. *Journal of Toxicology. Clinical Toxicology*, Vol.39(3), 215.
- Laval, E. (1953). Botica de los Jesuitas de Santiago. Santiago de Chile. Asociación Chilena de Asistencia Social.
- Lloport, M. (1996) El niño, agente pasivo de las creencias populares. Hospital Pereira Rossell. Montevideo. Facultad de Medicina.
- Manfred, L. (1986). Siete mil recetas botánicas a base de mil trescientas plantas medicinales americanas. Buenos Aires. Editorial Kier.
- Montenegro, P. (1945) [1710]. Materia Médica Misionera. Buenos Aires. Imprenta de la Biblioteca Nacional.
- Osorio, RM. (2001). Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles. México. Instituto Nacional Indigenista.
- Pereda, VI. (1943). Medicina popular y folklore mágico del Uruguay. Montevideo. Laboratorio Galien.
- Pereda, V. (1958). Relación de las plantas medicinales de uso vulgar encontradas en “Las Cañas” (Departamento de Durazno, Uruguay). *Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo*, Vol.1 (2),7.
- Pereira, O. (2004). Recuerdo de un soldado oriental del Uruguay. Montevideo. Imprenta Boscana.
- Pérez Samaniego, C. (1988). “El empacho en el nordeste argentino” En: Kroeger y Ruiz-Cano, (comps.). *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica*. Cusco: Centro de Medicina Andina.
- Real, J. D. (1893). La luz de la Esperanza. Montevideo. Imprenta artística y encuadernación.
- 60 Ricci, E. (1917). Curanderismo en campaña. En: *Primer Congreso Médico Nacional*. Tomo cuarto. Montevideo. Imprenta “El Siglo Ilustrado”.
- Ricci, E. (1921). Del médico del servicio público de San José. *Boletín del Consejo Nacional de Higiene*, Vol.XVI (174), 138-139.
- Romero, G. S. (2000). Práctica de investigación etnográfica: sobre la medicina popular. Misión a Rivera. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo. Publicaciones universitarias.
- Seijo, F. (1974). Curanderismo y medicina popular en el País Valenciano. Alicante. Ediciones Biblioteca Alicantina.
- Seone, G. J. (1988). El folclore médico de Cuba. Provincia de Camagüey. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.
- Tabakián, G. (2016). La cura del empacho en Tacuarembó, Uruguay. Manuscrito inédito.
- Valdés, G. R. (1880). El consultor de las madres. Manual de higiene y medicina homeopática doméstica de la infancia. Montevideo: Imprenta a vapor de El Ferrocarril.
- Zolla, C. (1986). Terapeutas, enfermedades y recursos vegetales. *México Indígena* 9:16-20



Etnomedicina y Etnobotánica en el departamento de Tacuarembó, Uruguay

ETHNOMEDICINE AND ETHNOBOTANY IN THE DISTRICT OF TACUAREMBÓ, URUGUAY

Gregorio Tabakián

Magister en Antropología. Escuela universitaria de tecnología Médica, Facultad de Medicina, Universidad de la República. gregoriotaba@gmail.com

Recibido: 4/04/2017 – Aceptado: 20/07/2017

61

RESUMEN

Lo que presento a continuación forma parte de una investigación etnográfica realizada en el departamento de Tacuarembó, Uruguay. Parte de la misma fue financiada por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) en su Programa de Iniciación a la Investigación. El objetivo principal de esta etnografía es describir, confrontar y discutir sobre los conocimientos populares y científicos, vinculados a prácticas Etnomedicinales, especialmente Etnobotánicas en poblaciones rurales y urbanas seleccionadas en el departamento de Tacuarembó. Algunos de los objetivos específicos son conocer diferentes prácticas cotidianas que se transmiten a nivel generacional, conocimientos ancestrales vinculados a la *medicina popular*, especialmente a las plantas medicinales. Se entrevistaron actores sociales vinculados a la *medicina popular*: vendedores y recolectores de plantas medicinales, productores orgánicos, campesinos, artesanos, herbolarias/os, personas adultas mayores que utilizan la *medicina popular* dentro del espacio familiar, curanderos de campaña, curanderos de religión, profesionales de la salud y otros profesionales. De esta manera, rescaté relatos y prácticas de actores vinculados a prácticas Etnomedicinales. Indagando en los mecanismos actuales de transmisión y en diferentes espacios de socialización, me permitió conocer distintas prácticas cotidianas que se transmiten a nivel generacional sobre estos saberes ancestrales. Finalmente logré obtener información significativa que me permitió sistematizar el conocimiento de ciertas prácticas Etnomedicinales y en especial Etnobotánicas de plantas medicinales en Tacuarembó.

Palabras Clave: Etnomedicina, Etnobotánica, Medicina Popular, Conocimientos populares, Tradiciones.

ABSTRACT

What I present below is part of an ethnographic research conducted in the department of Tacuarembó, Uruguay. Part of it was financed by the Sectoral Commission for Scientific Research (CSIC) in its Initiation Research Program. The main objective of this ethnography is to describe, confront and discuss popular and scientific knowledge related to Ethnomedicinal practices, especially Ethnobotanicals, in rural and urban populations selected in the department of Tacuarembó. Some of the specific objectives are to know about different daily practices that are transmitted to the new generations, ancestral knowledge related to *popular medicine*, especially medicinal plants. Social actors linked to *popular medicine* were interviewed: sellers and collectors of medicinal plants, organic producers, farmers, artisans, herbalists, older adults who use *popular medicine* within the family space, campaign healers, religion healers, doctors and other professionals. In this way, I rescued stories and practices of actors related to Ethnomedicinal practices. Inquiring in the current mechanisms of transmission and in different spaces of socialization, it allowed me to know different daily practices that are transmitted at a generational level about these ancestral knowledges. Finally, I was able to obtain significant information that allowed me to systematize the knowledge of certain Ethnomedicinal practices and especially Ethnobotanicals of medicinal plants in Tacuarembó.

Keywords: Ethnomedicine, Ethnobotany, Popular Medicine, Popular Knowledge, Traditions.

Introducción

62

La Etnomedicina, comprendida dentro de la Antropología Médica, estudia la *medicina tradicional o popular* de un determinado grupo cultural. La Antropología Médica es una ciencia experimental y dialógica que nace como desarrollo crítico de un campo de estudio definido como *medicina tradicional o popular*¹. A través de investigaciones etnográficas, se busca elaborar reflexiones teóricas específicas sobre las maneras en las que el cuerpo, la salud y la enfermedad, son definidos y vividos en un continuo proceso social, cultural, político e institucional históricamente determinado (Pizza, 2007). Por lo tanto, la Etnomedicina estudia la *medicina tradicional o popular* de un determinado grupo cultural en un cierto momento. Aquí se presentan resultados de una investigación de tipo etnográfica realizada en el departamento de Tacuarembó, Uruguay, durante los años 2014 y 2015.

Romero (2005) destaca que en nuestro país se recurre a diferentes alternativas que contribuyen a la atención a la salud. Entre las prácticas terapéuticas aquí llamadas alternativas, se encuentran la fitoterapia, la medicina vegetal china y japonesa, medicina hindú *unani* y *ayurveda*, y la medicina homeopática. Estas prácticas, concepciones y técnicas terapéuticas de vertientes culturales diferentes

“...forman parte de un movimiento cultural global de amplio espectro y que descubre o redescubre antiguas tradiciones que trabajan a partir de la convicción de que existen zonas bio-psíquicas que escapan a las intervenciones de la ciencia positiva, zonas del *self* donde es posible una manipulación eficaz, sin ser necesariamente mágica” (Romero, 2005:115).

En las sociedades actuales existen diversas maneras de atender la enfermedad y su curación. A lo ancho del territorio uruguayo podemos encontrar diferentes prácticas

1. En Uruguay es más común hablar de *medicina popular* que de *medicina tradicional*, debido a que la sociedad uruguayana se forjó en base a una fusión de diferentes culturas, sin una clara identificación tradicional. Al citar este concepto de *medicina tradicional*, lo utilizo en el sentido señalado.

medicinales que son empleadas para obtener beneficios en salud. Por un lado, la *medicina científica* ² y por otro, la *medicina popular*.

La *medicina tradicional*, es definida por la Organización Mundial de la Salud como:

“Prácticas, enfoques, conocimientos y creencias sanitarias diversas que incorporan medicinas basadas en plantas, animales y/o minerales, terapias espirituales, técnicas manuales y ejercicios aplicados de forma individual o en combinación para mantener el bienestar, además de tratar, diagnosticar y prevenir las enfermedades.”(OMS, 2002-2005:7)

La *medicina tradicional* es la suma de conocimientos, técnicas y prácticas fundamentadas en teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas y que se utilizan para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar trastornos físicos o mentales. El concepto de *medicina tradicional*, en su origen se utilizó para hablar de aquellas medicinas existentes en sociedades denominadas tradicionales. De esta forma, las prácticas de la *medicina tradicional* se han desarrollado dentro de las diferentes culturas en diferentes regiones y de diferentes maneras, abarcando una amplia variedad de terapias y prácticas que varían entre países y entre regiones. Por lo tanto, no se ha dado un crecimiento paralelo de las pautas y métodos de usos de *medicina tradicional*; cada cultura conserva y transmite sus conocimientos característicos en cuanto a usos y tradiciones. Como señalé más arriba en Uruguay el concepto de *medicina tradicional* es entendido como *medicina popular*, ya que no hay algo que se pueda identificar como núcleo de tradición de la sociedad, debido a que los contenidos de nuestra cultura se forjaron en base a una fusión de diferentes tradiciones.

Dentro de la *medicina tradicional*, la forma más utilizada son los tratamientos con plantas medicinales, permaneciendo en el tiempo gracias a la transmisión oral (OMS, 2008). Esta tradición forma parte del acervo cultural de las diferentes sociedades y su permanencia en el tiempo permite comprender tradiciones que del pasado han llegado hasta el presente. Esta práctica medicinal con plantas es también conocida como fitoterapia³.

En nuestro país, la *medicina popular* se relaciona generalmente con el medio rural, aunque ha penetrado lentamente en centros urbanos. Los trabajos o curaciones realizadas por curanderos en el interior del territorio son prácticas conocidas de la *medicina popular* (Bouton, [1958] 2014)⁴; Pereda Valdez, (1943). “Cuando hablamos de lo

2. La *medicina científica*, conocida también como *alopática*, *hegemónica*, *oficial*, *académica*, *occidental* entre otros nombres, es la ciencia que busca prevenir, tratar y curar las enfermedades mediante el uso de drogas realizadas a base de productos químicos, atacando las consecuencias, nunca sus causas. Disgrega al individuo, sin tener en cuenta que el sujeto es una unidad bio-psico-espiritual, que puede ser afectado tanto de uno como de otro plano. Esta medicina está inmersa en un campo más amplio que es la biomedicina. El término biomedicina es utilizado por la Antropología Médica con la intención de destacar el carácter peculiar de la *medicina occidental* respecto a una amplia pluralidad de formas de medicinas que se encuentran en las sociedades actuales. “La biomedicina ha construido su propia identidad científica en contraste con todos aquellos saberes, creencias y prácticas profanas, definidas como *medicina popular*” (Pizza, 2007:270). Tal es así, que desde la biomedicina, las representaciones culturales simbólicas de la *medicina tradicional o popular*, como las creencias, son consideradas *irracionales* por el discurso científico.

3. La Real Academia Española define la fitoterapia como “Tratamiento de las enfermedades mediante plantas o sustancias vegetales”.

4. Esta obra de R. Bouton reeditada en el año 2014, fue publicada inicialmente el año 1958 por la Revista Histórica del Museo Histórico Nacional. Según el prólogo de L. Ayestarán, la obra fue escrita en los primeros treinta años del siglo XX y se remonta retrospectivamente hasta mediados del siglo XIX en la memoria de los paisanos y hasta las postrimerías del siglo XVIII en los documentos consultados por el autor.

popular hay que sumergirse en la existencia cotidiana del pueblo.” (García Canclini, 2004:153). Lo popular ha estado vinculado a manifestaciones ajenas a transformaciones contemporáneas, a lo rural y ha sido lo excluido, relacionado a lo tradicional y lo subalterno, en contraposición con lo culto, moderno y hegemónico. Desde esta perspectiva, el interés antropológico es poner en evidencia las relaciones existentes entre los diferentes modelos posibles de curación, contemplando el sistema médico hegemónico y los sistemas culturales subalternos. El interés es, asimismo observar y atender los conflictos entre las relaciones culturales y los procesos institucionalizados sobre saberes médicos, considerando el *encuentro/desencuentro* que se produce entre biomedicina y saberes y prácticas populares.

En el ámbito académico, el *Programa de Antropología y Salud*⁵ (FHCE, UdelaR) está investigando sobre la demanda actual de terapias *complementarias*, así como en las transformaciones que viene enfrentando el campo de la salud, tratando de comprender el auge de la actual oferta y demanda de terapias y/o prácticas medicinales llamadas *complementarias, alternativas o populares*. Este programa abarca las diferentes prácticas de atención/enfermedad en las nuevas condiciones socioculturales que enfrenta la hegemonía médica. Discute la exclusividad de la *medicina oficial* en relación con prácticas que se denominan, no acertadamente, como alternativas. Resultados alcanzados a partir del año 2004 por este Programa determinan la importancia y revalorización que han tenido nuevas prácticas naturales y populares, como la farmacopea natural y autóctona. “Tanto la salud como su atención son productos culturales que se ordenan en Instituciones, en conocimientos científicos, en saberes populares, en prácticas y discursos de actores sociales muy concretos, insertos en realidades específicas” (Romero, 2013:3).

64

A partir de esta información busqué discutir y poner en diálogo estas prácticas populares con la *medicina científica*, analizando a su vez, la relevancia de estas medicinas en la sociedad local contemporánea, especialmente en zonas alejadas de las Instituciones de salud.

Materiales y métodos de la Etnografía realizada

Este estudio apunta a caracterizar, diferenciar y cuantificar el conocimiento y el uso efectivo, real de los recursos naturales; en este caso medicinales, en nuestro territorio. Para lograr los objetivos propuestos tomé contacto con aspectos sociales a través de observaciones, entrevistas semi estructuradas e informales. A través del método etnográfico, exploré en mecanismos actuales de transmisión, en diferentes espacios de socialización como ferias, tiendas naturistas y herboristerías, así como en domicilios particulares y consultorios médicos.

La antropología privilegia como forma y el método para estudiar a un determinado grupo, que se quiere conocer, el trabajo de campo. Querer conocer implica reunir información empírica (poco conocida) basando en ella argumentos sobre causas y perspectivas de la situación bajo estudio. Según Ghasarian (2008) a través de la etnografía se aspira a dar cuenta de lo real, construyendo un saber basado en lo empírico de la observación, comprendiendo las relaciones de causa y efecto. Godelier afirma que: “El oficio del antropólogo es un poco un oficio de ‘mirón’. Uno debe observar

5. Véase *Dinámica cultural en la producción de salud y de riesgos* (2014) y *Medicina Popular: viejas y nuevas prácticas* (2017)

sin intervenir y no está allí para poner en escena a los otros, para querer que hagan esto o esto otro. Les toca a los otros hacer lo que tienen que hacer.” (Godelier, 2008: 95).

Las entrevistas fueron realizadas a diferentes actores sociales vinculados al uso de plantas medicinales: “colectores” y vendedores de plantas, productores orgánicos, campesinos, artesanos, herbolarios/as, personas adultas mayores⁶, curanderos de campaña, curanderos de religión, profesionales de la salud y otros profesionales. Esto me permitió conocer distintas experiencias y *habitus* (Bourdieu, 1998:169), que se transmiten a nivel inter-generacional, conocimientos populares vinculados a la salud y a la Etnobotánica.

Durante el trabajo de campo pude coleccionar e identificar diferentes especies de plantas medicinales con el fin de crear un herbario con los especímenes más nombrados en las entrevistas.

Asimismo documenté en formato audiovisual el proceso investigativo realizando un documental etnográfico.⁷

El trabajo de campo se llevó a cabo entre los meses de octubre de 2014 y noviembre de 2015, en el departamento de Tacuarembó, Uruguay.

Durante todo el proceso fueron contemplados los aspectos éticos, utilizando el consentimiento informado así como la solicitud de autorización para el registro y uso de imágenes audiovisuales personales.

Población Seleccionada en el departamento de Tacuarembó

Departamento ubicado en el centro norte del territorio uruguayo, es el mayor en superficie del país (15.438 km²). Limita al noreste con el departamento de Rivera; al noroeste con el departamento de Salto; al oeste con los departamentos de Paysandú y Río Negro; al sureste con el departamento de Cerro Largo y al sur con el departamento de Durazno.

Su población de 90.053 habitantes se discrimina en parte iguales entre hombres y mujeres: 44.169 y 45.884 respectivamente, con una tasa de crecimiento intercensal de -0,07 %. El 89,2% de la población de Tacuarembó reside en zonas urbanas, mientras que el 10,8% restante vive en áreas rurales del departamento. Su capital, la ciudad de Tacuarembó, nuclea el 60,8% de la población urbana con un total de 54.757 habitantes: 26.332 hombres y 28.425 mujeres. Otros centros poblados importantes en el departamento son: Paso de los Toros 12.985 h., San Gregorio de Polanco 3.415 h., Ansina 2.712 h., Las Toscas 1.142 h. Y Curtina 1.037 h. (INE, 2011).

Fue creado el 14 de junio de 1837, comprendiendo también el actual territorio del departamento de Rivera, el vocablo es de origen guaraní (*Tacuaremboty*, que significa *lugar de cañaverales* o *lugar de tacuarales*) y se remonta a fines del siglo XVII, cuando así lo denominaron los indígenas misioneros que realizaban las vaquerías arreado ganado hacia las estancias en Misiones (Barrios Pintos, 2000). El departamento y la capital departamental toman su nombre del río que recorre su territorio (Ramos, 1970).

Las poblaciones seleccionadas para la presente etnografía fueron las ubicadas sobre los ejes de las rutas 5 y 26 del departamento de Tacuarembó (Figura 1). Las poblaciones visitadas sobre ruta 5, de Sur a Norte: Paso de los Toros (12.985 h.), Estación Cham-

6. Refiere a personas que utilizan y transmiten, dentro del espacio familiar, conocimientos sobre *medicina popular*, especialmente de plantas medicinales.

7. Link documental etnográfico: [<https://www.youtube.com/watch?v=tQfodxVpWuA>].

berlain (52 h.), Cuchilla de Peralta (218 h.), Curtina (1.037 h.), Paso Bonilla (510 h.), Ciudad de Tacuarembó (54.757 h.). Sobre ruta 26, de Sur a Noroeste: Las Toscas (1.142 h.), Pueblo del Barro (98 h.), Ansina (2.712 h.), Pueblo de Arriba (170 h.), Rincón de la Aldea (S/d), Valle Edén (S/d) y al norte del departamento, Laureles (19 h.) (INE, 2011).

Discusión sobre conocimientos Etnomedicinales y Etnobotánicos locales

Una particularidad que prevalecía antiguamente en zonas rurales del interior del país, era la distancia que debían recorrer los habitantes de campaña para acceder a los sistemas de salud. Los recursos más accesibles para curarse se encontraban en el entorno natural, obteniendo productos para una primera atención en la naturaleza, resultando en algunos casos un factor clave entre la vida y la muerte.

“En la época en que yo nací era difícil el acceso a los médicos, en esa época no eran muchos los médicos que había y vivíamos siempre por lo general alejados de las ciudades ¡No había mucho vehículo! Entonces nosotros cuando éramos chicos, éramos atendidos por mi madre que había heredado ese conocimiento de su madre; a su madre más difícil se le hacía acceder al médico”. (Productor orgánico).

66 En la actualidad pese a las distancias, hay médicos que visitan periódicamente estas localidades. De todas formas, diferentes circunstancias hacen que se siga recurriendo a prácticas de la *medicina popular*, especialmente el uso de plantas. Experiencias poco favorables con la medicina científica son a veces un motivo para la búsqueda de alternativas al problema de la salud. También influye la desesperación ante enfermedades terminales, la necesidad de apaciguar un dolor. También hay que considerar consecuencias paralelas de la medicina científica, con los llamados efectos secundarios. “En la actualidad, los *antibióticos*, cada vez más perfeccionados, alcanzan a dar cuenta de los microorganismos más rebeldes (...) son terapias de extrema brutalidad, que provocan especialmente efectos secundarios, a veces incluso más graves que la propia enfermedad que se busca tratar.” (Laplantine, 1999:188).

A lo largo de la historia, diferentes médicos han contribuido al uso medicinal de las plantas. En la actualidad en el departamento de Tacuarembó algunos médicos sugieren el uso de algunas plantas medicinales (en lo siguiente PM) para tratar ciertas afecciones, en especial sedantes y digestivas. Esto demuestra, la resignificación que están teniendo las PM para varios doctores, que cada vez más toman en cuenta los beneficios de la medicina natural.

Para algunos tratamientos, las PM son recomendadas como una alternativa económica en contraposición a los elevados costos de varios medicamentos. Hay que considerar siempre que hay enfermedades pasibles de ser atendidas por la *medicina científica* o por la *medicina popular*.

Según me dice un entrevistado:

“No preciso ir a comprar el remedio. Lo arranco, le hecho agua hirviendo y lo tomo. Esto es gratis, no tiene que andar pagando pasaje para ir a buscarlo y pagarlo.” (Trabajador rural)

Esto muestra que la salud, que debiera ser un derecho igual para todos, pasa por una serie de engranajes económicos, que la convierten en desigual; con diferente accesibilidad según el estrato social. Habría que preguntarse si quienes realmente obtienen el

mayor lucro de la salud son, o no, las grandes empresas farmacéuticas. Como advierte Foucault: “En efecto, la industria farmacéutica está sostenida por el financiamiento colectivo de la salud y la enfermedad, por mediación de las instituciones del seguro social que obtienen fondos de las personas que obligatoriamente deben protegerse contra las enfermedades” (Foucault, 1976:160).

Por lo general, el amplio uso de plantas (como medicina) se atribuye a su accesibilidad y asequibilidad, siendo muchas veces la única fuente para la atención sanitaria de los pacientes con menores recursos (OMS, 2002-2005). Sin embargo, es poca la información de la que se dispone sobre los efectos químicos y farmacológicos de las PM⁸.

Etnobotánica de Plantas medicinales

En el departamento de Tacuarembó los usos son muy diversos, utilizándose gran variedad de plantas. En entrevistas formales e informales fueron nombradas un total de 121 PM diferentes.

Las principales mencionadas son: menta/hierba buena, marcela, salvia, carqueja, cedrón, guazatumba, palma imperial, romero, cola de caballo, arrayán, malva, marrubio, mercurio, suelda consuelda / confrey, llantén, naranjo, rompe o quiebra piedra, ruda, yerba carnífera, guaco, zarzaparrilla, aloe, árnica, mburucuyá, bardana, cambará, congorosa, coronilla y ña de gato.

Los actores entrevistados al hacer referencia a una PM en particular, nombraron varios usos terapéuticos (decidí clasificar un máximo de tres dolencias diferentes tratadas con una misma PM). De esta manera, los beneficios de una misma planta pueden ser aplicados sobre diferentes órganos del cuerpo humano.

Es importante aclarar que cuanto mayor cantidad de veces es nombrada una PM determina una mayor variabilidad de usos medicinales (sobre cuántos órganos diferentes actúa una misma PM). En otras palabras, cuantas menos veces sea nombrada una PM, será menor la variabilidad de usos.

Es importante considerar y dirimir acerca de ciertas cuestiones antes de utilizar PM. Principalmente conocer las posibles consecuencias de consumirlas junto con *medicación alopática*. La gente consume *yuyos* para cuidar su salud, pero es necesario aprender cómo interactúan estas plantas con los medicamentos químicos, así como con otras plantas; en síntesis, con todo lo que ingerimos. Hay que conocer cómo deberían consumirse, sus dosis, formas de preparación, por cuánto tiempo, etc. Una recomendación del Doctor en medicina Dr. O, es la de tomar una planta a la vez, ya que si uno toma más de cuatro plantas, pueden surgir problemas renales, “¡Todo está en la dosis!”.

En la siguiente Tabla 1, se muestran las plantas nombradas en más de tres oportunidades, la cantidad de veces que fueron mencionadas y los usos medicinales que se le asignan.⁹

8. ¿Podría suponerse que dicha información se encuentra protegida por intereses económicos de la industria farmacéutica?

9. Una costumbre en Uruguay es incluir diferentes PM dentro de los termos con agua hirviendo y tomarlas con el mate. Esto puede resultar contraproducente debido a que se estarían mezclando plantas que podrían actuar en formas opuestas a los beneficios y resultados esperados. Por ejemplo, alguna planta podría subir la presión y otra planta podría bajarla. Por otra parte, es importante aclarar que una misma PM puede consumirse de varias formas y de una misma PM se pueden usar diferentes partes. A su vez, esa misma parte de la planta puede ser consumida de diferente manera. Por lo general, hojas, parte aérea, flor, tallos, estigmas e inflorescencias se consumen en infusión; algunas de estas partes también se consumen de otras maneras. Asimismo, las

	NOMBRE POPULAR	NOMBRE CIENTÍFICO	VECES NOMB.	USO MEDICINAL		
				UM 1	UM 2	UM 3
1	Menta/Hierba buena /Levan	<i>Mentha spp</i>	21	Sedante	Digestivo	Carminativa
2	Marcela	<i>Achyrocline satureioides</i>	18	Digestivo	Presión	Tos
3	Salvia	<i>Salvia officinalis / Uppia silba</i>	16	Expectorante	Garganta	Gripe / Resfrío
4	Camejón	<i>Baccharis articulata / trimedia</i>	15	Estomacal	Erección	
5	Cedrón	<i>Alcyon gratissima</i>	15	Sedante	Digestivo	Corazón
6	Guazatumba	<i>Cestrum suanthes</i>	15	Mordeduras vibora	Reuma/Artritis	Picadura de insectos
7	Palma Imperial	<i>Tanacetum vulgare</i>	15	Heridas externas	Digestivo	Golpes/ Torceduras
8	Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i>	15	Menstruales	Digestivo	Vencaduras
9	Cola de caballo	<i>Equisetum giganteum</i>	14	Diurético	Riñones	Reuma/Artritis
10	Arrayán	<i>Blepharocalyx salicifolius</i>	13	Digestivo	Gripe / Resfrío	
11	Malva	<i>Malva sylvestris</i>	13	Fiebres	Estomacal	Premenstruales
12	Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i>	13	Hepático		
13	Mercurio	<i>Madia caroliniana</i>	11	Heridas externas	Infecciones externas	
14	Suelda consuelda / Confrey	<i>Simplicium officinale</i>	11	Quebraduras	Muela	Asma
15	Ilantén	<i>Plantago major</i>	10	Heridas estomacales	Intestino	Vías respiratorias
16	Naranja	<i>Citrus x aurantium</i>	10	Sedante	Golpes/ Torceduras	Gripe / Resfrío
17	Rompe o quiebra piedra	<i>Phyllanthus niruri</i>	10	Vesícula	Riñones	
18	Ruda	<i>Ruta graveolens</i>	10	Mala energía	Estomacal	Dolor de cabeza
19	Yerba carnífera	<i>Conyza bonariensis</i>	10	Heridas estomacales	Hepático	
20	Guaco	<i>Mikania guaco</i>	9	Expectorante		
21	Zarzaparilla	<i>Smilax campestris</i>	9	Intestino	Sangre	Coolesterol
22	Aloe	<i>Aloe vera</i>	8	Heridas externas	Quemaduras	Próstata
23	Árnica	<i>Arnica montana</i>	8	Golpes/ Torceduras	Empacho niños	Muela
24	Mburucuyá	<i>Passiflora caerulea</i>	8	Sedante	Presión	
25	Bardana	<i>Arctium minus</i>	7	Estomacal	Hepático	Cabello
26	Cambará	<i>Buddleja madagascariensis</i>	7	Expectorante	Tos	
27	Congrosa	<i>Maytenus ilicifolia</i>	7	Heridas estomacales	Sangre	Coolesterol
28	Coronilla	<i>Scutia buxifolia</i>	7	Muela	Sangre	Coolesterol
29	Uña de gato	<i>Uncaria tomentosa</i>	7	Riñones	Reuma/Artritis	Cálculos en la vejiga
30	Anacahuita	<i>Schinus molle</i>	6	Tos	Expantar insectos	
31	Hinojo	<i>Foeniculum vulgare</i>	6	Infecciones internas	Estomacal	Intestino
32	Manzanilla	<i>Matricaria chamomilla</i>	6	Sedante	Digestivo	Irrigación cerebral
33	Melisa / Toronjil	<i>Melissa officinalis</i>	6	Estomacal	Sedante	Síndrome vertiginoso
34	Nispero	<i>Eriobotrya japonica</i>	6	Tos	Asma	Ácido úrico
35	Tilo	<i>Tilia cordata</i>	6	Sedante		
36	Baldío	<i>Peumus boldus</i>	5	Hepático	Digestivo	
37	Diente de león	<i>Taraxacum officinale</i>	5	Heridas externas	Hepatitis	Cálculos en la vesícula
38	Ginkgo	<i>Ginkgo biloba</i>	5	Memoria	Irrigación cerebral	Síndrome vertiginoso
39	Guayabo	<i>Azocleto salicaria</i>	5	Descompostura	Dejar de fumar	
40	Lima/Limón	<i>Citrus limón</i>	5	Gripe / Resfrío	Corazón	
41	Paratrofia / milenrama	<i>Achillea millefolium</i>	5	Estomacal		
42	Pata de vaca	<i>Bauhinia forficata</i>	5	Riñones	Vejiga	Diabetes
43	Sauce	<i>Salix humboldtiana</i>	5	Dolor de cabeza	Reuma/Artritis	
44	Yerba del bicho	<i>Polygonum punctatum</i>	5	Alergia	Mala energía	Plojos/Uendres
45	Ajenjo	<i>Artemisia absinthium</i>	4	Hepático	Parásitos/Lombrices	
46	Barba de choclo	<i>Zea mays</i>	4	Asma	Riñones	Cálculos en la vejiga
47	Barba de indio	<i>Tillandsia usneoides</i>	4	Descompostura	Estomacal	
48	Graviola	<i>Annona muricata</i>	4	Cálculos en la vesícula	Riñones	Memoria
49	Hierba del pollo	<i>Alternanthera pungens</i>	4	Empacho niños		
50	Palco	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	4	Digestivo	Hepático	Empacho niños
51	Pitanga	<i>Eugenia uniflora</i>	4	Próstata	Descompostura	
52	Quina	<i>Dicaria americana</i>	4	Gripe / Resfrío	Fiebres	Menstruales
53	Yerba luera	<i>Pluchea sagittalis</i>	4	Estomacal		
54	Anís	<i>Pimpinella anisum</i>	3	Sedante		
55	Boldino		3	Estomacal		
56	Caléndula	<i>Caléndula officinalis</i>	3	Cicatrizante	Quemaduras	Varices/ estrias
57	Chapéu de couro	<i>Echinodorus grandiflorus</i>	3	Huesos	Asma	Reuma/Artritis
58	Culén	<i>Psoralea glandulosa</i>	3	Empacho niños		
59	Floripón	<i>Datura arborea</i>	3	Asma		
60	Nogal	<i>Juglans regia</i>	3	Hemorroides	Leucoemia	Infecciones internas
61	Rama negra	<i>Senna corymbosa</i>	3	Ojos/Cataratas		
62	Tomillo	<i>Thymus vulgaris</i>	3	Vías respiratorias	Heridas externas	
63	Yerba de la piedra	<i>Usnea hieronymi</i>	3	Garganta	Cálculos en la vejiga	

Tabla 1: Planta medicinal nombrada en tres o más oportunidades por los actores entrevistados en el departamento de Tacuarembó. Cantidad de veces nombradas y usos medicinales (UM) que se le asigna.

raíces, cortezas y leños duros, para obtener sus propiedades, debe realizarse mediante una decocción; a su vez, estas partes pueden consumirse de forma diferente según lo que se necesite sanar. Para mantener los principios activos de las plantas, en la infusión es necesario cubrir la taza para evitar que a través del vapor, se volatilicen sus propiedades. Algunas infusiones deben consumirse caliente, en té, en especial si son para tratar dolencias estomacales. Otras se consumen frías, como la melisa o toronjil, para refrescar el organismo durante los días calurosos del verano. Las plantas pueden consumirse frescas o secas. La dosis dependerá del estado de la hierba, por lo general, cuando la planta es fresca, ésta no liberó todas sus propiedades y se necesita mayor cantidad de hierba para lograr los mismos principios activos en relación a una planta seca. La duración de los tratamientos en base a infusiones varía dependiendo de la afección a tratar. Por lo general se consumen durante quince días y se descansa quince días, y se puede retomar el tratamiento por quince días más. Otros hacen el tratamiento durante un mes seguido, se descansa una semana y se puede seguir con el tratamiento. Mencionan, que las plantas que contienen antibiótico, el tratamiento se realiza durante ocho días. En todos estos casos, para que el tratamiento surta efecto es necesaria la constancia. La forma de recolección y cultivo de las PM también son relevantes para obtener resultados beneficiosos para la salud. Conocer la dosis de consumo, al igual que las formas orgánicas y naturales de cultivo, son condición para que las plantas actúen en forma positiva en el organismo humano.

Benceduras¹⁰, simpatías y otras tradiciones del medio rural

Los trabajos o curaciones realizadas por los curanderos en el interior del territorio son prácticas conocidas de la *medicina popular* algunas ya mencionadas por Roberto J. Bouton a fines del S. XIX. En la actualidad o sea más de un siglo después, observé que los curanderos del departamento de Tacuarembó realizan los siguientes tratamientos:

- *Benceduras* para sacar las malas energías, el espasmo, mal de ojo, el aire, dolor de muela y lágrimas de la vista.

- Santiguado con carbón, acompañado de rezos, ayuda a estudiantes durante los exámenes y también a las personas en el trabajo.

- “Coser” desgarros, hernias y tendinitis. Esta curación se realiza midiendo a la persona en donde le duele y luego se cose un trapo acompañado de un rezo.

- Medir la paletilla caída, esta es una afección conocida por los médicos como gastritis. Acompañan por lo general esta medición con algunos yuyos.

- Curación de insolación; heridas, eczemas; cobrero; empachos, empeine, limpieza de malas energías y en otro orden, presentación los niños a la luna.

Algunos curanderos realizan *benceduras* con brasas y otros *benzen* con yuyos. “Nosotros acá le llamamos *bencedura*, *benzer* con brasas ¡Curar con la naturaleza!” (Curandero de campaña).

La *bencedura* se hace antes de entrar el sol, en la tarde y después que sale el sol, por la mañana. No se puede *benzer* después que entra el sol, sin embargo, otros curanderos manifiestan que la noche no incide al momento de realizar *benceduras*. El romero y la ruda, son algunas de las PM utilizadas para realizar *benceduras* y santiguados. El resultado que produce el *benzer* es una predisposición positiva en el individuo ante una situación determinada.

Las curaciones y o tratamientos comprenden desde seres humanos hasta animales. Por ejemplo, a los caballos se los puede *benzer* y realizar simpatías.

Por otra parte, la “costura” se realiza con hilo negro y quien conduce el tratamiento va preguntando a la persona (o paciente), si es “hendidura”, si es quebradura, mientras va pasando la aguja en un trozo de tela. Con cada puntada que da, lo va “cosiendo”. El tratamiento debe repetirse por tres días, si no sana, puede realizarse hasta por nueve días.

En cuanto a la luna, ésta siempre ha tenido una gran influencia en las prácticas y creencias en el campo; tanto como para la realización de simpatías, como en otras tradiciones rurales. La luna incide en forma positiva cuando se buscan resultados favorables en la sanación.

“Cuando nacen los niños se muestran a la luna. El niño que no se muestra a la luna, llora tres meses de corrido, sin parar día y noche. Se calma un poquito y llora, se calma un poquito y llora ¡Todo el tiempo! Dicen que si no lo muestra a la luna, tiene que mostrar la primer materia que el bebé hace a la luna, o si no, cuando sale del hospital o de donde sea, mostrárselo a la luna (...) Esas tradiciones vienen todas de parte de mi madre. Seguramente de los indígenas, de donde ella viene. Mi madre toda la vida hizo eso, mostró, contó y enseñaba” (abuela auto-definida como indígena).

10. El término *Bencedura* tiene dos etimologías posibles: *benzer*, del portugués, emparentado a bendecir o santiguar y *vencedura* del verbo triunfar (Rodríguez, 2005). Según Bouton (2014), utiliza en su obra el termino *vencedura*: “Algunos dicen que se debe de escribir “Bencedura y no “Vencedura” porque la palabra viene del portugués: *Benzer* (Bendecir)”. Dada esta aclaración, en esta etnografía opté por utilizar, *bencedura* y *benzer* para destacar en el texto esta acción de sanar.

Las simpatías son muy comunes en la campaña. “Siempre hay que tener una planta de romero, o una de ruda en la puerta porque es bueno... y una de girasol.” (Curandera auto-definida como indígena). Si bien no hay días principales para realizar simpatías, algunos de los curanderos hacen simpatías específicas como curar el asma los Viernes Santos.

Diferentes manifestaciones culturales son empleadas para la sanación del cuerpo físico, mental y emocional. La *medicina popular* forma parte de tratamientos practicados en poblaciones del interior del territorio nacional. Muchas veces se utiliza la *medicina popular* junto a la *medicina científica* y estas medicinas son respetadas y consideradas de igual relevancia. Lo mismo ocurre con el respeto que se tiene tanto por el médico de campaña como por los curadores populares.

Consideraciones finales

Poseer conocimientos medicinales populares en zonas rurales, especialmente en localidades alejadas de los sistemas de salud, resulta relevante y significativo para los habitantes de estas localidades como recurso de prevención y cuidado de la salud. Esta *medicina popular* es beneficiosa en donde las distancias y estado de los caminos dificultan el acceso a los centros asistenciales. Si bien hay policlínicas en varias de las localidades visitadas del departamento de Tacuarembó, los hospitales solo se encuentran en la ciudad, y por lo general, estas policlínicas son atendidas en forma semanal y otras en forma mensual. De esta manera, estos habitantes encuentran recursos en la naturaleza para una primera atención de salud.

70 Las diferentes miradas de los actores contactados en este estudio etnográfico encuentran significativo incorporar las PM al sistema de salud, ayudando a visibilizar esta *medicina popular*. Los entrevistados me permitieron comprender la necesidad que tienen de utilizar, saber y compartir los conocimientos que poseen sobre la *medicina popular*.

En Tacuarembó, tanto hombres como mujeres utilizan y difunden los conocimientos medicinales de las plantas. El aprendizaje de este conocimiento se da principalmente dentro del espacio familiar. En la actualidad se puede observar una resignificación de lo local, una vuelta a lo natural como una forma de reencuentro con las tradiciones, las raíces y el entorno natural.

Este conocimiento popular podría ser reconocido por el ámbito formal. Surge la necesidad de promover regulaciones y mecanismos públicos que contemplen el uso adecuado de PM en beneficio de la salud, atendiendo las necesidades sociales basadas en las formas de recolección, venta y consumo; contemplando especialmente las propiedades terapéuticas de las plantas.

En Uruguay existe un vacío referente a la inclusión de estas *medicinas populares, tradicionales, complementarias y/o alternativas* al sistema de salud, especialmente una valoración de las plantas como medicina. Esta situación niega la importancia y significancia de dicha práctica que resulta beneficiosa desde varias perspectivas sociales. Promover el uso medicinal de las plantas implica un compromiso social por parte del Estado que aún no se vislumbra en el país.

Legitimar diferentes actores sociales de nuestra sociedad como portadores de estos conocimientos populares, contribuiría a la preservación de dichos saberes. En el interior del país, se recurre tanto al médico como al curandero al momento de tratar las dolencias, siendo importante el rol del médico así como el del curandero. Para lograr

legitimar a quienes se encargan de que prevalezca esta tradición en nuestra cultura; y de que sea conservada por y para las nuevas generaciones, es importante la intervención de un equipo multidisciplinario que actúe en consecuencia, proponiendo garantía de legitimidad y autenticidad, que permita reconocer esta tradición herbolaria como patrimonio de nuestra sociedad. Asimismo, para que el uso medicinal con plantas se desarrolle en nuestro país será necesario el trabajo interdisciplinario, uniendo los esfuerzos de los conocimientos populares y de la ciencia. Esta unión permitiría una comprensión y aprehensión de forma más completa y cabal en cuanto al uso de plantas medicinales. La integración de diferentes disciplinas como Medicina, Química, Biología, Botánica, Antropología, Comunicación y otras tantas áreas académicas que se vinculan con estos saberes populares, son fundamentales para la investigación y consolidación de esta medicina.

La capacitación e investigación en la temática a nivel universitario resultará significativo, en especial en la formación de profesionales médicos. Planteo como pertinente la conformación de una nueva cátedra de Botánica Médica en Facultad de Medicina, tal como ya existiera en el año 1887. Desde la Antropología, el aporte que podemos brindar es relevar, y observar prácticas populares, y a su vez, rescatar relatos, historias, prácticas, conocimientos y saberes. Mientras tanto, los avances en la ciencia irán aportando mayor veracidad a esta milenaria tradición que nunca antes se valió de estudios científicos a la hora de sanar y curar al ser humano.

Tal vez los curanderos del futuro sean los nuevos médicos reconocidos por sus saberes, prácticas y experiencias populares.

Referencias bibliográficas

- Agar, M. [1982] (1991). *Hacia un lenguaje etnográfico*. En: Reynoso, C. (Comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Barrios Pintos, A. (2000). *Historia de los pueblos orientales*. Tomos I y II. Academia Nacional de Letras, Montevideo.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Grupo Santillana de Ediciones, Madrid.
- Bouton, R. [1958] (2014) *La vida rural en el Uruguay*. Ediciones Banda Oriental, Montevideo.
- Foucault, M. (1976) *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*. Recuperado de: [<http://hist.library.paho.org/Spanish/EMS/4451.pdf>] Fecha de consulta: 20 de octubre, 2013.
- García Canclini, N. (2004) *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?* Recuperado de: [http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/garcia_canclini_-_de_que_estamos_hablando_cuando_hablamos_de_lo_popular.pdf] Fecha de consulta: 17 de junio de 2016.
- Ghasarian, C. (2008) *Por los caminos de la etnografía reflexiva*. En: Ghasarian, C. et al. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Godelier, M. (2008) *Romper el espejo de sí*. En: Ghasarian, Christian et al. *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas apuestas*. Ediciones del sol, Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 2011. Departamento de Tacuarembó. Recuperado de: [<http://www5.ine.gub.uy/censos2011/resultadosfinales/tacuarembó.html>] Fecha de consulta: 10 de mayo, 2015.

- Laplantine, F. (1999) *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). 2002-2005 *Estrategias de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005*. Recuperado de: [http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/WHO_EDM_TRM_2002.1_spa.pdf] Fecha de consulta: 25 de junio, 2014.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). 2008 *Medicina Tradicional*. Recuperado de: [<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs134/es/>] Fecha de consulta: 23 de junio, 2012.
- Pereda Valdés, I. (1943) *Medicina Popular y Folklore Mágico del Uruguay*, Talleres gráficos Galien, Montevideo.
- Pizza, G. (2007) *Antropología Médica: una propuesta de investigación*. En Tolosana, C. (Coord.) Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica, (pp. 267-292). Akal Editores, España.
- Programa de Antropología y Salud. (2014), *Dinámica cultural en la producción de salud y de riesgos*. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Ramos, D. (1970) *Algunos datos históricos*. En: Auanti, D; Benedetto, M & Perdomo, W (Editores). *Los departamentos: Tacuarembó*. Nuestra Tierra Vol. 15. Editorial Nuestra Tierra, Montevideo.
- Rodríguez, A. (2005) *La práctica medicinal en el medio rural Valle Edén, Tacuarembó*. En: Romero Gorski, S. (Comp. y Ed.) Anuario: antropología Social y Cultural en Uruguay 2004-2005, (pp.149-155). Departamento de Antropología Social, FHCE, Udelar. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo.
- Romero Gorski, S. (2005) *La diversidad en el campo de la salud*. En: Romero Gorski, S. (Comp. y Ed.) Anuario: antropología Social y Cultural en Uruguay 2004-2005, (pp.111-121). Departamento de Antropología Social, FHCE, Udelar. Editorial Nordan-Comunidad. Instituto de Antropología, FHCE, Montevideo.
- Romero Gorski, S. (2013). *Integración de paradigmas médicos, innovación en la atención de la salud. Proyección al siglo XXI*. En: Romero Gorski, S. (Editora) Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2013, p.: 284. Editorial: Editorial Nordan-Comunidad. Instituto de Antropología, FHCE, Montevideo.
- Tabakián, G. (2016) Documental etnográfico: *Etnobotánica de plantas medicinales en el departamento de Tacuarembó, Uruguay*. En: [<https://www.youtube.com/watch?v=tQfodxVpWuA>].



2. Avances de investigación

J. Baeza; N. Rodríguez; D. Arce Asenjo



Conchillas: Un patrimonio nacional único en el Dpto. de Colonia, testimonio de la expansión inglesa de mediados del S. XIX

CONCHILLAS: A UNIQUE NATIONAL PATRIMONY IN THE DEPARTMENT OF COLONIA, AS TESTIMONY OF THE ENGLISH EXPANSION BY MID-NINETEENTH CENTURY

Jorge Baeza

Prof. Adj. Departamento de Arqueología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. jorgebaezamartinez@gmail.com

75

Recibido: 12/07/2017 – Aceptado: 27/08/2017

RESUMEN

El pueblo de Conchillas tiene su origen en la explotación de áridos, arena y piedra triturada para la construcción del puerto de Buenos Aires, durante la presidencia de Julio Roca, en 1880. La actividad de la Empresa Walker y Co. así como el emprendimiento de Ramos Generales de David Evans, generaron en esta parte del territorio uruguayo un centro urbano, una *Factory Town*, con características socioculturales y edificaciones muy particulares, reconocidas como parte del patrimonio histórico nacional. Ya en el siglo XXI, el proyecto de inversión de la empresa ENCE (productora de pasta de celulosa) que no se concretó, dio lugar a un importante estudio de impacto arqueológico, antropológico e histórico en la zona. Más tarde la empresa Montes del Plata, compró los terrenos de ENCE y desarrolló allí el emprendimiento que había quedado trunco. La empresa, operativa desde mediados de 2014, ha constituido un motor de renovación de actividades y de fuentes laborales para Conchillas y alrededores.

Palabras claves: Conchillas; Factory Town; patrimonio; estudio de impacto; memoria.

ABSTRACT

The town of Conchillas began with the exploitation of aggregates, sand and crushed stone shipped to build the harbor of Buenos Aires in 1880 when Julio Roca was President. The works

of Walker & Co. and the General Store of David Evans generated a *Factory Town* in this area, an urban development with its own social, cultural and building characteristics that were recognized as national historic monuments. Much later the ENCE entrepreneurship (which didn't finally started to work) gave rise to an important study on archaeological, anthropologic and historic impact on the area. In 2014 the Montes del Plata Company bought the land and started the job intended by ENCE. This turned into a factor to renovate activities in Conchillas and job openings for the region.

Key words: Factory Town; patrimony; impact studies; memory.

“El patrimonio de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo: la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y los monumentos históricos, la literatura y las obras de arte y los archivos y las bibliotecas”. (Conferencia Mundial de Unesco sobre el Patrimonio Cultural”. México D.F. 1982)

Ubicación del Pueblo de Conchillas

Se sitúa en los 34° 13' 29" de Latitud Sur y 58° 03' 03" de Longitud Oeste, a unos 50 km al SO de la Ciudad de Colonia del Sacramento, capital departamental (Figura 1) y a unos 40 km al NE de la ciudad de Carmelo en el Dpto. de Colonia. Se conecta con la Ruta Nacional 21 a través de un camino vecinal que parte del denominado Puerto Inglés (sobre la costa del Río de la Plata) distante a unos 7 km, atraviesa Conchillas y Pueblo Gil, y finaliza en el punto denominado Radial Fernández, en un recorrido que entre Puerto Conchillas o Inglés y R21, totaliza unos 14 kilómetros (Figura 2).

76

Su origen

Dicho núcleo urbano tiene su origen, en la concentración de mano de obra para la explotación minera de áridos (arena y piedra triturada) para la construcción del puerto de Buenos Aires durante la presidencia del Gral. Julio A. Roca, alrededor de 1880 (Figura 3). Por este motivo el gobierno uruguayo llamó a licitación de la obra, que fuera obtenida por un consorcio formado por Eduardo Madero e hijos, como concesionarios y por John Hawkshaw, Son & Haylet como Ingenieros directores y Thomas and Charles Walker & Co. como Constructores y socios británicos (Borthagaray, 2005). La licitación, en valores de la época, ascendía a unos 7 millones de libras esterlinas, contando con el apoyo financiero de la Casa Baring Brothers de Londres. Las obras comenzaron en 1887 y finalizaron en 1897. Para alcanzar su objetivo la constructora Thomas Walker & Co. compró tierras al Sr. Luis Gil en el área donde se ubica actualmente la localidad y la zona costera, que lindan al norte con campos del vendedor. Por el Este con el A° San Francisco o Conchillas, por el Sur con el Río de la Plata, y por el Oeste con el Arroyo Limetas. Ocupando una superficie de 625 Há. (Neves, 2007: 8).

El 24 de Octubre de 1887 un representante de la Cía., el Sr. Guillermo Cotington, llegó a Conchillas junto a sus dos sobrinos de apellido Talbot, con el fin de planificar las actividades de la futura *Company Town* por lo cual se considera que esa es simbólicamente la fecha fundacional del pueblo. La explotación de las canteras además de Conchillas, generó tres pequeñas poblaciones, Pueblo Nuevo o Punta Pereira, Cantera N° 5 y Puerto de Conchillas o Puerto Inglés. Salvo el pueblo de Conchillas y el Puerto,

los demás han desaparecido. Los trabajos arqueológicos han recuperado recientemente algo de su memoria.

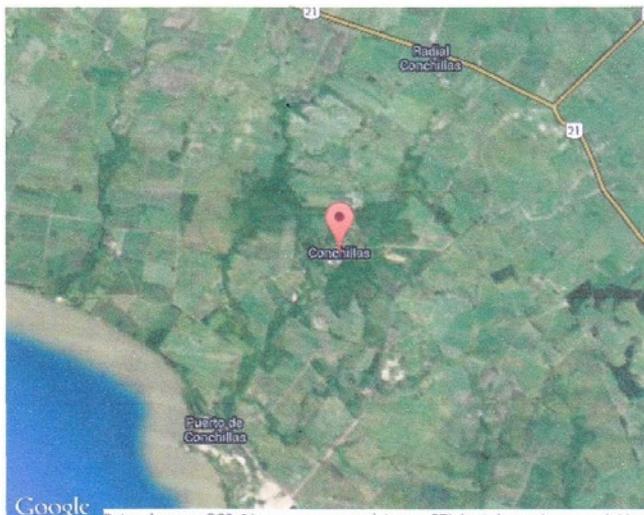


Fig 2. Ubicación de Puerto Inglés, Conchillas-Pueblo Gil y Radial. (Google 2013)

Organización del pueblo y su vida cotidiana

A partir de la planificación de Mr. Cotington comenzó la construcción de la llamada Factoría; la misma se desarrolló en bloques de viviendas de una planta con paredes gruesas de piedra, techo de zinc a dos aguas sostenido por vigas de madera y cielo raso del mismo material.

77



Fig 3. Construcción de Puerto Madero. Foto Pedro Repetto.

Las viviendas tenían dos habitaciones y cocina. El baño lo constituía una letrina de madera en el patio posterior que disponía de un receptáculo de 20 lts para los desechos orgánicos que un funcionario de la compañía (llamado el Nochero) retiraba todas las noches a través de un pasaje de circulación entre dos bloques de vivienda, en un carro tanque que luego vaciaba en una zona de pozos. Posteriormente aprovechando el sistema ferroviario instalado se utilizaba un vagón tanque y se vertían esos desechos en el Río de la Plata en un lugar del Puerto Inglés cuyo diseño generaba una corriente que los llevaba río adentro. Este procedimiento (sin utilizar pozos sépticos individuales) evitó que la napa freática se contaminara. Esto permitió a su vez que el agua distribuida por cañería y surtidores desde un tanque australiano elevado, tomada inicialmente del Río Conchillas y luego de pozos semi-surgentes con bomba manual, mantuviera su pureza y calidad.

La basura se recogía de lunes a viernes casa por casa y se volcaba en los denominados pozos. Ningún aspecto de la organización de la vida colectiva se dejó al azar para el correcto funcionamiento de la Factoría, en especial la salud del personal y sus familias.

Al personal se le descontaba una pequeña cantidad del salario, por la que tenían derecho, él y su familia, a la asistencia médica del Dr. Kyle, contratado por la Compañía. Esto podría considerarse el primer sistema de tipo mutual en nuestro país. Se construyó además un local como Hospital, en las afueras del pueblo, con el fin de atender los brotes de enfermedades que surgieran, dado el hecho que los obreros venían de Europa y muchas veces eran transmisores de enfermedades del “Viejo Mundo”. La *Company* (como se le llamaba) siguió un patrón de gestión que cubría todos los aspectos; creó también una Escuela para los hijos del personal de la misma, e incluso los menores de la zona circundante. Allí se dictaba clases de 1º a 6º año con un docente contratado en Inglaterra por la Compañía; aportando la misma los materiales didácticos. Cada año al finalizar los cursos, cuando los alumnos rendían los exámenes, se terminaba el ciclo con un paseo en Ferrocarril, finalizando con un picnic. Donde se les proporcionaba “limonada y bollos” de la Panadería del Sr. Evans, corriendo los costos por cuenta de la Compañía. Anexo a la Escuela, se edificó un Templo Anglicano donde acudía el personal jerárquico y quienes así lo desearan. Igualmente la empresa creó un área de cementerio, hoy conocido como Cementerio Inglés, donde eran sepultados en un sector exclusivo los de nacionalidad inglesa, y el resto de otras nacionalidades en áreas seleccionadas. Dicho “camposanto” funciona actualmente, ampliado, a cargo de la Junta Local de Conchillas.

Como se puede ver en los registros las nacionalidades eran variadas, de origen europeo mayoritariamente: polacos, checoslovacos, búlgaros, griegos, húngaros, italianos, españoles, portugueses, todos traídos por la *Company* en base a campañas promocionales en Europa, de reclutamiento de personal para cubrir los variados oficios necesarios (mecánicos, torneros, matriceros, foguistas, herreros, carpinteros, albañiles, entre otros) para las distintas secciones de la cantera. Arribaban en buques al puerto de Buenos Aires, y desde allí luego eran trasladados a Conchillas.

Infraestructura y organización del trabajo

La estructura industrial principal estaba vinculada a la cantera, el molino de trituración y al proceso de selección de la piedra, los talleres de atención del equipamiento. Los galpones de estacionamiento de las máquinas estaban estratégicamente en el borde del pueblo y hoy son parte del Patrimonio cultural local. En particular el Taller comprendía

al aserradero, carpintería, tornería, fundición; todo con la función del mantenimiento del parque industrial. Esta parte era muy importante ya que se desarrollaron dos vías férreas de trocha ancha y de unos 20 kms de extensión, utilizando vías de acero inglés, durmientes de madera dura del Paraguay y también durmientes de hormigón (algo inédito en Uruguay) elementos que aún hoy pueden verse como postes de alambrados que limitan los terrenos y estancias de propietarios de la zona.

Estas vías férreas eran la comunicación con el Puerto Inglés para el transporte de la piedra desde las distintas canteras y posteriormente el transporte de granos desde el comercio del Sr. Evans, socio de la Empresa y abastecedor de mercaderías a la misma, de la población de Conchillas y de toda la zona.

Disponían de cinco locomotoras de 6 ruedas a vapor de alta potencia denominadas “Curva del Llano”, “Parish”, “Chavarría”, “Thorton”, y “Gogland”. Además había 4 de 4 ruedas de mediana potencia: “Irigoyen”, “Ortiz”, “Gilmore” y “Zabalía”, (Figuras 4 y 5) que se complementaban con 300 vagones de distinta función para distintas cargas. Las rocas eran extraídas mediante el uso de barrenos de pólvora, de las canteras creadas en bruto con destino a la construcción del puerto de Buenos Aires. Hoy es posible ver todavía estas construcciones y los denominados Polvorines a unos 4 km del pueblo.

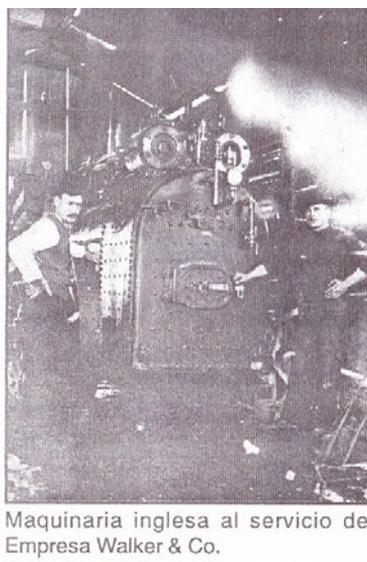
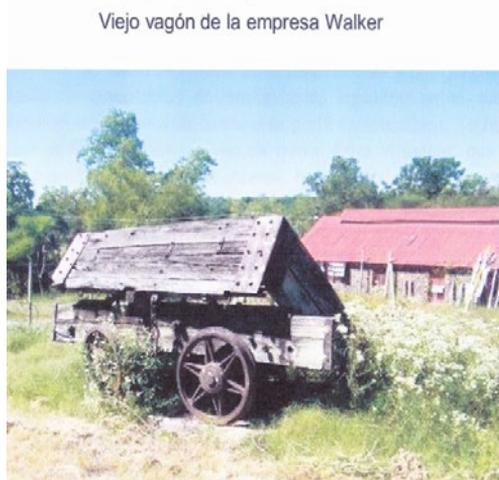


Fig. 4 y 5. Mostrando maquinaria perteneciente a la Compañía Walker & Co.

El personal reducía en las canteras con mazas de acero, barretas y marrones de 10 kg., la roca extraída. Luego pasaba al Molino para su trituración y clasificación final. Se almacenaba en tolvas según su granulometría y posteriormente eran cargados en vagones. Estos vagones basculantes (podían volcar el material de costado) se llevaban al puerto donde se descargaban en lanchones rumbo a Buenos Aires.

La arena necesaria para la obra de Puerto Madero (Buenos Aires), dado su proximidad a la costa, se cargaba en vagonetas de “trocha” angosta, de los arenales circundantes y se descargaba en lanchones con un sistema de cinta continua constituida por baldes, cuyo movimiento lo posibilitaban motores eléctricos alimentados por una planta ge-

neradora en Punta Pereira, donde además existía una planta de fundición para elaborar piezas necesarias para el mantenimiento del área industrial.

Hacia 1922 la empresa Walker electrificó la población con corriente continua, que cobraba según el consumo por familia y KW gastados, a bajo precio.

Con la necesidad de hospedar al personal jerárquico inglés que con motivo del emprendimiento arribaba por distintas tareas, se construyó un Hotel, que disponía de una arquitectura de calidad, con alojamiento para más de 100 personas. Donde todo el equipamiento del hotel había sido traído de Inglaterra contando con personal idóneo para las tareas de atención. Dicho emprendimiento también fue utilizado con fines turísticos, ya que su proximidad con Buenos Aires (35 km por agua) y la existencia de una línea naviera con frecuencias diarias, atrajo a interesados en conocer el lugar, que aseguraban buen clima y descanso, en un espacio de considerable belleza.

En el Puerto Inglés, la *Company* desarrolló un varadero y taller naval con el fin de reparar sus buques. Como combustible se utilizaba el carbón de *hulla*, para labores industriales, venido de las minas inglesas en las calderas. A causa de las Guerras Mundiales, se sustituyó el carbón por madera y electricidad. El volumen de trabajadores fue en el momento de máximo crecimiento, del orden de 2500 operarios; la población total de Conchillas alcanzó los 3000 habitantes según el censo de 1908, uno de los primeros a realizarse en Uruguay.

El Almacén de Ramos Generales del Sr. David Evans

80

David Evans fue sobreviviente de un naufragio, próximo a la costa de Conchillas. Su oficio de cocinero facilitó su incorporación a la Walker Co. Con el tiempo, con apoyo de la dirección de la Empresa, Evans, se inició en el Ramo del comercio muy necesario, dadas las dificultades de abastecimiento del sistema. Para ello se construyó con apoyo empresarial un edificio de varias plantas para desarrollar la tarea prevista. El emprendimiento denominado Evans y Cía o Evans Co. en la jerga telegráfica, ya que la empresa poseía Telégrafo para comunicarse con Buenos Aires y el mundo, tuvo un crecimiento notable.

El edificio fue construido alrededor de 1922, en un solo año y con participación de 400 obreros. Allí se podía comprar cualquier artículo de variados rubros, como combustibles (nafta en bidones de 20 lts.) lubricantes, madera, comestibles, automóviles y sus repuestos, productos agrícolas y veterinarios, ferretería y bazar, tienda, sastrería, zapatería, perfumería, cosmética, juguetería y materiales eléctricos.

Este emprendedor inglés vendía al contado, pero normalmente lo hacía con “libreta”, cobrando a medida que el cliente podía abonarle, se dice, que sin cobrar intereses.

Fue además prestamista de los agricultores con el fin de facilitar los insumos para la producción. Ello determinó que en su negocio se encontraran desde “clavos, a una cosechadora” y desde “un par de zapatos, a los últimos modelos de automóviles.”

El comercio de Evans ofició también de acopiador de granos en sus enormes galpones de chapa que permitían la carga del producto directamente a los vagones con destino a Puerto Inglés y desde allí a Europa. Los envíos se concertaban a través del telégrafo de la Evans Co. La Casa Evans constituyó también un depósito de mercaderías importadas. Su capacidad de emprendimiento lo llevó a crear en una de las habitaciones del enorme edificio Evans, una sala de cine para la población local. Con autorización del Estado y del Banco de la República, acuñó en Amberes (Bélgica) moneda de 5 a 20 centésimos, para las transacciones en la localidad. Se mantuvo soltero, sin descendencia.

Su contador fue Tomas Kent, un enigmático personaje con una formación y capacidad matemática enorme que llevaba la contabilidad manualmente, de tan formidable comercio. Su origen se presume era ruso blanco, emigrado cuando la revolución bolchevique, esto en base a algunos muy escuetos datos que se conocen de su persona. En la actualidad se conserva el edificio llamado “Casa Evans”; alrededor del 2009 fue embargado por el Banco de la República, rematado y adquirido por la Intendencia de Colonia para ser destinado a actividades culturales. Se conserva como un icono cultural para la localidad de Conchillas.

Casi un final y un renacimiento para el pueblo de Conchillas

Hacia 1950 el debilitamiento de las actividades a causa de la 2ª Guerra Mundial, así como los conflictos diplomáticos entre Uruguay (bajo la presidencia de Luis Batlle) y Argentina (bajo la presidencia de Juan Domingo Perón) hicieron cesar las exportaciones a aquel país, de los materiales de construcción que se producían del lado uruguayo; la industria en Conchillas se vio perjudicada por tal situación. La Empresa Walker y Cia. cerró y vendió sus tierras a la firma Capandeguy y Urrutia, remató todo el equipamiento industrial de la explotación.

Con muy buen criterio urbanístico, dicha firma fraccionó los terrenos del pueblo y la zona rural, y vendió a sus ocupantes los lotes según plano de los Ings. Agrimensores W. y J. Alvariza. Así muchas familias pasaron a ser propietarios de sus casas y solares.

Desde el punto de vista social y especialmente laboral la desaparición de la Walker y Co. constituyó un duro golpe para la localidad de Conchillas hacia la década de 1950.

Siendo una comunidad de tipo “fronteriza” (Romero, 2006) dada su proximidad con Buenos Aires, se originó un “éxodo” del personal técnico y obrero en busca de fuentes laborales, que también se fueron hacia ciudades en el territorio nacional. Si nos remitimos a los censos nacionales vemos la evolución temporal de este fenómeno como indica el cuadro 1.

81

Evolución demográfica de Conchillas						
1908	1963	1975	1985	1996	2004	2011
3 149	825	765	727	784	756	401
(Fuente: INE ^{2 1})						

Cuadro 1. Evolución demográfica de Conchillas, S XX y XXI.

Dicha tendencia de decadencia del pueblo se revirtió temporalmente en el 2006, cuando se proyectaba la construcción de una Planta de Celulosa por parte de la empresa española ENCE. Así renacieron esperanzas para los pobladores, resignificando los tiempos de bonanza vividos. La “nueva esperanza” empezó para muchos con el regreso a la localidad.

Pero dicho comienzo se vio interrumpido por el retiro de ENCE con motivo de la crisis europea de 2008. Por suerte para los habitantes, la firma Montes del Plata de capitales sueco-finlandeses y chilenos, compró las instalaciones abandonadas por ENCE y renació toda la actividad.

Hacia la mitad de 2014 la planta Montes del Plata quedó operativa y continúa funcionando hasta la actualidad.

Mucha agua ha pasado bajo los puentes y la localidad dispone finalmente de una nueva fuente laboral, que ha atraído en su pico de construcción a más de 5000 operarios, técnicos de distintas especialidades.

Sólo el tiempo puede confirmar la continuidad del resurgimiento de Conchillas.

Valores patrimoniales

Por su parte el patrimonio arqueológico, prehistórico, social, histórico y cultural pudo ser salvado, como parte de la identidad de esta tierra coloniense, gracias a un estudio de Impacto realizado por varios equipos dentro de un gran proyecto universitario, que incluyó Arqueología Prehistórica e Industrial, Antropología Social e Historia.

El proyecto de Impacto Arqueológico motivado, entre 2006 y 2008, por la inminente construcción de la Planta de Celulosa y Planta de Energía de Punta Pereira, fue dirigido por el Dr. Antonio Lezama por un Convenio entre la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y la Empresa ENCE. Se alcanzaron objetivos previstos en dicho proyecto para la fase de Factibilidad y construcción. Contó con los trabajos pioneros del Liceo de Conchillas (2007), de la obra de Julio Neves (2007), Mario Fripp y otros, asimismo con el aporte de reconocimiento y entrevistas realizadas por un equipo de Antropología Social (dirección de Romero Gorski, S.) permitiendo la comprensión de factores socio culturales presentes en la localidad, considerada una “joya” de urbanización y desarrollo marcado por los valores de la sociedad inglesa victoriana de mediados del siglo XIX e inicios del XX, en un rincón del territorio uruguayo, (Pintos y Lembo, 2009).

82 Hoy es posible consultar los materiales documentales, los objetos y publicaciones resultantes del trabajo arqueológico, antropológico e histórico y admirar parte de los materiales recuperados, por dicha misión multidisciplinaria, en la Casa de la Cultura de esa localidad.

Así se cumplió una iniciativa que posibilitó mejorar la puesta en valor de esta localidad, con enorme potencial patrimonial y turístico. De hecho el Pueblo de Conchillas y el Hotel Evans, ya habían sido declarados monumentos históricos nacionales (en 1976), pero no se había explorado de forma sistemática y científica sus múltiples facetas.

En el título decíamos “patrimonio nacional único” porque en el territorio uruguayo no existe otro centro urbano, una completa *Factory Town* de mediados del siglo XIX con las características socioculturales y edificaciones de esta localidad.

Bibliografía

- Acevedo, E. (1934). *Anales Históricos del Uruguay*. Tomo IV. Edit. Casa A. Barreiro y Ramos. Montevideo.
- Areco, E. (2005) *El impacto de la globalización en la periferia y las nuevas y viejas formas de la dependencia de América Latina*. Cuadernos del Cendes. V22 N°60. Caracas
- Barrán, J. Nahum, B. (1990). “Batlle, los Estancieros y el Imperio Británico. Tomo I. El Uruguay del novecientos”. Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo.
- Borthagaray, J.M. (2005) “El desarrollo urbano del antiguo Puerto Madero en la ciudad de Buenos Aires”. *Diseño y Sociedad*.
- Cabrera, L. Camors, V. (2007) “Los ingleses en nuestro Patrimonio Industrial: el Ferrocarril y el Barrio Obrero de Peñarol”. En: Frega, A. y Vegh, B. (comp). “En Torno a la Invasiones Ingle-

- sas.Relaciones Políticas y Culturales con Gran Bretaña a lo largo de dos Siglos:149-155”. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.Udelar. Montevideo.
- Campomar,D;Sancassano,L. Szyfer,M.(2006)*Las Companys Tows. Como modelo alternativo a la ciudad industrial*. Tesis de Grado. ORT.Montevideo.Facultad de Arquitectura .
- Conferencia mundial de Unesco sobre el Patrimonio Cultural. (1982) México D.F. 1982.
- Cuenca, A. (2006) *La colonia británica de Montevideo y la Gran Guerra*. Montevideo. Torre del Vigía, Ediciones.
- Dupre,H. (1994) *Historia del Departamento de Colonia*.2º Edición.DoloresImpresora Dolores.
- Lezama, A. (2008). *Estudio de Impacto Arqueológicos y Cultural de la Construcción de la Fábrica de Celulosa y Planta de Energía Eléctrica de Punta Pereira. Convenio DARE-COR S.A-UDELAR* .Tomo II y III. Informe a la Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación.(inédito). Montevideo.
- Liceo de Conchillas. (2007). *Resignificación de la Memoria Comunitaria en pos de la proyectiva social merecida*.Colonia.Imprenta Logos.
- Nemmer, A. (2003) *Apuntes para una historia de Conchillas*.C.H. Walker y Cía Ltda 1887-1950. David Evans , 1910. Tomas Kent. pp 1-14.Montevideo.
- Neves, J. (2007) *Canteras y Médanos*.Montevideo, Edit Gráfica Umpierrez. S.A.
- Pintos,M. y Lembo,V. (2009) El rol de la Antropología Social en el Estudio de Impacto Arqueológicos y Cultural, 163-178. En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Romero, S. (Editora) Montevideo, Nordan-Comunidad.
- Romero,S. (2001a) Estudio sobre la situación fronteriza en Colonia del Sacramento. En:*Anuario de Antropología Social y Cultural*. Romero, S. Montevideo, Nordan- Comunidad.
- Romero, S. (2001b) Uruguay dentro del continuum urbano de la sub-región Plata-MERCOSUR (CLACSO-ASDI). En: *The European Journal of Planning*. www.planum.net
- Varese, J. (compilador) (2010). *Influencia Británica en el Uruguay. Aportes para su historia*. Montevideo. Ediciones Cruz del Sur.



La participación de legos en la conformación urbana Un barrio cerrado para Bariloche, Argentina

LAY PEOPLE PARTICIPATION IN CITY BUILDUP. A CLOSED NEIGHBORHOOD FOR BARILOCHE, ARGENTINA.

Norberto Rodríguez

Magister en Urbanismo. Doctorando en Urbanismo en Facultad de Arquitectura y Urbanismo (FADU)- Universidad de Buenos Aires.
paisajespatagonicos12@gmail.com

85

Recibido 15/052017 – Aceptado 30/08/2017

RESUMEN

Este texto avanza en la reflexión a partir de un caso de intervención de “legos” en la conformación de partes de las ciudades; en este caso, se trata de procesos participativos que se han dado desde la década de 1990 en la ciudad de Bariloche, Argentina. Se describe el conflicto entre un grupo de habitantes de un barrio social y el proyecto de otro lindante, que se planteó como un barrio cerrado. La búsqueda de un lugar donde habitar está ligada no solo a posibilidad económica, sino a determinada calidad del sitio. El temor al riesgo de la pérdida de particularidades barriales, en un ambiente natural percibido como propio, llevó a un grupo no experto en temas urbanos a luchar por los espacios públicos, y su calidad ambiental en un entorno natural, muy atractivo para el turismo.

No es común que los barrios sindicales o sociales estén cercanos a costas de lagos y bosques nativos, ya que éstas son zonas preferenciales y muy costosas. La necesidad que surgió de intervenir para detener un tipo de avance urbano que no era aceptado por algunos grupos, (no expertos en relación a proyectos urbanos específicos) permitió igualmente mantener la suspensión del permiso otorgado a los inversores para hacer el barrio cerrado, el que se encuentra detenido parcialmente desde hace más de 35 años.

Palabras claves: participación social; legos; expertos; espacio público; barrio cerrado.

ABSTRACT

This is an advance on a case where “lay people” participated during the buildup of city neighborhoods: participative processes during the 1990’s in Bariloche, Argentina. We describe the conflict between the inhabitants of a social neighborhood and the project of a new one right next to it, planned as a closed neighborhood. The search for a place to live is linked not only to economic possibilities but also to the quality of life there. The fear of losing the neighborhood’s peculiarities in a natural environment considered as own, took a group of people with no expertise in urban affairs to fight for their public spaces and environmental quality inside a nature area attractive to tourism.

In the city where this case came up is not usual that syndicate or social neighborhoods are close to the lake shores and native woods, because these areas are very expensive and enjoy preferential treatment. Necessity to meddle in order to stop the urban advance not accepted by some groups (not experts in specific urban development, its typology, burocratic procedures or how the experts work on the subject) finally stopped the project. The legal permit for the investors trying to build up a closed neighborhood has being delayed for the last 35 years up to now.

Key words: social participation; lay people; experts; public space; closed neighborhood.

Introducción

86

En la ciudad de San Carlos de Bariloche, Argentina, existe un gran interés de inversores por realizar desarrollos inmobiliarios de distinta envergadura, lo que está acompañado por acciones de profesionales actuantes desde la postura del inversor y otros desde el gobierno, con base en las normativas y las posibilidades que existen de excepciones y procesos complejos de obtención de permisos para algunos casos. Por lo que muchas veces se relaciona sus permisos con decisiones políticas y acompañamientos gubernamentales a los emprendimientos de grandes dimensiones, en nuestro caso de varias hectáreas de tierra, mayormente en posiciones geográficas privilegiadas, costa de lago o arroyos, vistas a paisajes atractivos, importantes bosques nativos, etc.

Aquí nos centraremos en el análisis de las decisiones políticas y la influencia que fue teniendo en esto la participación de otros actores, legos, pero con el apoyo de algunos profesionales que los acompañaban. Se observó cómo fue tomada esa participación por los sectores de gobierno, con su derivación final al sector del poder judicial para resolver esta compleja situación. Estos procesos tuvieron como escenario las costas del lago Moreno Oeste, dentro de la Delegación Lago Moreno, al oeste del ejido municipal de esta ciudad, donde se planteaba realizar un barrio privado, junto a un barrio sindical, con viviendas y parcelas de características sociales. Interviniendo no solo cuestiones normativas y de decisión política, sino también aportes desde la tecno-ciencia, con estudios de impacto ambiental y otras cuestiones ecológicas, como también sobre el derecho en cuanto a la propiedad privada y la afectación a espacios públicos, las leyes de protección ambiental y el derecho de la comunidad en su conjunto.

Se analiza aquí el desarrollo de un caso en que la participación de distintos actores profesionales, no profesionales, gubernamentales, universitarios, entre otros, se entrecruzan; generando modificaciones en una propuesta de desarrollo urbano. Se toma como período fines de la década de 1980 según información de uno de los principales actores, el conflicto se inicia con la información de que existía el proyecto para un barrio privado lindante al 2 de Agosto, barrio social con origen en el sindicato gastronómico. Se descubren aportes y experiencias adquiridas durante la evolución de los hechos por el grupo no experto en urbanismo durante el período analizado. La perspectiva teórica

central está basada en la visión de Beck (2008) respecto a las políticas de lo que él denomina “la sociedad del riesgo”, siendo esta la base de las complejidades que van apareciendo en todo el mundo por los distintos riesgos que el autor analiza. Vamos a hacer mayor hincapié en la visión ecológica y sustentable del ambiente, que aparecen a fines del siglo pasado como un riesgo importante. En este caso no surge como un riesgo global sino local, detectado y usado como fundamento por los habitantes de un barrio con vecinos de clase media o media-baja. Bariloche es una región de gran biodiversidad, que para muchos residentes lo perciben en ciertas características del paisaje y el ambiente en forma muy marcada, y esta condición es tomada como un valor a proteger por los mismos residentes. Se podrá ver la confrontación de un grupo que actúa en defensa de ciertas condiciones de vida o derechos que sienten pertenecerles, y que perciben que son avasallados por un grupo inversor, con gran poder económico, que podría poner en riesgo el acceso a algunos espacios naturales que suponían propios, de su comunidad. Se destaca inicialmente que el grupo inversor cuenta con expertos y profesionales que avalan su postura, mientras los vecinos inicialmente no estaban acompañados por actores locales. De esta forma los vecinos (legos) se ven obligados a comenzar a entender ciertos conocimientos técnicos nuevos, derivados de los aportes que le ofrecen aquellos que les ayudan, como otros profesionales consultados ad honorem o contratados, para que durante esta puja de *expertises* perfeccionaran su propia investigación, aportando durante el proceso los conocimientos obtenidos para poder defender su postura, tanto en los procedimientos, las tecnologías ligadas al urbanismo, las leyes y los procesos judiciales.

Se fue generando así una visión crítica, de la relación entre profesionales o expertos actuantes y aquellos legos o actores locales que no son profesionales, junto a un mayor acercamiento a los intereses que en estos procesos surgen o se hacen visibles para cada sector. Para esta aproximación nos basaremos fundamentalmente en la entrevista, con uno de los actores sociales que más se vinculó a los reclamos de los vecinos. Se ha tomado como referencia teórica, además de los ya citados, a Funtowicz y Strand (2007), el que analiza los aportes de expertos frente a las acciones participativas, haciendo referencia tanto al pensamiento moderno y post-moderno, como a las interfaces entre la ciencia y la política. También se considera los aportes de Vessuri (2004), en relación a la hibridación del conocimiento, y la relación de la techno-ciencia con los conocimientos locales para un desarrollo sustentable.

Condicionantes contextuales

En el contexto socio-político local (Bariloche) se puede destacar que la primera ocupación histórica de estos territorios se produce por colonos, luego de lo cual se crea la Colonia Agrícola Nahuel Hupai.

Según se indica en Rodríguez (2008), el Parque Nacional fue posterior a la mencionada colonia, por lo que muchas tierras ya tenían ocupantes o existían títulos de propiedad, aún dentro del mismo Parque. La expansión de la ciudad de Bariloche se produce a finales de la década de 1950. Al tiempo que se finalizaba la ruta asfaltada desde Buenos Aires, se transferían las tierras de Parques Nacionales al Municipio, en una cantidad que quintuplicó su superficie. Los distintos paradigmas que afectaron en lo urbano a la ciudad siempre han tenido como eje y fundamento la protección del ambiente. Durante la dictadura militar a fines de la década de 1970 se observaron cambios, sobre todo con la construcción de edificios de varios pisos de altura en la zona

céntrica, en torno al Centro Cívico, edificio emblemático del primer período urbano de Bariloche. Pero la evolución en las zonas más alejadas es relativamente reciente, así el barrio en que viven los vecinos del “2 de Agosto” (en adelante 2deA), se ubican lindantes al proyecto del Barrio Privado de “El Redil” (en adelante ER), el primero se inició en la década de 1980 y el segundo proyectado para construirse durante la década de 1990. El 2deA es un barrio construido por un sindicato, en una fracción que linda con costa de lago, pero la parte más cercana al lago no se ocupó con obras, sino que se consideró como un espacio verde del barrio, respondiendo a exigencias del código de planeamiento de 1980, que debía reservarse como AREE o Área de Regeneración Ecológica Externa. Desde los años 1990 la política neoliberal de impulsar las inversiones privadas, se vio reflejada en proyectos urbanos, y proliferaron por todo el país en la forma de barrios privados.

En cuanto al contexto económico-empresarial, se observa que desde 1934 con la llegada del Ferrocarril se produce un proceso de crecimiento en la región, que incluye creaciones de algunas villas y avances en infraestructura desde Parques Nacionales o por presión de esta entidad sobre otras, como Obras Sanitarias, Vialidad Nacional, etc. Realizando una cantidad de inversiones que permiten aún hoy distinguir a Bariloche como un polo atractivo regional, como se indica en Rodríguez (2009), la jerarquía de esta ciudad afecta a una zona que llega a más de 150 km a la redonda.

Desde el gobierno local se fue facilitando la concreción de nuevos proyectos, aún cuando no cumplieran con todas las normativas urbanas (Rodríguez, 2015), por medio de una flexibilización a los códigos locales, que contaba con apoyo de profesionales y sectores comerciales que se veían favorecidos, como el inmobiliario y de la construcción. Fundados en la demanda surgida por la actividad turística de la ciudad de gran importancia para la economía local, que le da un valor a las tierras y obras vinculadas a ellas, más alto que en otras zonas de la Patagonia. Por iguales razones los barrios sociales programados por el gobierno son emplazados en la zona conocida como “El Alto”, al sur del centro histórico, según se observa por Abalaerón (1995) y por Fuentes y Nuñez (2007).

En relación al contexto físico-ambiental, se destaca que la ciudad de Bariloche se divide en varias delegaciones municipales, la más grande y con mayores atractivos turísticos es la de Lago Moreno, y sobre las costas del mismo se encuentra tanto el barrio 2deA como el proyecto urbanístico ER. Quedan distantes 13km del centro histórico más urbanizado y con más servicios. Los tipos de lotes del 2deA tienen unos 180m², son muy reducidos y generan una alta densidad en un sector dejando libre el resto de la fracción loteada (Figura 1), considerando que en esta ciudad la mayoría de las parcelas superan los 600m², pero en este barrio se da una excepción para reducir costos con fines sociales de la parcela. Se ubica dentro de una fracción que deja la costa del lago a 400 m de las viviendas y deben atravesar un espacio verde (AREE) para llegar. Las costas allí cuentan con playas muy anchas y concurridas por la población de la ciudad y turistas. La Av. Bustillo, única conexión asfaltada con el centro de la ciudad, se ubica a 1km del barrio y un ramal de colectivos solamente ingresa al mismo. Existen varios morros o elevaciones del terreno en torno al barrio y humedales, algunos quedan dentro del proyecto ER (Figura 2), vale aclarar que hasta la actualidad la imagen satelital no cambia es decir no existen avances en el desarrollo del proyecto urbano ER.

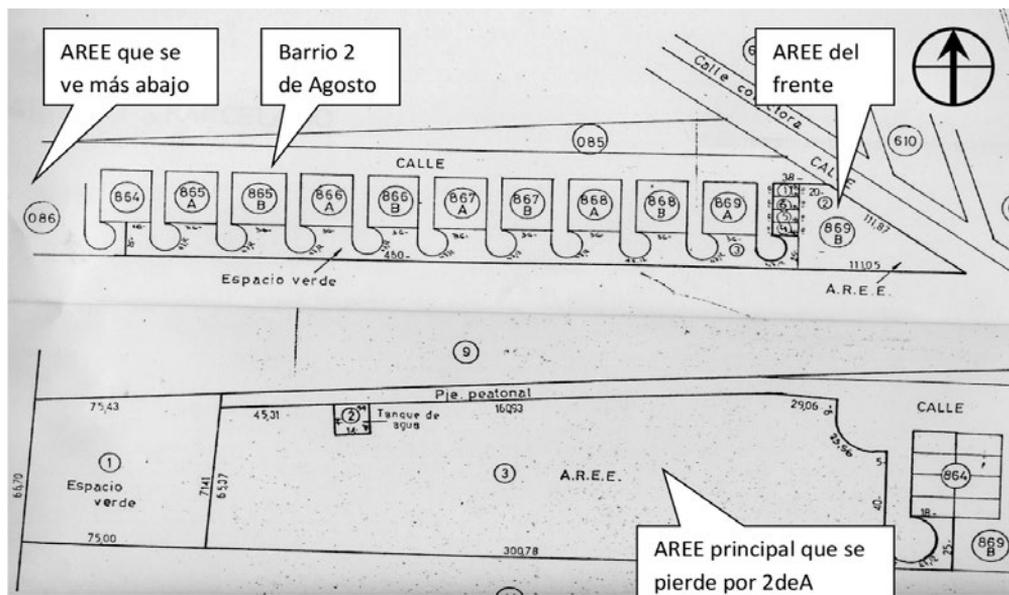


Figura 1. Mapa del barrio 2 de Agosto y abajo detalle del sector con el AREE y un espacio verde lindando con la costa del lago. Fuente: Documentación del proceso judicial, copia facilitada por el entrevistado (2011)

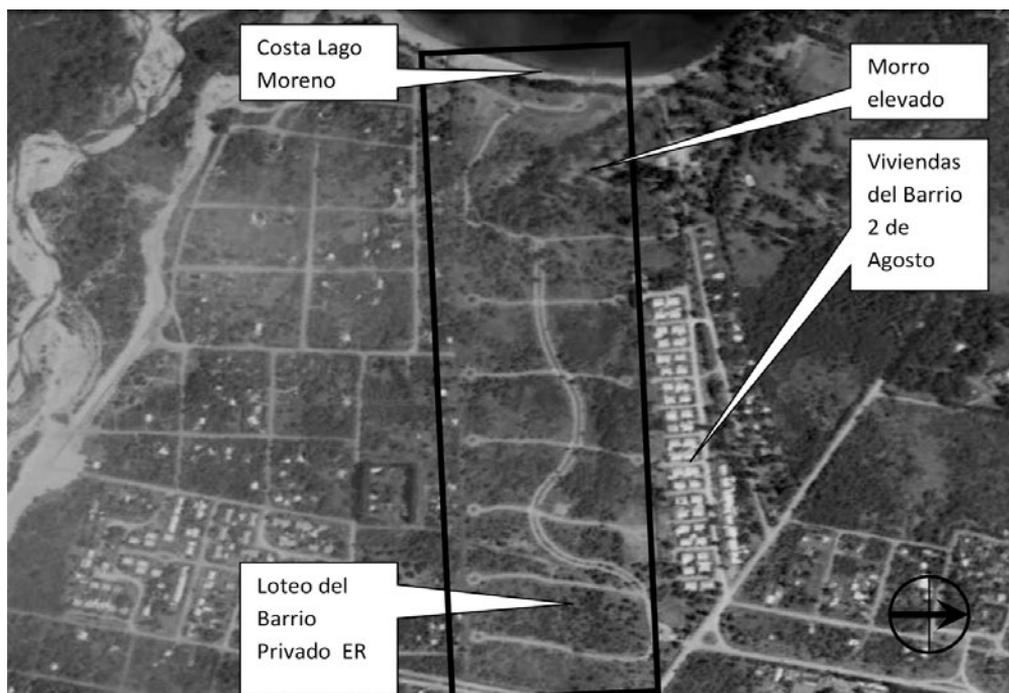


Figura 2. Vista satelital del espacio geográfico, el recuadro es el loteo del barrio cerrado, y se observa que solo han realizado apertura de calles con diseño de única salida -sin escala-. Fuente: Google Earth, imagen de 2011, a una elevación de 790msnm.

La mirada de uno de los actores del barrio 2deA

En función de la entrevista realizada al que fuera presidente de la Junta Vecinal del barrio al inicio del conflicto, recuerda que desde antes de que se iniciara la intervención en el predio del proyecto ER existió un conocimiento por parte de algunos vecinos al respecto, desde el principio se advirtieron ciertas irregularidades y acciones que sentían los perjudicaban, o los afectaban negativamente al conjunto de los vecinos del barrio 2deA.

Juan que está relacionado al caso de ER desde el principio, nos cuenta en una entrevista:

“El tema de El Redil, apareció, en cuanto al expediente, en el año 1999. Pero como aquí está el Barrio 2 de Agosto y el barrio tenía una parcela que llegaba hasta el lago... luego de la última calle abierta del barrio, existía un espacio destinado a la planta de tratamiento cloacal del barrio, y luego un espacio verde del mismo barrio”. Estos espacios según él indica, se computaban para los fines urbanísticos como un AREE. Juan indica que en el año 1996 se entera que la empresa COVIGAS¹, había donado este espacio verde como una parcela separada a una empresa constructora. Sin contemplar que es un espacio necesariamente vinculado a la urbanización dentro de la parcela original de su barrio.

En medio de la conversación Juan expone, como al pasar, que cuando compra la vivienda sabía que tenía sus inconvenientes, pues por ejemplo la parcela de las mismas es de 180m² (10x18m) por ser lotes sociales. Lo que no es un dato menor, pues los espacios verdes que observaban pertenecían al AREE lo consideraban parte del conjunto que ellos suponían dentro de su barrio, de alguna forma podían convertirse en un espacio para esparcimiento fuera de sus parcelas, lo veían como un espacio verde comunitario, y que luego se muestra fueron así considerados por documentos en la oficina de Catastro de la municipalidad (Imagen N° 1).

90

El proceso administrativo y normativo desde la óptica del lego

El espacio de reserva AREE, que obliga el código de planeamiento a dejar por una urbanización, supuestamente tiene fuerte ligazón con la posibilidad de lotes reducidos, y en general con los parámetros urbanos, superficies edificables, entre otras pautas. Por otra parte solo es para una parcela y no puede considerarse como espacio de reserva de otros proyectos, y no pueden intercambiarse o reemplazarse. Pero en el registro de la propiedad estos figuraban como lotes independientes y por esto se traspasó la propiedad sin conocimiento de los vecinos por el sindicato que proyectó el 2deA. Se consideró que los AREE no están legalmente atados al resto del barrio, por ser propiedad independiente, aunque según el código urbano y de planeamiento deben permanecer atados al conjunto proyectado del barrio. Si bien el registro de la propiedad no maneja la utilidad o restricción que impone el código -en cuanto a los fines urbanos- si está documentado en la municipalidad, y por ello pudo corroborarse la irregularidad de haber utilizado el AREE del 2deA para parámetros del proyecto ER por segunda vez, según las planchetas municipales de las oficinas de Catastro.

Para entender la organización de los barrios en esta ciudad, hay que saber que la misma está dividida en delegaciones, que a su vez están subdivididas en Barrios, la

1. Cooperativa de vivienda del sindicato de los gastronómicos en Bariloche.

mayoría cuenta con su propia Junta Vecinal, no siempre los barrios cuentan con esta última, pero sin ella muchos barrios no tendrían agua potable por ejemplo. La Junta Vecinal otorga a un grupo de vecinos una representatividad, dentro de un límite acordado y registrado por la municipalidad, que le permite tener una personería jurídica donde sus miembros actúan en forma no onerosa sino voluntaria.

El entrevistado explica luego que el proyecto original no contemplaba el uso de los espacios lindantes que serían el AREE del 2deA (Imagen N° 1), por ello, dejaba más superficie sin urbanizar para cumplir con el AREE propio que debía generar inicialmente este nuevo barrio. Pero luego al tener la posibilidad de considerar los espacios linderos a su propia fracción original, suma al AREE del barrio 2deA como propio. El problema que ven desde la Junta Vecinal del barrio 2deA es que ya habían sido declarados con esa función para su barrio y no podía legalmente usarse por segunda vez para generar más superficie edificable en proporción a dicho AREE. Según Juan explica, la primera presentación del proyecto por los inversores fue como un PH², pero gente del municipio le recomienda que lo pasen a la calificación de “Club de Campo”, pues le da más ventajas al desarrollo inmobiliario. Juan, y la Junta Vecinal comienzan a advertir que el municipio estaría allí actuando como parte del Staff del inversor, en referencia a las recomendaciones para obtener ventajas en los parámetros urbanísticos para su proyecto. En otras palabras, aquí se advierte cómo un grupo de legos, o no expertos, demuestra que se está actuando en forma incorrecta por parte de los expertos que trabajan para el municipio, y saben –porque lo mencionan en parte de la entrevista- que los sueldos de esos expertos los pagan los vecinos, por medio de tasas o impuestos.

En el año 2000, como parte de un acuerdo de partes, los representantes del barrio 2deA dicen en un acta que admitirían el uso de las tierras adquiridas que pertenecían al AREE de su barrio, siempre que cumplan con las normativas vigentes, las relativas a los usos para los AREE, y a otras limitaciones que les exigiría modificar el proyecto. Menciona el entrevistado, una declaración de uno de los empresarios que formaban parte del grupo inversor, que decía haber comprado esa parcela junto con: “...24m dentro del lago”. Algo que dice Juan no se aceptó porque no es legal, indicándole (Juan) en un lenguaje barrial: “...si a vos te vendieron un buzón y encima lo pagaste, es problema tuyo...”. Agrega que actualmente incluso está prohibido vender con costa de lago, pues esta no es propiedad privada sino que debe permitirse el paso libre de la ribera del lago. Por otra parte se pudo corroborar con la Intendencia de Parques Nacionales que toda superficie de lago no se puede enajenar sino que es pública, y está fuera del ejido municipal, pasando a estar dentro del Parque Nacional. El predio en que realizan el proyecto del inversor cuenta con una superficie de 24has. aproximadamente (240.734,77. m²), que luego al sumar el AREE del barrio lindero llega a 27has. aproximadamente (la diferencia de casi 3has. pertenece al espacio comprado de un área de preservación correspondiente al barrio vecino)³.

2. PH es una forma de utilizar una fracción de gran superficie, en este caso de varias hectáreas, que no puede fraccionar y subdividir en parcelas menores por normativas existentes, pero si puede generar construcciones que sean vendidas como Propiedad Horizontal, lo cual no es muy distinto, pero obliga a contemplar ciertas restricciones en cuanto a espacios libres de edificación. Algo que es diferente a un Club de Campo, ya que en este último los espacios “sin edificación” individual de los propietarios, en las parcelas con sus viviendas, pueden agregarse otras superficies “con edificación” para fines de uso en el conjunto proyectado, como un Club House, espacios deportivos, etc.

3. Es importante considerar que gran parte de la enunciación del proceso aquí descrito durante la entrevista con Juan, fue corroborada por documentación que obra en poder de este investigador, la cual fue facilitada por esta persona.

Luego dice que se realiza una reunión con mucha gente e incluso con los medios de difusión, a principios de 2006. Entre otros contactos va a la oficina de medio ambiente de la municipalidad y le dicen que por ley se había presentado un segundo IFA⁴ (Informe de Factibilidad Ambiental), pues el primero fue cuando presentaron el proyecto como PH, pero al pasar a Club de Campo se le exige otro IFA. Pero la funcionaria le advierte que estaba muy mal el IFA, y toma esta información como de gran importancia para sus planteos en el conflicto desde la Junta Vecinal.

Desde el momento que lee el IFA, dice Juan: “...*me empecé a meter, me empecé a meter... y veo que quien firmaba es la misma funcionaria que le dijo que estaba mal...*” (en referencia a la firma del IFA). El denuncia esto y a ella le dan de baja en la municipalidad por trabajar para el inversor, y recibirlo como profesional independiente en el municipio estando ella en funciones al mismo tiempo. Por otro lado y no obstante la denuncia precedente, comenta que dicha funcionaria al principio les dio una mano, al explicarles a él y un grupo de vecinos, algunos temas técnicos que ellos no conocían, y dice textualmente: “...*ella me dio varias veces una mano...*”.

Indica el entrevistado que, entre otras cuestiones que reclamaban los vecinos de los barrios linderos (Parque Lago Moreno y 2deA), al solicitar abrir una calle que atravesara el barrio que estaba proyectado como privado, por entender que: “...*la gente lo atravesaba a pié, cuando no estaba alambrado como hoy...*”, ya que el transporte público los dejaba de un lado y los que viven al otro lado tenía que caminar cruzando el futuro club de campo unos 250m, pero si cerraban todo deberían caminar más de 2km.

Una de las cuestiones técnicas que entraron en juego para el proyecto ER fue el tratamiento de líquidos cloacales, en tal sentido le piden explicaciones a la empresa sobre la forma que funcionaría la planta cloacal. Allí se inicia un debate porque el representante del inversor es ingeniero y dice que el proyecto volcará las aguas servidas ya tratadas al lago, y el vecino no lo acepta por considerar que no es seguro y que no se siente conforme con ese proyecto de la planta, pues percibe que algo podría salir mal y lo compara con la seguridad de una planta central atómica como la de Chernobil, en alusión a una posible falla humana. Aquí entra en juego la percepción de los riesgos por los habitantes, a la que alude Beck (2008) en su teoría del riesgo, que lleva de una percepción global como la que genera el peligro de centrales atómicas a un peligro menor de nivel local, como la contaminación de aguas en una costa de lago, una no es tan trágica como la otra, pero para un vecino su barrio y en este caso su costa de lago (en tanto percibida como propia siendo de acceso público) es muy importante. En respuesta a los reclamos de los vecinos, el inversor dice que realizaría un proceso de infiltrado de los líquidos que terminarían en el mallín de su fracción y permitiría un mejor filtrado. Para poder evitar el uso del espacio que antes pertenecía al barrio 2deA se cambió la planta de los vecinos y tuvieron que cambiar todo el sistema y el proyecto del barrio privado, que estaba pensado para realizarse en el AREE que originalmente pertenecía al barrio 2deA.

Posteriormente la Junta Vecinal del barrio 2deA advierte que no cumple con el porcentaje máximo de ocupación con urbanización, ni con los retiros mínimos al frente y al fondo de la fracción donde (que llegan a la costa del lago). Hasta el 2010 no se había edificado nada, solo realizaron la apertura de calles, y el proyecto estaba parado. Como la planta de tratamientos cloacales del barrio 2deA inicial terminaba en la inundación

4. Es un Informe de Impacto Ambiental, que representa una menor significación y profundidad en el mismo, que otro tipo de estudio que puede exigirse al que se denomina EIA o Estudio de Impacto Ambiental.

de un mallín dentro de la fracción que se proyectó el barrio privado, en un momento el barrio 2deA realiza una nueva planta para que termine dentro de lo que fue su propio AREE. Pero simultáneamente el proyecto del barrio cerrado lleva una propuesta para el tratamiento de sus líquidos, queriendo utilizar los inversores también el mismo AREE que fue siempre un elemento en debate. Como los vecinos no lo permiten pues fue pagada por ellos y lo perciben como ya saturado con una planta (la del barrio 2deA), entienden que sería inviable la propuesta de ER. Por lo que luego se proponen otros proyectos de la planta, pero “...sigue parado todo...” (para el 2010), según dice el entrevistado. Además le pidieron que realicen un EIA (Estudio de Impacto Ambiental) y no IFA, porque este último los favorece, y nosotros le pedimos mayor profundidad en la investigación, que sería hacer un EIA.

En una nota ante la justicia, Juan asume la defensa de los derechos difusos de los habitantes, pues se veía afectada la seguridad de un grupo de vecinos, debido a la información recibida por profesionales independientes en temas judiciales. Hace notar que los jueces visitaron el lugar personalmente entre 2007 y 2008, con resultado negativo para los vecinos del barrio 2deA, rechazándoseles los reclamos. Fueron entonces al superior tribunal de justicia de la provincia y allí ganaron, obteniendo un amparo, y la municipalidad fue sancionada con multas diarias hasta corregir las acciones que se le requerían, quedando al menos hasta 2010 paralizada toda obra allí por parte del inversor en el proyecto de ER.

Conclusiones

Lo que podemos ver en una primera parte de la investigación, cuando nos introduce Juan en el conocimiento del problema, es que los vecinos ya tenían un panorama de las condiciones del terreno propio y del entorno en que estaban, con una apropiación social de ciertos espacios, ya para fines de esparcimiento o de servicios, como los tratamientos de aguas servidas. Los espacios naturales que rodeaban el barrio 2deA, fueron separados del barrio por razones que se vinculan a procesos relacionados a un distinto tipo de urbanización (los barrios cerrados) y a una falta de claridad y control desde el municipio respecto a la función y el destino de los AREE, en tanto espacios que deberían quedar libres de edificación en proporción a la fracción donde se proyecte una urbanización. Se pudo observar en la investigación como los vecinos, en tanto legos en procesos urbanos, se involucran hasta obtener más información y más conocimientos de los que tenían al principio del conflicto. Los motivos que mueven a estos actores sociales a interiorizarse de estas cuestiones no son fines materiales o beneficios personales, ni de alcanzar un conocimiento científico en sí, sino una percepción de un cambio en su entorno, la pérdida de un espacio público que sentían propio y los riesgos que puedan surgir de modificaciones al entorno natural. En alguna medida perciben cierta amenaza en su calidad de vida o a ciertos derechos adquiridos, y muchas veces no tienen claro de qué forma podrán defenderlos, pero lo que saben o intuyen es que algo está mal. Algo muy similar se ve en el trabajo de Skewess (2004), donde podemos ver cómo los pobladores de la costa, en un pueblo de pescadores y recolectores de mariscos chilenos, perciben o intuyen que ciertos proyectos o acciones de empresas, en un espacio donde ellos se sienten con el derecho de defender, y que pueden perjudicarlos de alguna manera. “...Edith García, integrante del Comité de Defensa de Mehuín, señala cómo, a partir de una intuición, se desencadena en ellos la necesidad de informarse acerca del entorno del que son parte...”, luego agrega el

autor que: “*El conflicto permite reconfigurar la percepción que se tiene del paisaje local...*” (ibídem, 2004, pp. 11).

En la segunda parte de los acontecimientos, que se relaciona con las acciones administrativas, se puede ver cómo aparecen los técnicos y profesionales, ya como funcionarios municipales o independientes. En alguna forma los vecinos siendo legos en temas técnicos específicos de urbanización, perciben cómo los funcionarios municipales asisten indebidamente a los proyectistas que trabajan para el inversor, lo cual le facilitaría obtener mayor rédito de sus tierras. En el proceso conflictivo los vecinos legos, van adquiriendo conocimientos relativos a los estudios que deben ser exigidos, como el IFA u otros para la protección del ambiente, pues ven en este aspecto un camino disponible para recuperar o mantener de alguna manera esos derechos y así mantener la calidad de vida pretendida en su entorno barrial. Y perciben que su reclamo es legítimo, en cuanto a poder acceder al disfrute de ciertos espacios naturales en su vecindario, y se sienten traicionados por algunos funcionarios que se supone deben representarlos a ellos y no a intereses particulares foráneos a la ciudad. Pero la nueva planta proyectada no funcionaba bien, porque se les inundaba las calles con aguas servidas. La situación que viven los vecinos como un problema, tiene directa relación con el proyecto del barrio privado en este caso, pues estos inversores les quitaron el espacio donde funcionaba correctamente su anterior planta cloacal. Aquí se puede ver una relación de estos acontecimientos, con la posición de cierta incertidumbre científica en posibles resultados adversos, que sostiene Funtowicz y Strand (2007) cuando dice: “*Creemos que el reconocimiento de la irreducible incertidumbre científica y la complejidad en los asuntos medioambientales y sanitarios necesitan encontrar una salida... revisando su definición de conocimiento así como de la de gobernanza...*” (ibídem, 2007, pp. 98).

94

En la tercera parte de los acontecimientos, pudimos ver que la interiorización de la problemática por parte del actor entrevistado, lo lleva a seguir participando de estas acciones, para defender los derechos iniciales adquiridos durante sus acciones administrativas, aún fuera de sus funciones en la Junta Vecinal. En esta última parte del proceso, la injerencia del actor no profesional o lego en cuestiones judiciales, se dan como respuesta al no obtener el resultado esperado en el nivel administrativo y municipal. Es notable cómo un vecino sin los conocimientos necesarios inicialmente, va adquiriendo los mismos, forzado por la necesidad de defender sus derechos y los del conjunto del barrio, que percibe como propios, esto lo lleva a enfrentar los tres poderes localmente, al ejecutivo (con funcionarios y técnicos), al legislativo (contactando inicialmente según declara a concejales) y finalmente al judicial (llevando adelante amparos y juicios). En su camino no deja de pedir ayuda a profesionales dentro y fuera de estos poderes, situación que lo hacen obtener nuevos conocimientos. Y no se detiene hasta obtener una respuesta satisfactoria desde la mirada de ellos como legos, que defienden a capa y espada un tipo de derecho, que la justicia dio en llamar: “derechos difusos”. Pero su accionar y el de la Junta Vecinal en forma de conjunto o grupo social, se fundan en el constante crecimiento de los nuevos conocimientos adquiridos y difundidos entre ellos, en tanto legos, tal como queda expuesto en este caso.

La profundización del tema, en cuanto a la relación e interacción entre los distintos actores en la conformación de procesos urbanos, donde se involucran profesionales y no profesionales, en un entorno tan delicado como el que nos ocupa aquí y otros similares, están siendo investigados en una tesis relacionada a estos temas, donde los procesos que permiten la interacción de los conocimientos entre expertos y legos han tenido fundamental influencia, principalmente tomando como referencia la construcción

de un tipo de ciudad, un tipo de hábitat, donde sus residentes intervienen para definir la calidad de vida allí.

Es innegable que surge un nuevo conocimiento entre los actores legos, al volcarse a una lucha por cuestiones que creen son fundamentales para la comunidad en que habitan, los cuales influyen en las tomas de decisiones políticas y en el proceso de urbanización de las ciudades, como en este caso particular. Además de haberse demostrado en este ejemplo, como un lego produce modificaciones en las decisiones que habían tomado expertos y profesionales, influyendo sobre distintos expertos y modificando incluso las posiciones de poder que estos asumen. Beck (2008) presenta una mirada similar cuando indica que la sociedad del riesgo, muestra que: “...*paradójicamente, a medida que la ciencia y la tecnología han ido impregnando y configurando más y más globalmente la vida, menos obvio resulta la autoridad de los expertos...*” (ibídem, 2008: pp. 23).

En función de la visión que plantea este último autor, el riesgo en nuestra sociedad adquiere un nuevo carácter, porque parte de las condiciones del cálculo y procesamiento institucional fallan, por tanto se desarrolla un nuevo clima social de la política. Así las valoraciones de las diferentes culturas y países desempeñan un papel central, por lo que las condiciones y decisiones técnicas y económicas se debaten en público. Esto lleva una necesaria apertura, a una mayor participación de la comunidad en estos procesos, donde la percepción del riesgo puede entrar en debate, donde tanto movimientos sociales (en nuestro caso juntas vecinales), con juristas, gobiernos y diversos especialistas, piden por igual ser escuchados. Es allí donde los políticos pueden encontrar la información de interés, sobre la valoración que se hace en cada situación, desde la posición de los distintos actores intervinientes según el caso, para la toma de decisiones justificadas, legitimadas y sustentables a futuro. En tal sentido es destacable la necesidad de mayor investigación en relación a las formas en que intervienen los legos y expertos, en conjunto o en enfrentamientos y conflictos, particularmente en la conformación, el desarrollo y crecimiento sustentable de las ciudades.

95

Bibliografía

- Abalerón, C. A. (1995), “Difusión espacial de la pobreza y destrucción del patrimonio natural: las dos caras de una misma moneda”, EURE. Vol. XXI, Nº 64, pp. 61-74, Santiago de Chile. Chile.
- Beck, Ulrich (2008). La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida. Ediciones Paidós Ibérica
- Fuentes, R. D. y Nuñez, P. G. (2007). “Identidad y lucha por la tierra en San Carlos de Bariloche”. Ed. Núcleo Patagónico. Bariloche, Argentina.
- Funtowicz, S. y Strand R. (2007) “De la demostración experta al diálogo participativo”, Revista CTS Nº8, Vol. 3, abril. (pp. 97-113) Instituto IPSC, Comisión Europea, Italia.
- Rodríguez, N. J. (2008), “Paradigmas Urbanos en San Carlos de Bariloche”, Trabajo presentado como TP final de la materia Paradigmas, posgrado PROPUR-UBA, Buenos Aires.
- Rodríguez, N. J. (2009) “La dinámica de la jerarquía urbana en la región Patagónica, y su relación con la dinámica poblacional”, trabajo presentado para TP final de la materia de Planificación y Gestión Regional Urbana, posgrado PROPUR-UBA. Buenos Aires.
- Rodríguez, N. J. (2015). “Efectos del crecimiento urbano en una ciudad turística de montaña, San Carlos de Bariloche, Patagonia Argentina”. Tesis de Maestría en PROPUR-UBA. Rev. Investigaciones Turísticas Nº 10, julio-diciembre, p. 202-230. España. ISSN 2174-5609.

- Skewess J. C. (2004) “Conocimiento científico y conocimiento local lo que las universidades no saben a cerca de lo que actores locales saben”, *Cinta de Moebio*, Marzo N° 019. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Vessuri H. (2004), “La hibridación del conocimiento, la tecnociencia y los conocimientos locales a la búsqueda del desarrollo sustentable”, *Convergencia*, Mayo-agosto, año/vol. 11, N° 35. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, (pp. 171-191).



El espejo charrúa: la alteridad como reflejo

THE CHARRUA MIRROR: OTHERNESS AS A REFLECTION

Dario Arce Asenjo

Doctor en Etnología por la Universidad de Lyon,
Francia. Investigador Asociado del CREDA, IHEAL, Paris.
arcedario@gmail.com

Recibido 28/06/2017 – Aceptado 30/08/2017

RESUMEN

97

Es conocida la historia de los denominados “últimos Charrúas” descrita por Paul Rivet, cuya trayectoria hemos podido describir aportando algún dato nuevo en un artículo precedente (Arce Asenjo, 2007). En el marco de este avance presentaré fragmentos traducidos de fuentes inéditas en Uruguay, artículos de la época, crónicas, que utilizaremos para enfocarnos en la manera en la que fue descrita su exhibición en París y como ésta serviría de pretexto (Bouysse-Cassagne, 1984) para emitir opiniones sobre la sociedad francesa de entonces. Este avance es parte de una investigación cuyo resultado debería ser la publicación de una versión reactualizada del trabajo de Paul Rivet, aún inédito en Francia, pero cuya “memoria” fue publicada por la Sociedad de Amigos de la Arqueología en Uruguay en 1930.

La presencia de los 4 Charrúas en París no pasó desapercibida. Es cierto que pocos años antes, en 1827, seis Osages habían llegado a la Ciudad-Luz para visitar a las autoridades y reclamar ante la corte francesa la situación de su pueblo en lo que no era todavía Canadá. Víctimas de la astucia de un tal Delaunay, que explotó su presencia, habían terminado transformándose en objeto de curiosidad para el público parisino y constituyeron de esa forma un precedente para la iniciativa de François de Curel de llevar a su vez a los charrúas hasta París.

Palabras clave: últimos charrúas; alteridad; Paul Rivet; François de Curel; Prosper Mérimée

ABSTRACT

It's already well known Paul Rivet's "Last Charrúas" story and we have described its trajectory while adding some new facts in a previous article (Arce Asenjo, 2007). Now I will propose some fragments translated from unpublished in Uruguay sources, vintage articles, chronicles that we'll use to focus on how their Paris exhibition was shown and how it may be a pretext (Bouysse-Cassagne, 1984) to issue opinions on the French society at that time. This advance is

part of a research aimed to publish a revised edition on Paul Rivet's work, yet unpublished in France but its "memory" was published in 1930 by the Uruguayan Archaeology Friends Society.

The appearance of those four Charrúas didn't pass unnoticed at Paris. Of course, some time before, in 1827, six Osages came to The City of Light to visit the authorities and claim at the French Court their people's problems, up there before it came to be Canada.

They were victims to some Delaunay's cunning (he exploited their presence as a show) and ended being an object of curiosity by the Parisian public, therefore becoming a precedent for François de Curel idea to take the Charrúas to Paris.

Key words: last Charrúas; otherness; Paul Rivet; François de Curel; Prosper Mérimée.

98

La descripción de la alteridad revela de manera ineludible la percepción de la propia sociedad de quien describe. Es así que F. Hartog (1980) demostró cómo los escitas constituyeron un verdadero espejo para los griegos, en particular para Herodoto que al describirlos fue forjando una de las bases de la representación de los bárbaros que se difundiera en todo occidente. En Uruguay, quien se vería atribuir esa representación sería el grupo étnico Charrúa, o, para ser más preciso, la "macro-etnia Charrúa", que, siguiendo al concepto de *gran complejo charrúa* de Eugenio Petit Muñoz (1968), y sin entrar en polémicas recientes sobre los etnónimos apropiados a las poblaciones en cuestión (Bracco, 2004), incluiría a todos los grupos nómades y cazadores-recolectores que resistirían al invasor europeo durante el período colonial, y que serían políticamente eliminados, al igual que en la mayoría de los países americanos con el advenimiento de la independencia (Favre, 1996). Ya es conocida la historia de los denominados "últimos Charrúas" descrita por Paul Rivet, cuya trayectoria hemos podido describir aportando algún dato nuevo en un artículo precedente (Arce Asenjo, 2007). En el marco de este avance presentaremos fragmentos de algunas fuentes inéditas en Uruguay que utilizaremos para enfocarnos en la manera en la que fue descrita su exhibición en París y cómo ésta serviría de pretexto (Bouysson-Cassagne, 1984) para emitir opiniones sobre la sociedad francesa de entonces. Este avance es parte de una investigación cuyo resultado debería ser la publicación de una versión reactualizada del trabajo de Paul Rivet, aún inédito en Francia.

Desde el punto de vista histórico, la triste odisea de los llamados "últimos Charrúas" nos fue relatada a partir, de manera casi exclusiva, desde las fuentes que recopiló Paul Rivet en su "memoria" publicada por la Sociedad de Amigos de la Arqueología en Uruguay en 1930, junto a las publicaciones de Eduardo Acosta y Lara (1961), J.J. Figueira (1977), Pi Hugarte (1969) y Daniel Vidart (1996). Sobre el enfoque particular que nos proponemos en este texto, podemos citar los trabajos de Duviols (2006) y el ya citado Hartog. Sobre la construcción de la imagen del Charrúa en Uruguay citemos los trabajos de A. Houot (2007) y la tesis doctoral defendida, en prensa, del autor de este texto¹.

La presencia de los 4 Charrúas en París no pasó desapercibida. Es cierto que pocos años antes, en 1827, seis Osages habían llegado a la Ciudad-Luz para visitar a las autoridades y reclamar ante la corte francesa la situación de su pueblo en lo que no era todavía Canadá. Víctimas de la astucia de un tal Delaunay, que explotó su presencia, habían terminado transformándose en objeto de curiosidad para el público parisino y constituyeron de esa forma un precedente para la iniciativa de François de Curel. Este militar francés, que había dejado Francia tras perder su rango en el ejército, procuraba

1. Consultable en la dirección <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00967022/document>

sobretudo recuperar algo de prestigio al llevar cuatro Charrúas ante la corte real y las distintas academias parisinas. Pero rápidamente, a partir del 10 de junio, como lo demuestran los avisos y los artículos en los diarios, empezó a lucrar con su exhibición. El hecho es que el espectáculo tuvo bastante éxito, y que su influencia se puede comprobar a través de la aparición de los charrúas en varios textos por muchos años. Es así que en 1869, Prosper Mérimée citó en su última novela *Lokis*, una curiosa y fantástica costumbre charrúa, la de beber sangre de caballo. Doce años antes, en 1857, en su novela *Seul*, X.B. Saintine inventó un cacique Charrúa llamado Zimpoll, y describió en un capítulo la visita

SPECTACLES.

<p>lle, Klein, Daville, Duisye, J. Vertpre,</p> <p>EVILLE. ron.— nonde.— MM. ouvere, Hypo-terneau, mesd. ilmen. renard, Lepein-rohan, Adele,</p> <p>RIETES. andé.</p>	<p>Villars, Masson, St-Ange; mesd. Dejazet, Paul, Dejille, Pernon, Caroline.</p> <p><i>Le Cumarade de lit.</i>—MM. Lepeintre, Deraal, Paul, L'heriter, Tous z, Morel, Remy, mesd. Augustine, Aglac, Adele.</p> <p>PORTE SAINT-MARTIN. La Tour.—Catherine II.—Le Petit Souper.</p> <p>TH. DE LA GAITE! La Fille du volcur.— Georges.— Fecloa.</p> <p>TH. DE L'AMBIGU. Robert.—Le Russe.—Le Portrait.—Les Victimes.</p> <p>TH. DE M. COMTE. La République.—La Jeunesse de</p>	<p>LES INDIENS CHARRUAS Allée d'Antin, n. 19 (Champs-Elysées). Sont visités tous les jours (le samedi excepté), depuis 3 h. jusqu'à 6 h. du soir.—Prix d'entrée: 5 francs.</p> <p>TIVOLI, Rue de Cléry, n. 80. Grande Fête extraordinaire. Concert—Fête et spectacle: Prix d'entrée: 3 fr.</p> <p>DIONAMA. Boulevard Saint-Martin. La Vue de la Forêt noire. — La Vue du Mont-Blanc.—Le Jembeau de Napoléon à St-Helène, (peints par M. Baguerre) — Prix d'entrée 5 fr. 50 c.</p>
---	---	--

Aviso en el Diario "Le Figaro" del 23 de junio de 1833.

que él hizo a los charrúas en París. Indignado, escribió entonces: "es por eso que en mi último capítulo no pude escribir la palabra charrúa sin que se me enrojeciera la frente" (p. 178). En 1897, un artículo sobre Uruguay publicado por *Le Petit Parisien* recordó la exhibición, agregando algo que contrastaba con la idea de sus ancestros que se hacía entonces del "Crisol de razas":

"Por codicia cruel, a la Barnuna² (sic) se vendieron cuatro a un empresario de circo feriante que los vino a exhibir a Francia y el último de esos hercúleos charrúas murió en un hospital de París. Son los ascendientes de los uruguayos de hoy. Estos descienden de las hijas o de las mujeres de esos indios y de soldados españoles. Y todavía hay escépticos para negar las leyes morales y físicas del legado hereditario³."

De los artículos contemporáneos a la exhibición, conocemos aquellos reproducidos por Paul Rivet, entre los cuales se destaca quizás el de Léon Gozlán en *Le Musée des Familles* publicado el 31 de octubre de 1833. Este texto constituye una crítica acérrima de la actitud académica y termina con estas palabras:

"(Tacuabé) estudia la lengua francesa; y cuando la poseerá al mismo nivel que el Sr. Virey, en poco tiempo, hará su informe sobre las cuatro academias y los doce académicos: será curioso, le dedicaremos un artículo⁴."

2. Seguramente el autor designa aquí al empresario norteamericano Phineas Taylor Barnum (1810-1891), recordado por sus célebres engaños en el mundo del entretenimiento y por haber fundado el *Barnum & Bailey Circus*.

3. *Le Petit Parisien* del 23 de abril de 1897.

4. *Le Musée des Familles* del 31 de octubre de 1833.

Lo que no sabíamos hasta hoy es que varios meses antes, el 22 de junio de 1833, un periodista de *Le Figaro*, que quizás fuera el mismo León Gozlan⁵, ya se había dedicado al ejercicio, redactando un supuesto informe, no con la pluma de Tacuabé, sino la de Vaimaca:

“LES CHARRÚAS

Champs Élysées – Allée d’Antin n. 19

Una comisión compuesta por académicos fue a visitar a los Charrúas con el fin de realizar un informe sobre estos interesantes extranjeros: por un extraño contragolpe, el jefe de los Charrúas hizo por su lado un informe detallado sobre esos visitantes: solo hemos podido conseguir esta parte preciosa cuyo autor quiere algún día compartir con sus compatriotas.

Hemos colocado entre paréntesis algunas explicaciones sobre objetos o personas que Vaïmaca-Pérou (sic) no pudo caracterizar sino muy aproximadamente en una primera inspección.

“Yo, Vaïmaca-Pérou, jefe de los Pampas del Uruguay, Río-Negro, del Ibicuy, y de todos los lugares bañados por la Urana (sic), venido en Francia con Senaqué, llamado el médico, Tacuabé, joven guerrero, Guyanusa (sic), mujer, esposa y madre, declara haber observado los siguientes rasgos de carácter en las personas blancas, el día en que veinte de esas personas vinieron para honrar nuestra morada.”

(Los veinte miembros del Instituto, secciones moral y científica, reunidos para confeccionar un informe sobre los Charrúas.)

100

INFORME DE VAIMACA-PEROU, CACIQUE

Un hombre pequeño, con un sombrero blanco, cosa rara por tener ya la piel blanca, cubierto de escamas en forma de cola de pájaro (traje marrón), teniendo las piernas cubiertas de pelusa negra, como las cacatúas (pantalón negro acampanado), llevando una piel de tiburón seca bajo los pies (botas de 18 francos). Este pequeño hombre (*académico, sección moral del Instituto*) no me dijo nada: por lo que concluyo que es mudo, y por lo tanto que pronunció demasiadas veces tonterías en su vida. Se le arrancó la lengua, y se le dejó su sombrero blanco. Este hombre es lo que llamamos en nuestra lengua un Topinamboux (sic) degenerado. Como le he visto llevar a menudo la mano hacia su nariz, supongo que no le gusta el olor del sebo agriado, lo más perfecto después de la carne de vaca podrida. Este hombre es por lo tanto mudo y enfermo. Lo compadezco y lo culpo, yo, Vaïmaca-Pérou.”

“He observado aún, mientras estaba acostado sobre mi piel de perro y mi piel de rata, otra piel blanca que no pertenecía ni a un perro ni a una rata; era la de un jefe de tribu blanca. Lo adiviné por el bastón que llevaba en mano, ya que no lo usaba para sostenerse (mimbre de Thomassin), pero a manera de cetro (*miembro del Instituto, sección mecánica*). Me tomó el pie, o debería mejor decir que le di la mano con mi pie. Dijo, después de su operación, o de la mía, *pie plano*, palabra que en nuestra lengua, hermosa, rica, magnífica, significa: Es un guerrero fuerte y generoso. Entonces con mi

5. León Gozlan empezó a escribir en *Le Figaro* en 1830.

pie le apreté la mano, y le agradecí de haberme llamado *pie plano* (*pied-plat – piew-plaah*, guerrero fuerte en idioma Charrúa).

“El jefe de tribu habiéndose despedido, vino hacia mí un guerrero, un Tacuabé blanco, hombre de combates. Adiviné eso por su instinto, sus costumbres de cortar el cuero cabelludo de la cabeza de los enemigos matados. Me agarró la cabeza entre sus diez dedos, la midió con un cordel para saber cuánta agua podría contener una vez que se le hubieran quitado los cabellos, y le devolví la atención. Si llego a ser yo quien lo mate, pienso transformar su cráneo en tabaquera. Nos prometimos eso mutuamente. Este guerrero (*miembro del Instituto, anatomista*) me dio una medalla en la que está su retrato (una moneda de veinte sous); me servirá para obtener aguardiente.

“Guyanusa está triste. Aunque infinitamente más linda que una linda mujer de color de coco (una morocha), y que una mujer aun más linda color de abeja de Pavana (una rubia), que habían venido ahí con los guerreros, los jefes de tribus y los caciques del país pálido, Guyanusa, la bella Guyanusa, con olor de sebo, con las axilas grasientas, con labios de caballo, ojos que se cruzan por la punta como dos flechas, se puso celosa de esas dos mujeres; lloró, temió por el corazón de Tacuabé, Tacuabé el dormido, el bisonte, el búfalo, que muge de amor, y que tiene la piel de color de poroto rojo. Pensó que Tacuabé que se hizo el lindo, que caminó cuatro pasos para esas mujeres, que lanzó su lazo contra un poste, su flecha contra una tabla, iba a abandonarla como la flecha y el lazo. Desde ese instante, no quiso consumir ni vaca podrida de tres días, ni caballo mortificado al sol desde ocho soles. Lo endulzaremos con perro en plena degradación.

“Senaqué, el doctor de los doctores se muere, y eso por nada, por una lanza de seis pulgadas en la boca del estómago. Que muera rápido si debe morir, ya que está endiabladamente flaco, y no veo demasiado lo que nos dejará de comer, por poco que adelgace todavía. No es un amigo.

“Dentro de los jefes de tribus que nos visitaron, parecería que ninguno es médico, fuera de Senaqué, ya que no dieron a nuestro Senaqué ni queja para curarse, ni talismán para salvarlo. ¿No habrá por lo tanto un Senaqué en el país de los pálidos? El que le tocó el brazo (le tomó el pulso), hombre joven y sedoso (*famoso médico de París*), se rió mucho del sombrero de Senaqué: reír no es curar.

“Esto fue lo que recaudé mientras todos esos hombres nos miraban en silencio y parecían no habernos visto nunca, a nosotros, los primeros pueblos del mundo, los más grandes, los más gloriosos, los más valientes, los más generosos, los más magníficos, los más libres.”

Firmado: VAÏMACA-PÉROU
SENAQUÉ, llamado el médico
TACUABÉ, joven guerrero
GUYANUSA, mujer.

Como podemos verlo, la inversión permite al autor criticar a los académicos, de los que ridiculiza el conocimiento, tal como en el artículo del *Musée des Familles*, lo que nos invita a pensar con más fuerza que ambos fueran obra del mismo autor.

Días antes encontramos otro artículo que tampoco fuera publicado por Rivet, y que esta vez pondría su descripción de la exhibición de los charrúas al servicio de una crítica del mundo teatral parisino. Intitulado “Los salvajes y las flores” y publicado en el *Journal des Débats Politiques et Littéraires* el 10 de junio de 1833, fue firmado nada menos que por Jules Janin (1804-1874), escritor y crítico teatral y literario, apodado “el príncipe de los críticos”, y que sería electo miembro de la Academia Francesa el 7 de abril de 1870:

“El drama bastardo nos dio descanso toda esta semana. La ópera cómica se mantuvo callada en sus bosques. El vaudeville se fue a pasear quien sabe dónde, a caballo o a lomo de burro. Yo, viví como un verdadero burgués ocioso y vagabundo; fui feliz en toda comodidad esta semana, y también he sido bien recompensado por mi pena el último día; vi las más lindas flores del mundo en las Tuileries, los más espantosos salvajes indios, en los Campos Elíseos, recostados sobre pieles de animales, al sol.

Hace tiempo que lo he dicho, no hay que preocuparse por el futuro del drama, el drama no nos hará nunca falta. El drama no está en el teatro, es cierto; pero, fuera del teatro, está en todas partes, si entiende por esa palabra *drama*, esa emoción mezclada con asombro e interés sin cansancio, que se encontraba en el antiguo teatro. Vio eso sobre nuestras paredes todavía y siempre. Apenas el teatro mantiene silencio que la historia se pone a hablar en voz alta. Una revolución imprevista sustituye a menudo una tragedia ausente. No tiene drama esta semana, llegan los Osages, llega el dey (sic) de Argel; llega don Pedro, o cualquier otra majestad destronada para ocupar el escenario del mundo. La verdad se sustituye a la ficción, ausente. El héroe histórico se pavonea en lugar de los héroes imaginarios. Esta semana no tuvieron ni siquiera un pequeño drama; ¡y bueno! aquí viene el Cacique de la tribu de los Charrúas, acompañado por su médico y su guardaespaldas. El Sr. Scribe no hizo vodevil para la Señorita Jenny-Vertpré, ¡y bueno! He aquí que viene la bella Guyunuya, otrora mujer querida del Cacique Vaimaca, hoy, lo sospecho, simple amante del guerrero Senaqué; finalmente, a falta de ópera cómica del Sr. Planard, encontrará en la naranjería de las Tuileries, donde la Sociedad de horticultura de París hace su exposición pública, una exposición entera de flores.

102

Empecemos por la gran obra, como siempre se hace. Vamos a ver a los Salvajes. Vengan. Están alojados en los Campos Elíseos, en una de esas casas a mitad edificadas que la falta de dinero ha detenido en su progresión; ruinas de hoy, ruinas nuevitas, cuya visión es triste sin ser solemne. Los héroes de nuestro drama están alojados allí. Vinieron del fondo de América Meridional para agacharse bajo el débil sol de París. Vengan a verlos. Son hermosos actores. No son más altos que nuestros héroes del Teatro Francés, es cierto, que nuestros Agamenones y nuestros más bellos Alejandro; pero son ricamente compuestos. Son ágiles, buenos jinetes, intrépidos domadores de caballos salvajes; son pérfidos, perezosos, vengativos, crueles, algunos son hasta antropófagos; tanto que nada les hace falta para ser muy buenos comediantes modernos. Efectivamente, saben hacer todo lo que le pide hacer a los comediantes en el drama moderno; saben galopar, pelear con sable, traicionar, vengarse, asesinar, comer carne cruda. Es cierto que no conocen una sola palabra de francés; pero es un motivo aún mayor para que obtengan un gran éxito por el drama que se produce todos los días.

Cuando los vi agachados en un patio amplio, reconozco que francamente me creí ante la exposición de alguna tragedia moderna. Los valientes salvajes llevaban un vestido raro y espantoso; estaban sentados los tres en posiciones diferentes y solemnes. Uno de ellos era el Cacique, con sus dos rodillas dobladas, las manos unidas, las tetas colgando, gordo y robusto y corto tirano de la edad media, con un aire espeso y majestuoso, el cabello mal peinado, se parecía increíblemente, a algún bandido bonachón de un melodrama de M. Caignez; el otro, delgado y flaco, pálido, afinado, encorvado, doblado, enrollado en todos los sentidos, salvaje astuto con la mirada oblicua e indefinida, me recordaba mucho al *Bas de cuir* de Cooper, del que tiene el cráneo y la actitud; el tercero, vivaracho, alegre, despreocupado, vagabundo, verdadero caballero en manto de piel, acostado indolente y cómodo en el piso, se parecía en algo a un héroe

barbudo y espiritual de los melodramas del Sr. Alejandro Dumas, a un Antony de la tribu de los Charrúas; con más razón por haber sido él, el Charrúa Tacuabé que le quitó al gran Cacique Vaimaca, apodado Peru, su mujer, la princesa Guyunuya, su mujer legítima. Por lo tanto Antony-Tacuabé se relaja al sol, meditando sin duda la vanidad de las legislaciones humanas, sobre la desgracia de ser bastardo y las inconsecuencias del Código Civil de los Charrúas.

Y en el fondo del patio, tímida, reservada, decente, ocultando su rostro en su pecho, Guyunuya, agobiada por el sentimiento de su cautividad, como lo pudo estar otrora una princesa del Ilión destruido. La Sra Dorval en persona no logra tener una actitud más consternada, una desesperación más real y más simple que ella. Todos los personajes de nuestro drama están por lo tanto reunidos; drama totalmente burgués aunque salvaje; drama totalmente de moda en el que una sola mujer alcanza para la pasión de todos esos hombres; drama totalmente moderno, en el que encontrarán la eterna lucha del joven y del viejo, del soltero y del hombre casado, de la sociedad y de la naturaleza; drama completo, por otra parte, y perfectamente concebido siguiendo las reglas, ya que se puede ver a un avestruz vivo, a los héroes cocinar su carne de caballo para comerla totalmente cruda (sic); ya que se fuma tabaco, que se toma, que se hace el amor, que casi no se habla francés. Vayan a ver a nuestros salvajes y verán si realmente vale la pena hacer nuevos dramas.

No, realmente, no vale la pena; ya que hemos llegado a satisfacernos del espectáculo para los ojos y los oídos, ya que tomamos como verdad dramática esta reproducción literal de las cosas reales, y no como otrora la imitación elegante y apasionada de los instintos, de las necesidades, de los odios, de los amores y de las creencias de la humanidad en lo que tiene de elevado, de ingenioso y de poderoso. No podíamos tener nada mejor, incluso después del elefante, incluso después de los leones, los osos, los tigres y las panteras de Martin y demás héroes dramáticos que los cuatro salvajes hombres y mujer de la tribu de los Charrúas.

Y, se los ruego, no digan aquí que me entrego a una exageración de mal gusto. No, no es una exageración. Dígame, se lo ruego ¿qué hacen esos salvajes en su corral que no hayan hecho nuestros héroes de teatro? He aquí un Cacique, tomado de aguardiente, que vive felizmente sobre las ruinas de su trono, guerrero valiente y mutilado, que se muestra en un espectáculo por un trozo de caballo cada día; este, por más grande que fuera en su tribu, por más mutilado que fuera, ¿será más grande y mutilado que el emperador Napoleón, puesto en venta por ustedes otros dramaturgos por un trozo de caballo? Este joven muchacho desnudo, con apetito desordenado, con pasiones impetuosas, excesivamente enamorado, excesivamente borracho, ¿está más desbocado en su pasión que esas pequeñas personas que secuestran mujeres, que degüellan hombres, que actúan y toman de la mañana a la noche? No, ciertamente que no. ¡Y es más aún, mi héroe salvaje, por más goloso, descontrolado, desaliñado que los suyos, tiene la gran ventaja de no soltar chatas máximas sentimentales y pésimos lugares comunes de política y de virtud! Y el traidor de la banda, ese que ven rastrillar la madera con su lengua, perforar el hierro con sus dientes, duro en su labor. Perseverante, escéptico y burlón como si hubiera leído Voltaire, ¿no será un traidor a su manera, y no se hallaría feliz de haber encontrado ese héroe, a la vez fabricante de flechas y cirujano, médico y guerrero, un verdadero tipo que solo se encuentra en la *Iliada*?

En cuanto a la mujer de esta tribu, es sublime. Tiene todos los vicios de sus mujeres dramáticas, es cierto. Como sus heroínas es coqueta, fácil, le gusta el placer, es viajera, no le teme a las aventuras, tiene pocas ideas sobre la fidelidad conyugal; pero más que

sus heroínas, tiene pasión y amor, y sobre todo tiene dolor. Esta mujer me emocionó mucho a mí que le hablo. Con gran pena tomé sus brazos en mis manos; y en sus brazos, ¡Dios que marcas sangrientas! ¡Qué cortes profundos! En cada suceso triste de su triste vida, esta mujer se mutiló a sí misma. Cada uno de esos dolorosos surcos sobre su carne es la historia de un dolor. Se hizo un tajo por cada uno de sus amigos fallecidos. Se cortó un dedo por cada niño que perdió; tiene ya dos dedos menos. Ya tiene de sesenta a ochenta marcas sobre el brazo; ¡es que ya tiene dieciocho años! Con un poco de atención notará en los brazos de la Hécuba salvaje, y entre los tajos profundos, unos rasguños livianos casi borrados; me imagino que esos rasguños forman la historia de sus penas de amor, penas fugitivas, dolores de un día! Es el golpe de alfiler al lado de la puñalada, es la página de fuego de Bossuet al lado de la hoja de rosa de Marivaux.

¿Tendrá usted, en sus dramas, una mujer como esa? ¿Tendrá dolores tan profundos en todas sus poesías? ¿Sabrá darle a sus héroes la fisonomía y la expresión de estos héroes? ¡Dice que sus héroes son valientes! ¡Pero he aquí uno que tiene el hombro partido por un hachazo! ¡Dice que son celosos! ¡Pero he aquí uno que por una francesa blanca, la última blanca que chillaba en sus coros o que baila tristemente en un rincón de su ballet, va a desafiar cuerpo a cuerpo doce caballeros del bosque de Boulogne! ¿Dice que sus héroes son malos, crueles, degolladores? He aquí uno que fabrica flechas y que las envenena con su saliva! ¿Dice que sus mujeres son sensibles? He aquí una que se cava el brazo con un feo cuchillo con la misma calma con la que una de sus mujeres agitarían un abanico. ¡Pobres dramaturgos! ¡Pobres efectivamente y vencidos por los recién llegados desde las llanuras del Uruguay (sic)! Es que una vez que dejamos el drama poético por el drama del corazón, la verdad literaria por la verdad vulgar, se debe uno esperar a verse derrotado por cualquier uno que llegue, salvaje o no, que es el más desaliñado y el más agachado; sin embargo es imposible ser más desaliñado, más agachado, más negro, más sin pudor, más sin creencia, más dramático finalmente que los tres salvajes de la tribu de los Charrúas.

No hay mucha distancia entre la comida de los salvajes, ese atroz pedazo de carne cruda y negra, que cuelga oblicuamente sobre un espetón durante algunos minutos, y que se desgarran entre ellos sentados alrededor del espetón, y lo que ha sido hecho en nuestros teatros. Hemos visto en la Gaîté, *Hand Islande* comiendo carne cruda y bebiendo en un cráneo. Hemos visto casi eso en la Porte Saint-Martin.

Incluso sobre ese tema hice una observación en el cuarto de la bella Guyunuya.

Ese cuarto, (¿podremos llamarle cuarto?) está posado en la extremidad de una escalera. Es en su totalidad un simple techo abierto a todo viento. Debajo de ese techo se tiró un colchón que es todo el mobiliario. Esos salvajes tendrán una pésima idea de nuestra civilización en los apartamentos que les damos. Efectivamente, la única huella de civilización que haya visto en su cuarto, es ¿podrá creerlo? un afiche de espectáculo, pegado en la pared junto a varios otros. Sobre uno de esos afiches se lee en letras grandes el nombre de otro famoso comedor de carne cruda: *Shilock*.

El pequeño salvaje no entendía para nada mi asombro.

Y para que pueda comprobar todo esto, esos hombres desnudos, esta mujer abandonada a sí misma, esas heridas, esas flechas, esa comida alrededor de un espetón sangriento, que todo eso no es el drama, tienen que saber que no les faltó la historia misma, a esos hombres para ser dramáticos. Solo la poesía les faltó, ya que por sí mismos son lo más dramático que se pueda ser; son tan poéticos cuanto los héroes de Homero. Vaimaca-Peru es realmente un jefe de tribu, un cacique verdadero, una total realeza vagabunda que no tiene por qué descubrir su cabeza más que todas las demás realezas

del mundo. Senaqué es realmente, el amigo devoto del cacique, su sujeto fiel y triste, más triste y solemne que el mismo rey destronado, como pasa a menudo alrededor de los tronos rotos. El otro es ese joven muchacho despreocupado y valiente, vencido y aún alegre, poco inquieto por una causa perdida porque es joven y cree en el futuro; la mujer Guyunuya es la verdadera mujer épica sometida al destino, cuya mismísima risa está llena de lágrimas, y que se consuela de sus desgracias por sus debilidades. ¡Saben ustedes que vienen del fondo de Sudamérica! ¿Saben ustedes que vinieron aquí, a París, como a un *Champ d'asile*, y que éste es el peñasco de *Saint-Helène* para el Cacique⁶? Todavía se habla de sus batallas y de su valentía. Han combatido mucho tiempo contra Ribeca (sic). Hace un año, su tribu entera fue destruida. Huyeron al desierto, llevándose, no su harpa como el Hebreo, pero los cráneos de sus enemigos, ornamentos de sus cabañas. Y ahora, vencidos, fugitivos, presos, llegan de tan lejos para recibir la visita del Sr. Geoffroy Saint-Hilaire (sic), el aficionado a los monstruos. El Sr. Geoffroy Saint-Hilaire, la última palabra de toda biografía, el último juez de toda la humanidad, ese hombre aparte y de un cráneo aparte, quizás mayor filósofo de lo que se piensa y que lo cree él mismo, y que resolvió todo el problema de la historia natural, con esta palabra, sin ningún sentido y muy exacta : ¡¡¡ *monstruosidad* !!!

Y después de los sabios inútiles, esta cosa tan común como lo son los poetas insignificantes, vino el frenólogo Sr. Dumoutier, el mismo que reconoció, sin haberla visto jamás, a la vieja mujer asesinada y enterrada desde hace diez años en el jardín de la calle de Vaugirard. El Sr. Dumoutier tomó la cabeza de los salvajes, y con su imperturbable sangre fría asignó a cada uno de ellos sus capacidades, sus afectos, sus odios. Dijo que eran desdeñosos de la vida, crueles, olvidadizos del tiempo, propensos al amor, poco melancólicos por naturaleza, poco dedicados y muy valientes; era suficiente como para provocar la envidia de hombres verdaderos. Para mí, al ver esos pobres hombres bajo la mano del profesor en frenología, explicados, comentados, analizados a pesar de su voluntad, como se haría con un animal mudo, no pude defenderme de una gran tristeza. ¡Son hombres! ¡Son por lo tanto hermanos nuestros! Les debemos amistad, estima y respeto como a nuestros semejantes. Su cuna tiene derecho a nuestro cuidado, y su ataúd a nuestras plegarias. ¡Hay ahí suficiente como para confundir unas cuantas vanidades! Ya que son sin duda alguna hombres; ¡escúchenlos hablar y véanlos sonreír! Y si no entienden ni su lengua ni su sonrisa; ¡Ustedes se lo pierden!

¡Cómo han cambiado los tiempos! Otrora, cuando el reino de Francia era cristiano, la llegada de esos salvajes, vestigio fugitivo de su tribu, habría agitado todo el catolicismo parisino. Nos habríamos preocupado para empezar por su alma inmortal. Habrían encontrado en la amante del rey una madrina, y en algún príncipe de sangre un padrino; habrían sido objeto infinito de disertaciones filosóficas y religiosas; jansenistas y jesuitas se habrían disputado esas cuatro almas con una obstinación totalmente teológica; ellos, no obstante, habrían aprovechado a su manera esa ansia de toda la sociedad cristiana; habrían inclinado su cabeza bajo las aguas del bautismo, lo que valía tanto como inclinarla bajo la mano materialista de los discípulos de Gall, y habrían vuelto a su tribu, cubiertos de bienes, llenos de honores, festejados, cantados, celebrados y bautizados.

Los salvajes han por lo tanto perdido mucho con la abolición de la fe católica en Francia. Ya tan solo son simples objetos de curiosidad frívola; eran otrora nobles

6. El *Champ d'asile* fue una colonia francesa efímera, fundada en el actual Estado norteamericano de Texas en 1819, por 120 oficiales bonapartistas. El autor contrapone ese lugar con la isla de *Saint Helène*, en la que moriría Napoleón Bonaparte en 1821.

conquistas que el Cielo mismo envidiaba. ¡Y había que ver, ahora, cuanto aislamiento alrededor de ellos! ¡Qué profunda soledad! ¡Cuántas vagas miradas de piedad y de interés! ¡Cuántas preguntas miserables! ¿Y qué se han vuelto esos pobres grandes señores del desierto? A su llegada a Francia, son recibidos por la Academia de Ciencias, encabezada por el Sr. Geoffroy Saint-Hilaire; van de ahí a Saint-Cloud o Neuilly, si lo permite el maestro de ceremonia; después de lo que el director de la Ópera les facilitará quizás un palco el día en que se dará *Nathalie* sin la Srta Taglioni; irán de la Ópera a la Porte Saint-Martin, y después al Circo Olímpico, y después a algún cabaret bailable de última categoría, donde serán apenas mirados por la plebe dominguera que prefiere una contradanza a todos los salvajes del universo; afortunados aún si no es que, como sus hermanos del Norte, los Osages, ¡nuestros indios del Sur no mueren en el hospital entre dos hermanas de la caridad!

Sin embargo, aquí encontramos una de las mayores similitudes entre la vida de nuestros indios y el drama moderno. Nuestros indios son sin creencia, sin instinto religioso; actúan y se mueven al azar o siguiendo sus pasiones; están perfectamente desprovistos de toda idea moral; están sometidos a la fatalidad toda su vida: basta con verlos agachados sobre sus pieles de animales, los ojos semi-cerrados, ocupados en vivir y dormir, sin darse la pena de soñar; los confundiríamos con plantas grasientas, aceitosas e infectas, que vegetan sobre el estiércol. Lastima la vista, si uno se pone a pensarlo.

Y sin embargo, no podemos impedirnos tener por esos hombres toda la benevolencia que un alma bien hecha dedica a sus semejantes; por eso fue que, al irme, les he dado la mano tan cordialmente como me fue posible hacerlo. Me devolvieron mi apretón de manos, y me dijeron: ¡*Adiós, señor!*

106

No olvidé tampoco acariciar al avestruz que galopea en el patio, despreocupada y alegre y golosa como en el desierto, linda como en el desierto; ya que uno de los privilegios del animal es el de ser más inteligente y más bello, así como el hombre se vuelve más estúpido y más feo, al acercarse al sol. Este pájaro es muy amable. Como no tenía nada para darle, le ofrecí una moneda que supo aceptar, y que se tragó en el buche con la gracia de un hombre civilizado.

Al salir de allí experimentará no sé qué indefinible serenidad. De hecho, se encuentra entre los hombres; deja el África (sic) por Francia, el desierto por París; acaba de escapar a esos hombres cobrizos, tan feroces, tan sanguinarios, tan despóticos, tan crueles. Estaba bajo su dominio hace un rato, sometido a su fuerza brutal, ocupado en servirles, siendo su esclavo y el de sus niños. Al salir de ahí, entra bajo una ley común a todos; es igual a todo el mundo, los más grandes y los más débiles; está en una sociedad bien regulada y bien hecha, inteligente, activa, laboriosa, humana, respetable, respetada, feliz, poética a veces. Una gran admiración le cautiva por todo lo que le atañe. Vuelve a colocar con orgullo su sombrero sobre su cabeza; mira con admiración la ropa blanca que se puso en la mañana; está orgulloso del guante que viste su mano y está dispuesto a caer de rodillas ante vuestro reloj que le indica la hora. Se lo repito, es un viaje que debe hacer, un drama que tiene que ser visto. Solo que si su caballo lo lleva a la vuelta, no le aconsejo sentirse orgulloso por ello, porque el último hombre de esta tribu, desnudo, sin silla, sin espuelas, casi sin mordazas, va a domar en diez minutos el más indomable de los caballos. ¡Pero bueno! Algo hay que dejarle al desierto, París no lo puede tener todo. (...)

Era ahí un gran contraste. ¡Caer de la barbarie aceitosa y carnívora de América a la civilización más almizclera de París! (...)"

Este artículo (traducido aquí casi integralmente) parte de la oposición entre la fealdad del espectáculo que ofrecen los charrúas y la belleza de las flores mostradas en las *Tuileries*, lo que explica la última frase. El autor usa la analogía con el mundo teatral parisino para criticar la calidad de este último, pero también para reflexionar sobre la realidad y su representación. El tratamiento reservado a los Charrúas es también objeto de crítica, y es asociado a la actitud de los científicos. El apodado *príncipe de los críticos*, también aprovecha la ocasión para reivindicar la preocupación evangelizadora de la fe católica frente a la curiosidad de los académicos y del público. Y esto le sirve de moraleja, ya que es precisamente al abandono de la fe que el autor atribuye la principal coincidencia entre el drama teatral y esta exhibición humana.

Un mes más tarde, el 15 de julio de 1833, encontramos en el periódico *Le Voleur*, en el que escribiría nada más ni nada menos que Honoré de Balzac, otro artículo suponemos también desconocido por Paul Rivet. Firmado con las iniciales F.G., lleva el título: “*Diletantismo de los Charrúas.*”

“Organice un pequeño cuerpo de ejército, compuesto por naturalistas, filósofos, académicos, artistas famosos, agrúpelos contra cuatro pobres Charrúas en un corral inculdo, estrecho, lleno de espinas, quizás para que el terreno sea igual para las dos partes y que la civilización no tenga sus fortificaciones, lo que sería totalmente injusto. Escuche a los naturalistas disertar sobre las inclinaciones de la raza americana pura, sobre la forma de esos cráneos que se prestan durante dos segundos con aburrimiento y se retiran con un movimiento de humor borrado rápidamente. Espíe las impresiones sobre esas fisionomías primordiales.

¡Cuidado! El aire va a palpar con los acentos de una melodía sucesivamente tierna, apasionada, soñadora, enérgica: van a ver a esos hijos directos de la naturaleza, a esas revelaciones de la espontaneidad humana. Escuchen, miren; mírenlos escuchar, escúchelos mirar... la melodía vibró... espectáculo increíble...

Conocen señores, la historia de ese inglés que al haber encontrado en Italia un soberbio eco, que repetía siete veces un estampido de pistola tirado desde la ventana de un castillo en ruinas, quiso enriquecer su parque con éste. El inglés hizo venir a un arquitecto, a un agrimensor, a un físico; se estudió escrupulosamente la distribución de los lugares. La casona fue demolida, las piedras numeradas, empaquetadas, expedidas a Inglaterra, y lo fueron también el agrimensor, el arquitecto y el físico. El lord (porque se trataba de un lord) eligió en su parque un sitio totalmente análogo al del eco italiano; ¡admire la dicha de circunstancias! Un pequeño bosque a la derecha, como en Italia: una colina transversal a trescientas toesas como en Italia, un pequeño lago a la izquierda, también como en Italia. Cuando la casona se vuelve a levantar, con el eco ajustado, el sitio italiano repetido minuciosamente, nuestro lord invita a la mejor sociedad del condado a la inauguración del fenómeno: se cena bien, se toman siete vinos diferentes en siete momentos diferentes, como delicada alusión al eco futuro. La sociedad, después del postre, sube a la sala desde donde se debía disparar la pistola. Los curiosos de la región estaban agrupados por todos lados, en multitudes y de una forma pintoresca. El corazón del lord latió un instante, pero tranquilizado por los cálculos reunidos por tanto sabio pagado tan caro, arma la pistola, pasa su brazo por la ventana, dispara. La detonación se escucha maravillosamente, pero después, nada... De pura vergüenza, mi inglés toma otra pistola y se quema el cerebro.

Si hubiese hecho lo mismo, señoras y señores, no les contaría en este momento la mistificación que la especie humana civilizada padeció ese día por la especie humana primitiva. El personal Charrúa está compuesto por un cacique de unos cincuenta años, de

un joven muchacho que no conoce su edad como los demás, pero al que le doy 20 años; de una mujer un poco mayor que él, y de un pobre diablo ya arrugado, muy enfermo, muy triste, muy flaco, muy resignado (cualidad que las otras vuelven muy necesaria).

El cacique tiene algo noble en su despreocupación, e imponente en su estupidez; el joven muchacho parece dispuesto a la alegría, la muchacha también; bueno, decía bajito, he aquí el tipo de Chactas⁷; ¡cuántas emociones en ese corazón de salvaje, cuánta sabía, cuánta poesía! En esa fisionomía de mujer se ve la expresión de cada sentimiento, pronta a surgir, la expresión de cada sentimiento, el amor, la ira, la alegría, la preocupación, el capricho; su esposo tiene esa confianza, esa presunción, ese dandysmo que tiene la juventud en todas partes, bajo cualquier forma. Otros sufren; a toda esa gente le debe gustar la música. ¡Qué fiesta! Asistir a las primeras impresiones musicales del último de los Mohicanos... no, de los Charrúas: ¿qué corazón puede estar suficientemente hastiado como para no encontrarse emocionado tal si viera las sabanas y las selvas vírgenes del Nuevo Mundo? Su alma se va a derretir, van a llorar, quizás a saltar de furia; hacer música delante de ellos, música instrumental ejecutada por los Sres. Tulou, Meifred, Jacqmin, Bailly, Beauverné, Dufresne y otros artistas de primer nivel. Sería prudente entregar a los Charrúas tantas sensaciones sin moderación, sin precaución? Los músicos se han escondido detrás de una pared, no corren riesgo; pero el Sr. Geoffroy Saint-Hilaire, el Sr. Berton, y el Sr. Sudre, autor de la lengua musical, y algunos otros, nos encontrábamos allí entre los salvajes, recostados sobre sus pieles de animales, y las brasas que habían servido a cocinar su almuerzo. Esas brasas diabólicas y ese fuego mal apagado me invitaban a pensar... Finalmente la sinfonía empieza: dos de los Charrúas giran la cabeza hacia el lado de donde venía el ruido, la vuelven a girar enseguida y dejan de ocuparse de ese murmullo, tal como lo hacían con los disparos de arcabuz que se producían a cada minuto en un campo de tiro cercano.

Conté hasta treinta personas que sudaron la gota gorda para estudiar sensaciones de Charrúas, y cuatro Charrúas que no sudaban para nada, y no parecían aburrirse al ver tantos curiosos. Estupidez total; las flautas volvieron a sus estuches, los cornos con pistón en sus estuches de cuero, los académicos, los curiosos en los coches de punto: la gente se dispersó... perdón, me equivoco, la gente se reunió, y, para consolarse de la desventura, se contaron historietas análogas a la circunstancia.

“¿Cómo quieren, señores, decía uno, que esos interesantes salvajes aprecien nuestra música? Durante la expedición en Egipto, en una fiesta celebrada por la apertura de los canales de riego, árabes y franceses ejecutaban cada uno sucesivamente sinfonías a su manera; a los árabes no les gustaba nuestra música aparte de cuando los instrumentos hacían pruebas y producían sonidos discordantes en forma de guirigay.” “¡Eh! Señor, gritó otro. Esa misma aventura nos ocurrió en Grecia” (seguramente Otón no habrá sido el héroe de la fiesta).

“Y el dey de Argel, señores, el dey de Argel es también un curioso diletante, dijo un tercero. Después de un concierto ejecutado para su alteza, se le pidió lo que pensaba de nuestra orquesta. Muy bien, muy bien, contestó el príncipe destronado; pero lo que me sorprendió más que nada, es que ví un señor en un rincón comer cobre durante dos horas sin lastimarse (hablaba de un trombonista).”

7. Chactas es el nombre de un personaje de la novela de François-René de Chateaubriand *Atala*, publicada por primera vez en 1801 y de gran influencia para la elaboración de la imagen del indio “nacional” Charrúa (Arce Asenjo, 2014, 2015). Chactas es un indígena *Natchez*, de edad ya avanzada, que adopta al héroe René, un francés que elige vivir con los indígenas.

Con esas palabras se separó la asamblea: al salir todos parecíamos más o menos Charrúas.

F.G.”

Esta vez el autor del artículo burla la iniciativa musical, aportando como nuevos datos la presencia de los señores Meifred, Jacqmin, Bailly, Beauverné, Dufresne y Sudre. A partir de lo que observa, desarrolla una reflexión sobre la relación entre el contexto y el sujeto, entre las pampas uruguayas y los charrúas, lo que muestra a través de la metáfora del eco que no consigue recrear un aristócrata inglés.

El Charivari⁸ es uno de los primeros diarios satíricos del mundo, abiertamente opositor al gobierno de Louis-Philippe, es famoso por las caricaturas de Charles Philippon (1800-1862) que marcaron en un antes y un después en la historia del dibujo periodístico, haciendo del dibujante un precursor de lo que más adelante se llamaría *comics*.



Caricaturas del rey Louis-Philippe metamorfoseado en pera, por Charles Philippon, publicadas por primera vez el 24 de noviembre de 1831 en *La Caricature*, y en *Le Charivari* del 17 de enero de 1834.

En la edición del 6 de julio de 1833 (n°218), podemos leer, en la pequeña columna dedicada a la presentación del dibujo que el diario siempre publicaba: “Ofreceremos pronto a nuestros suscriptores el retrato de los Indios Charrúas que fijan en este momento la atención pública, junto con el memorable conflicto del *Constitutionnel* y del *Journal des Débats*”. Esta promesa es reiterada en la edición del 13 de julio, en la que podemos leer: “publicaremos mañana una caricatura política, y la semana próxima, el retrato de los Charrúas y el Mont Saint-Michel”. Lamentablemente, no hemos podido encontrar dicha estampa. Sí veríamos citar a los Charrúas en una “charada” del diario del 8 de julio, dos días más tarde, y sobre todo, el 16 de julio, en un artículo en primera plana, intitulado “Meditaciones filosóficas – Acerca de su Majestad Louis-Philippe 1^{er} por una parte, y de su Majestad Vaimaca último por otra parte”.

“Todos saben que tenemos el placer de poseer, en este momento, en los Campos Elíseos, allée d’Antin n° 19, cuatro salvajes de la mejor especie:

1 Vaïmaca, más comúnmente conocido por el nombre de Perú, de aproximadamente cincuenta años, diez años menos que Louis-Philippe, rey destronado (hablo del Charrúa) de una de las más florecientes tribus de esa especie.

2° Senaqué, uno de sus generales más distinguidos, especie de mariscal de Francia de ese país, que cumplía con su majestad salvaje, las mismas funciones que más o menos cumple el Sr. Athalin con su majestad ciudadana, es decir que era su edecán.

8. El título del diario, Charivari designa un ritual colectivo festivo, muy parecido al carnaval del que se distingue por no respetar una fecha del calendario.

Ya que, salvajes o civilizados, los reyes han siempre necesitado que se les ayude en los campos; sobre todo los reyes civilizados.

3° Tacuabé, joven héroe de 19 años, es del tipo de nuestro príncipe Rosolin; no tan bien educado quizás, ni tan bueno para la danza, la botánica ni la teoría de la guerra; pero que podría tener algo para oponerle a nivel de la práctica. Y eso no tiene nada extraño. La superioridad de heroísmo práctico que puede reivindicar el guerrero salvaje sobre su semejante de las Tuileries, aunque le sea más joven de cuatro años, esa superioridad está basada únicamente sobre la diferencia de los climas en los que cada uno de ellos ha crecido. Los hombres son como los melones y los pepinos: el calor del sol los vuelve singularmente precoces. Transporte un melón, transporte al príncipe Rosolin en los desiertos ardientes de donde nos llegan los Charrúas, ¡que se quede ahí tan solamente cuarenta y ocho horas, y ya me dirá algo! Quiero decir que parecerá que la naturaleza misma hubiera endulzado al melón; y que la sangre noble del príncipe será como agua que ponemos sobre el fuego; su sangre hervirá, su cabeza se exaltará hasta la audacia, hasta la temeridad, y en vez del pacífico conquistador de Amberes, en vez del héroe científico, en vez del gran capitán con conceptos ingeniosos pero fríos, tendrán a uno de los mayores asesinos que hayan nunca florecido y mascado tabaco, bajo el cielo ardiente del Uruguay (sic).

Pero volvamos a nuestros salvajes.

4° La joven Michaela, o mejor dicho Guynausa (sic), de la que todos nuestros colegas del gran formato acordaron celebrar la dulzura, la gracia, los ojos cortados oblicuamente, y el gusto pronunciado por el bello Tacuabé tanto como para el tabaco de mascar. Es apenas si la mismísima señorita Ad... le gana en belleza a la joven extranjera. La señorita Ad.... Tan solamente tiene sobre ella una ventaja incontestable, la de no ser salvaje.

110

Así es en pocas palabras la interesante familia real a la que las últimas revoluciones de Sudamérica han derrocado el trono, o sea la choza, y que han echado hasta nuestro continente, tal cual volcán tirando a lo lejos su polvo. Si siente la curiosidad de conocerla mejor, e incluso de tener el honor de fumar en toda familiaridad un cigarro con su majestad derrotada, ya conoce su dirección. Vaya, vaya, créame. La visita solo cuesta 2 francos; es menos que el *Journal des Connaissances utiles* (4 fr. por año); y es cierto que el *Journal des Connaissances utiles* nunca logrará darle algo tan útil como esto. Hay mucho por meditar sobre la vanidad de las cosas de este mundo, incluso *Le Constitutionnel*, al ver estos nobles vestigios de una dinastía otrora tan floreciente. “¡Qué lástima! Pensaba tristemente, contemplando respetuosamente esas augustas curiosidades, así es el final inevitable de todas las potencias de la tierra, sobre todo en este siglo perverso, en el que tan solo encontramos en los grandes caminos a monarcas caídos, como en las calles de París se encuentran piedras de los monumentos! ¡Quién puede responder que todas las dinastías de las que gozamos hoy en Europa no se verán un día expulsadas como esa! (...)

¡Quién puede contestar, lamentablemente! Que nuestra propia dinastía, que tiene más que nada un pensamiento inmutable, que también tiene ministros, que puede enorgullecerse del sufragio unánime, y a la que solo le faltan sus doce bastillas, - ¿qué puede contestar a que no será reducida a errar también algún día por los desiertos del Uruguay (sic), como Perú y los suyos por entre las poblaciones de Europa? ¿Quién puede negar que tal jefe de esta gloriosa dinastía no se hará mostrar por un conductor a los pasantes Charrúas, por la bagatela de algunas rodajas de carne de vaca, lo que es al parecer la moneda del país? ¿Quién puede responder finalmente que tal princesa de

Francia, de la que habrá sido las delicias y el ornamento, no irá a su vez hacer hablar las malas lenguas del país sobre la naturaleza y la cantidad importante de sus relaciones; hacer contar sus amantes, no a partir de las cicatrices de sus brazos, pero de las arrugas de su cara; y finalmente, importando al desierto sus costumbres de París, preparar cerezas en aguardiente para los bebedores del Uruguay (sic), como la bella Michaela prepara hoy cigarros para los fumadores de Francia ?

“Nos encontramos sin duda lejos de un tal evento; la dinastía actual está demasiado sólidamente sentada en el presente para tener nada que temer que se le asemeje, de aquí a unos cuantos siglos; sin duda tendremos todavía que rogarle al cielo que la proteja siempre, tan eficientemente como protege a Francia sobre nuestros escudos de cien sous⁹. (...)

He aquí por qué habría que invitar a todos los príncipes de la tierra a disfrutar de la ocasión y a venir a meditar sobre los Charrúas, sus colegas derrotados.

Es lo que los nuestros harán sin duda, tan pronto como el precio de entrada haya disminuido de mitad.”

El artículo no lleva firma, pero sabemos que el jefe de redacción fue para esos números el después famoso Louis Desnoyers, que se destacaría también con el seudónimo *Derville* y que sería el principal fundador de la *Société des Gens de Lettres*, junto a Victor Hugo, Lamennais y Alejandro Dumas. Gran defensor de la libertad de prensa. Ya el título indica que es una crítica del rey y de la corte y las comparaciones entre la familia real y los Charrúas alimentan el objetivo satírico del artículo, que también ataca al diario *Le Constitutionnel* al que se enfrenta políticamente. Las comparaciones desembocan en una analogía entre el destino de esa corte de Charrúas y la que podría conocer la de Francia. El artículo termina con una alusión directa a la avaricia del rey, algo que debemos asociar a su política económica.

9. Escudos de cien “sous” designa a una moneda, en la que en ese momento aparecía el rostro del rey.



JOURNAL PUBLIANT CHAQUE JOUR UN NOUVEAU DESSIN.

Méditations philosophiques

SUR S. M. LOUIS-PHILIPPE 1^{er} D'UNE PART, ET S. M. VAIMACA D'AUTRE PART.

Vous savez tous que nous avons le bonheur de posséder en ce moment, aux Champs-Élysées, allée d'Antin, n° 19, quatre sauvages de la plus belle espèce :

1^{er} Vaimaca, plus généralement connu sous le nom de Pérou, âgé d'à peu près cinquante ans, de dix ans plus jeune que Louis-Philippe, roi détrôné (je parle du Charivari) d'une des plus florissantes tribus de cette espèce.

2^e Sénaqué, un de ses généraux les plus distingués, espèce de maréchal de France de ce pays-là, qui remplissait auprès de sa majesté sauvage, les mêmes fonctions à peu près que remplit M. Athalin auprès de sa majesté citoyenne, c'est-à-dire, qu'il était son aide-de-camp.

Car, sauvages ou civilisés, les rois ont toujours besoin qu'on les aide dans les camps; les rois civilisés surtout.

quer. C'est à peine si mademoiselle Ad..... elle-même l'emporte en beauté sur la jeune étrangère. Mademoiselle Ad..... n'a réellement sur elle, qu'un avantage incontestable, celui de n'être pas sauvage.

Telle est en quelques mots l'intéressante famille royale dont les dernières révolutions de l'Amérique du sud ont renversé le trône, c'est-à-dire la hutte, et qu'elles ont lancée jusque sur notre continent, comme le volcan jette au loin sa poussière. Si vous êtes curieux de la connaître mieux, et même d'avoir l'honneur de fumer familièrement un cigaretté avec sa majesté déchué, vous savez son adresse. Allez, allez, croyez-moi. La vue n'en coûte que 2 francs; c'est une fois moins que le *Journal des Connaissances utiles* (4 fr. par an); et certes le *Journal des Connaissances utiles* ne vous en fera jamais faire d'aussi réellement utile, que celle-là. Il y a gros à méditer sur la vanité des choses de ce monde, y compris le *Constitutionnel*, à la vue de ces nobles débris d'une dynastie naguère encore si florissante. « Hélas! pensais-je tristement, en contemplant avec respect ces augustes: cu-

112

En la edición del 17 de julio, el mismo Charivari, una vez más en primera página, publica otro artículo, esta vez intitolado "Soberrrrrrbiaentrrrrrrrevista – De su majestad el Rrrrrrey VAIMACA ULTIMO [derrrrrrier] de los Charrrrrrruas;" El autor, que es seguramente el mismo que el del artículo del día anterior, prosigue con su idea y esta vez imagina cómo sería la visita de la corte francesa a los Charrúas :

"Para Hacerrrrr pendant a la famosa entrrrrrrevista de Tilsitt¹⁰.

(La entrevista tiene lugar en una casa de los Campos-Eliseos, allée d'Antin, n°19, precio : 1 fr. por persona).

Cada época tiene sus solemnidades particulares, las que no difieren de las demás sino por la forma y que se les parecen en el fondo. El imperio tuvo sus batallas en el extranjero, la monarquía ciudadana tiene sus batallas en el interior. St-Méry puede muy bien figurar al lado de Marengo. Hay solo disimilitud en el nombre, la fecha, el lugar, la importancia, el objetivo y la naturaleza de los combatientes. Es poca cosa.

Sin embargo, la realeza ciudadana, al no tener beso fraterno para imponer a otra realeza europea, sobre algún río del Norte, sin duda por falta de victorias, la realeza ciudadana debería sustituirlo, si me hiciera caso, por una ceremonia del mismo tipo, es decir dándole un amistoso apretón de manos al rey derrotado de los Charrúas. El precio

10. Los Tratados de Tilsit fueron dos acuerdos firmados por el Emperador Napoleón Iero de Francia en la localidad de Tilsit en julio de 1807.

al que ese desgraciado monarca puso la visión de su persona y la de su augusta familia, Senaqué, Tacuabé y Michaela, ese precio habiendo sido reducido a la mitad ayer, para poner su majestad al alcance de todos los bolsillos y de todas las inteligencias, la corte ciudadana podría aprovechar la ocasión.

He aquí sin duda cómo se desarrollaría la cosa. – Vamos con gran pompa al palacio de los Charrúas. El príncipe Rosolin habiendo ya pasado la edad de la infancia, estaría obligado a pagar su entrada como las personas adultas. Por otra parte, S. M. Vaimaca solo podría verse extremadamente sensible al trámite de su augusto colega.

Senaqué, el edecán del primero, también conversa muy amigablemente con el Sr. Athalin, el edecán del segundo. Le pregunta cómo ayuda a S. M. Louis-Philippe en los campos; a lo que el Sr. Athalin contesta que Louis-Philippe ni siquiera tiene campo para nada; lo que hace que Senaqué se extraña que al no tener ningún campo Louis-Philippe, tenga un edecán. ¡Cada idea se les ocurre a los salvajes!

El joven y sano Tacuabé, príncipe real del Uruguay, parece, por su lado, disfrutar mucho al ver de cerca al joven y sano Rosolin, príncipe real de Francia; y finalmente nada puede dar una idea de la extrema satisfacción que las dos princesas Guynasa y Adelaida sienten de manera recíproca al conversar. Estas dos encantadoras personas se besan con la mayor cordialidad; hablan de ropa durante más de dos horas. ¡Ah mujeres ¡ ¡ Mujeres ! ¡Princesas o no, salvajes o no, Francesas o Charrúas, son en todas partes las mismas, amables, pero frívolas!

Sin embargo, Michaela, que es salvaje, le preguntó a la Srta Adelaida, que no lo es, si tenía alguna relación.

- ¡Ah! ¡Qué horror! Contesta la virtuosa francesa.

- No hay horror en tener una, retoma la Salvaje. Es algo totalmente natural para nosotros y puede ver que me acomodé perfectamente a la costumbre. Regla general: las personas de nuestra estirpe deben ser las primeras en dar el ejemplo en todo.

- ¡Pero qué! ¿Esas cicatrices en su brazo?

- Claro, es la historia de mis amores. Cada cuchillazo representa una nueva pasión. Es así que escribo a la izquierda las inconstancias de mis amantes y a la derecha las mías. Como lo puede ver ya tengo los dos brazos bastante decorados, sobre todo el derecho.

- ¡Santa Virgen, qué país singular el suyo!.... un país en el que las mujeres exhiben todos los secretos de su corazón!

- Está de moda. Dicen que ustedes europeas, disimulan más. Cada cual con su gusto; yo encuentro que la franqueza vale más. Pero a propósito, querida amiga, ¿le ofreceré un poco de este tabaco para masticar? Está excelente.

- ¡Ah! ¡ paso !

- ¿O quizás este pequeño cigarrillo?

- ¡Ah! ¡Qué horror! ... Soy yo que quiero ofrecerle este pequeño frasco de colonia...

¡En buena hora, al menos! ¡Hábleme de esto!... Es algo que huele bien.

- ¡Puaj! ¡Puaj! ¡Cómo pueden ponerse tales hedores bajo la nariz en este país!

Enfin, la conversación continúa mucho tiempo en ese tono.

Mientras tanto, los dos jóvenes héroes conversan también por su lado. Tacuabé le muestra al hijo del rey sus armas, su arco, sus flechas, su lazo y sus boleadoras; después examina la espada de éste, y la encuentra particularmente liviana. - ¡Hey! ¡Cómo! Le dice, ¿es con esto que vas a la guerra?... Pero me parece que no se mataría ni a una mosca con tales armas!

- Y bueno, contesta el joven europeo, están hechas para no matar a nada.

- ¿Y para que la llevas puesta?

- Para protegerme
- ¡He ahí algo bien especial! Pero a propósito, ¿cuántos enemigos has matado en tu vida?

- Ninguno

- ¿Ninguno? Pretendes, sin embargo haber ya varias veces estado en guerras. ¡Dios! Ustedes europeos, me parecen ser bastante originales!

Por su lado, S. M. Francesa se empalmaría con su majestad Charrúasina y le haría mil preguntas sobre los usos de su reino. – “Tenía usted también un pensamiento inmutable?” le preguntaría.

-De ninguna manera, contesta el monarca salvaje. Ni siquiera tenía algún pensamiento.

- Pero entonces, ¿cómo gobernaba a su pueblo?

- En realidad, no lo sé bien... Se gobernaba por dios, bien solo, y las cosas no iban tan mal.

- ¿Tenía por lo menos una lista civil?

- No más que pensamiento. Tenía rebaños de vacas mías. Era mi fortuna particular, y como era inmensa, en vez de hacerme pagar por mi pueblo era yo quien les pagaba.

- ¡Ah! ... ¡perdón!.. Pero una cosa todavía... ¿Cumplía usted de manera escrupulosa las promesas que le había hecho a su pueblo?

- No hubiera dejado de cumplirlas. Mis fieles sujetos me habrían hecho asar en mi choza.

- Cuando tenía aliados, y que se les atacaba, ¿cómo se portaba su diplomacia?

- Mi diplomacia no se portaba. Volábamos todos a socorrerlos. Aquel que tiene amigos y los abandona es un egoísta, un traidor y un cobarde. Por otra parte, proseguiría el Salvaje, le agradezco por la visita que me hizo. Si algún día le toca ir a pasearse por lo de mis antiguos sujetos, ruego al cielo que le procure por allá tan agradables visitas como ésta. Deseo devolverle un día la amabilidad yo mismo.

La entrevista se terminaría ahí.

- Es particular, diría S.M. Francesa, volviendo a su casa; ¡es particular, las ideas barrocas de esa gente ! Se nota que son Salvajes. ¡Qué gente rara! ¡Pero dónde puede estar situado ese diablo de Paraguay!

- El Paraguay, podría contestar ingenuamente alguno de los hijos de S.M. ¡Oh! Yo sé lo que es... he visto ese nombre en algún lugar... ¡Paraguay, Paraguay!... he visto eso en *Le Constitutionnel*... en la columna de los avisos...! Si! Eso es... *el Paraguay-Roux*, Solo que no sé por qué se le dice *roux*¹¹, porque tienen el pelo totalmente negro!

- Desde luego, retrucaría entonces la princesa, negros o pelirrojos, me da igual; pero lo que sí es seguro, es que es un país bien deprimente ese en el que las mujeres se ven forzadas, por la costumbre, a tajarse los brazos, cada vez que cambian de amoríos, como hacen los panaderos para marcar los panes que se consume. ¡Es un país aún bien indecente!”

En este nuevo texto satírico, el autor vuelve a criticar la avaricia del rey pero esta vez denuncia también su lejanía de los campos de batalla, algo que le habrá costado, siempre según el autor, no poder saludar otras cortes europeas prestigiosas. El diálogo entre Micaela Guyunusa y la princesa Adelaide¹², hermana menor de Louis-Philippe, permite un cuestionamiento de los valores morales de la familia real.

11. Roux designa en francés el color rojizo y en particular el pelo de quienes son *pelirrojos*.

12. Adelaide d'Orléans (1777-1847).

El 22 de julio el *Charivari* habla una vez más de los Charrúas, esta vez para abarcar la crisis con los reinos de España y de Portugal:

“¿ Veremos nuevamente Don Pedro en el Hotel de Bragança o don Miguel vendrá al contrario a crear, en alguna bicoque de los campos-Elíseos, o en alguna jaula del Jardín des Plantes, una peligrosa competencia a su colega derrotado, el Cacique de los Charrúas ?”

El *Charivari* publicaría otro texto que Paul Rivet no reprodujo en *Les derniers Charrúas*, el 16 de agosto, y esta vez, en segunda página, describiría la muerte de Senaqué en un pequeño artículo intitulado : *¡ Pobre Salvaje !*

“Un hombre acaba de morir desapercibido; sin *La Revue de Paris*¹³, quizás lo creyéramos todavía vivo. Y sin embargo este hombre es uno de los que, durante ocho días, ocupara a París entera, junto con la hernia real, la nave de papel maché, las catorce bastillas, y la nueva edición de las obras completas de *M. Croûte*, o más bien *Groult* de Tourlaville.

Este hombre es uno de esos cuatro Charrúas, un miembro de esa familia real de salvajes que nos tiró América, esperando que Europa le devolviera lo mismo. Es, en una palabra, el favorito del cacique Peru, el sabio de la tribu, el médico Senaqué.

Enfermo desde antes de su llegada a París, fue transportado, el 23 de julio, a la *Maison royale de santé*. Fueron los Señores administradores del *Jardin des Plantes* que allí lo instalaron, prometiéndole cubrirlos gastos de su enfermedad. Se había previamente decidido que el monto necesario sería tomado sobre los fondos destinados a la compra de animales raros. ¡Pobre hombre! ¡Que me vengan a hablar, después de eso, de la vieja hospitalidad francesa!

El pobre no pudo nunca acostumbrarse a la blandura de una cama de hospital. Rechazó, como si fuera veneno, todas las drogas que le fueron dadas por receta del médico. Se había dicho que ese salvaje estaba dotado de un maravilloso instinto.

Murió tras haberse alimentado, durante tres días, de agua fresca, de hielo y de carne cruda. “ Oh París! París!” Son las últimas palabras que pronunció.

He aquí la copia textual de su acta de defunción: “*Nombres y apellidos*, Senaqué, - país, Indio – edad, suponemos unos cincuenta y seis o cincuenta y siete años, - *profesión*, salvaje, favorito del jefe de la tribu, médico, - soltero.

El *Muséum d'Histoire Naturelle* reclamó su cuerpo. Le pertenecía por derecho: era el precio por la caridad del consejo de administración que había cubierto los gastos de su estadía en la *Maison Royale de Santé*. ¡Vaya consejo filantrópico!

El cacique Vaimaca pareció muy afectado por la muerte de su favorito. Juró que ayunaría, en señal de duelo; pero esta bella resolución no pudo aguantarse ante una canasta de ciruelas que le encantan. El reconocimiento de los reyes es igual en todas partes. Por más que les prometan amistad, devoción, fidelidad, todo vale ciruelas¹⁴.

En cuanto a Tacuabé y Guynasa (sic), la muerte de su compañero no les impidió ir a disfrutar los festejos de julio. Han incluso declarado que no habían visto nada más divertido en París que los fuegos artificiales, el palo de la cucaña, y Polichinela. Y eso que se había dicho que habían recibido la visita de la Academia de Ciencias y de la familia real.

13. Artículo redactado el 3 de agosto por Camus, internado en la *Maison Royale de Santé*. Les derniers moments de Senaqué le Charrúa. *Revue de Paris*. Paris, 1ère série, t.LII, 1833.

14. Esta anécdota, de ser verídica, coincidiría con la expresión “por ciruelas” que se emplea en francés para designar una acción inútil o cuyo resultado no tiene valor.

En lo que al Sr. Cassette¹⁵ concierne, esta muerte le causó un gran sentimiento de placer: “ya que, dijo, si se pagaban 40 sous para ver a cuatro salvajes, solo se pagarán 30 ahora que son tan solo tres. Son 10 sous que ganamos. “Las sensaciones del Sr. Cassette no arrancan ni desde el alma, ni desde el corazón, ni desde la sangre, ni del cerebro: no nacen en el sistema nervioso, pero si en el sistema aritmético decimal.”

El *Charivari* denuncia de manera directa el trato que se tuvo con los Charrúas, algo que confirma la dualidad de opiniones que se tuvo en ese momento, unas décadas antes de que se multiplicaran los *zoológicos humanos*. Es también el estatuto científico de la medicina que es burlado, así como lo son los académicos y la familia real al ser comparados en términos de diversión con Polichinela y el palo de cucaña. El autor termina una vez más riéndose de la tacañería del rey Louis Philippe, apodado “Sr. Cassette”.

En su edición del 3 de octubre, el *Charivari* nos informa sobre la exposición de los Charrúas, aportándonos un nuevo dato sobre ellos, en la columna “Carillon” a saber la exhibición de la niña al parecer en compañía de su madre:

“Los salvajes Charrúas fueron transportados desde hace algunos días, a la calle de la *Chaussée d’Antin*, n° 27. Recordamos que Senaqué, el doctor de la tribu, murió hace varias semanas en la *Maison Royale de Santé*. Pero el Cacique le sobrevivió apenas unos días. Solo queda de esa colonia de desterrados los dos miembros más interesantes, el joven Tacuabé y su mujer Micaela. Hay sin embargo que agregarles una niña a la que afortunadamente dio luz Micaela el 20 de septiembre. Esos salvajes atraen todos los días una cantidad importante de curiosos.”

Pasaría más de un siglo antes de que se difundiera en Uruguay el relato de la triste odisea del grupo que François de Curel llevara a Francia. La imagen del indio Charrúa sería elaborada en gran parte en la segunda mitad del siglo XIX a través de obras como *el Charrúa* de Pablo Bermudez (1853), *Abayubá* de Florencio Escardó (1873), y sobre todo por el *Tabaré* de Zorrilla de San Martín (1888). Esta construcción transformaría al “primer enemigo de la nación uruguaya”, hecho que esgrimirían como pretexto los operativos militares dirigidos por Fructuoso Rivera en 1831, en un ícono nacional. El proyecto del “indio propio” en el “país sin indios” se caracterizó por la creación de un sistema de representaciones en torno a un “indio muerto”, figura mítica que aleja a esa alteridad de manera definitiva al cerrar sobre ella la tapa del olvido. El Charrúa, como *indio nacional* (Arce Asenjo, 2015) aparecería no solamente en la literatura sino también en las artes gráficas y hasta en el fútbol con la famosa *Garra Charrúa*.

A la hora de utilizar fuentes, debemos siempre considerar la particularidad de las mismas, y en este caso las de los diarios y periodistas citados en este trabajo. La descripción de los Charrúas está claramente subordinada en todas estas fuentes a otros objetivos críticos, cuya modernidad podemos, al paso, destacar. En *Le Figaro* se apunta claramente a la Academia y a las autoridades científicas, en *le Journal des Débats Politiques et Littéraires*, es la calidad del teatro que se ve cuestionada, *Le voleur* nos aporta una reflexión sobre la posibilidad de mostrar lo extraño como verdadero, fuera de su contexto, y finalmente, es en un plano totalmente político que se inscriben los artículos de *Le Charivari*.

En Uruguay, a fines del siglo XX surgieron varios autores que reivindicaron esta vez al Charrúa desde discursos *rousseauianos*, asociándolo también a la *Gesta Artiguista* y a sus valores. Estos relatos, del *Bernabé Bernabé* de Tomás de Mattos, a la obra *Sal-*

15. Por la expresión “MrCassette”, el autor designa al rey Louis-Philippe, tildándolo al pasar de avaro, ya se le llamaba “cassette” a un pequeño cofre en el que se guardaban las monedas, término que sería inmortalizado por Molière en su obra “El avaro” (1668).

sipuedes de Alberto Restuccia, o los que desde la pluma de Gonzalo Abella y Danilo Antón acompañarían a las reivindicaciones de una reemergencia Charrúa en el país, no dejan de enfrentarnos a la misma problemática que los artículos reproducidos aquí: ¿Podremos describir una alteridad sin someterla a lo que nuestra condición determina?

Por lo pronto parece esencial al menos estudiar en profundidad el contexto de producción de las fuentes, y acompañarlo de una mirada crítica sobre nuestro propio discurso, que no está menos condicionado que aquel.

Bibliografía

- Acosta y Lara, E. 1961. *La guerra de los charrúas en la Banda Oriental*. Librería Linardi y Risso, Montevideo.
- Arce Asenjo, D. 2007. Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa. En: Romero, S. (comp. Edit.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2007*, pp 51-71. Editorial Nordan-Comunidad. FHCE, UDELAR.
- Arce Asenjo, D. 2015. Etnónimos indígenas en la historiografía uruguaya. Desensamblando piezas de diferentes puzzles. En: Romero, S. (editora) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2015*, pp 23-34. Editorial Nordan-Comunidad. FHCE, UDELAR.
- Bouysson-Beyne, T., Lavaud, J.P., Gomez, T. 1984. L'indien pretext, 27-44. En: *Raison Présente*, Nouvelles Editions Rationalistes.
- Bracco, D. 2004. Los errores charrúa y guenoa-minuán. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 41. Böhlau Verlag Köln/Weimar/Wien, 2004.
- Duviols, J.-P. 2006. *Le Miroir du Nouveau Monde. Images primitives de l'Amérique*. Presses Universitaires de Paris IV-Sorbonne.
- Favre, H. 1996. *L'indigénisme*.- Paris, Presses Universitaires de France. - 126 p.p. Coll. Que sais-je ?
- Figueira, J. J. 1977. Eduardo Acevedo Díaz y los Aborígenes del Uruguay. *Boletín Histórico del Ejército*. Nros 193-196. Montevideo.
- Hartog, F. 1980. *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Gallimard, 386 pp.
- Houot, A. 2007. Guaraníes y Charrúas en la literatura uruguaya del siglo XIX. Realidad y ficción. Montevideo, Linardi y Risso.
- Petit Muñoz, E. 1968. Los primitivos habitantes del Uruguay. *Enciclopedia Uruguaya*. Arca, Montevideo.
- Vidart, D. 1996. El mundo de los charrúas. Banda Oriental, Montevideo.
- Pi Hugarte, R. 1992. *Los indios del Uruguay*, MAPFRE, España.
- Pi Hugarte, R. 1999. *Historias de aquella "gente gandul"*. *Espanoles y criollos vs. indios en la Banda Oriental*, EUDECI/Fin de Siglo.
- Rivet, Paul, 1930. *Les derniers Charrúas*, Société des Amis de l'Archéologie, Montevideo.

Fuentes

Le Musée des Familles del 31 de octubre de 1833

Le Figaro del 22 de junio de 1833

Journal des Débats Politiques et Littéraires del 10 de junio de 1833

Le Voleur del 15 de julio de 1833

Le Charivari del 6, 8, 16, 17 y 22 de julio, del 16 de agosto y del 3 de octubre de 1833



3. Dossier

Conferencias, encuentros con Marc Augé



Noticia sobre Marc Augé, destacado visitante en Montevideo, en octubre 2017

Sonnia Romero Gorski

Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación. sromero@fhuce.edu.uy

“El etnólogo se encuentra siempre de viaje, aunque trabaje en las afueras de una ciudad de su país, en la medida que es un viajero de lo interno, que viaja entre estados anímicos, entre dos maneras de pensar, entre el futuro texto y el texto ya redactado, entre un Antes y un Después.” (Augé, M. 2007: 70. Por una antropología de la movilidad, Ed. Gedisa, Barcelona)

121

Entre el 10 y el 19 de octubre del 2017 Marc Augé estuvo en Montevideo, respondiendo a una invitación que le hiciera el proyecto Memoria Futura (proyecto ganador de Presupuesto Participativo de la IM), conjuntamente con la FADU, Facultad de Arquitectura Diseño y Urbanismo, con adhesión de la FHCE, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, con apoyo de la Embajada de Francia y de la Alianza Francesa.

Esta visita y participación de Marc Augé en diferentes actividades en nuestro medio, requiere una breve presentación sobre la importancia de su trayectoria, de su obra siempre creciente.

Es interesante acercarse a su labor de etnólogo, antropólogo y escritor, desde una perspectiva de conocimiento, de lectura de sus textos a lo largo de un tiempo académico prolongado y fecundo. Sus trabajos han sido leídos e incluidos en el acercamiento teórico, en la formación, de



varias generaciones de estudiantes de grado y de posgrados en antropología, sociología, historia, psicología, urbanismo, entre otros.

Marc Augé sostuvo durante tiempo varias funciones dentro del quehacer académico de Francia: como director de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, de Paris (1985-1995), como director de Estudios en la misma EHESS, como miembro fundador del Centro de Antropología del Mundo Contemporáneo, como investigador del CNRS y como responsable de Seminarios, pasando también a ser una presencia activa (hasta la fecha) en Congresos, Coloquios internacionales, en Conferencias en Universidades en el mundo entero.

En esa dinámica de fuerte compromiso académico y vinculación con el mundo, Marc Augé ya había estado en Montevideo - en una muy breve estadía -, como invitado a la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR, en los días 16, 17 y 18 de noviembre del 2005.

En aquella ocasión expuso en el Paraninfo de la UDELAR donde tuvieron lugar los Simposios de la VIRAM. En el Simposio II habló sobre “Construcción de bloques regionales, experiencias de América Latina y Europa”, y en el Simposio III fue parte del “Homenaje a la obra de Gérard Althabe”. En: *Libro de Conferencias y Relatorías, VI RAM. Identidad, Fragmentación y Diversidad*, Montevideo, 2006.

Retomando su trayectoria de forma cronológicamente más ordenada, hay que señalar que Marc Augé tuvo la experiencia de investigaciones en sociedades africanas, de las que tomaría grandes temas vinculados a la producción de sistemas simbólicos, a las figuras de culto dentro de la diversidad de panteones de las religiones africanas. El estudio de ese complejo panorama lo llevó a profundizar en la categoría de los llamados *paganismos*, a consolidar la tipología de tan importante capítulo de la religiosidad, presentes tanto en el pasado como en época contemporánea, y no solo en sociedades africanas sino también en países latinoamericanos que conservan y van transformando el acervo de ancestros afrodescendientes, desde Haití a Brasil, llegando hasta Uruguay y Argentina. Observó la producción dinámica de figuras complejas dentro de la religiosidad de base africana, con aproximaciones sincréticas a religiones monoteístas.

Junto con Max Weber y Mircea Eliade, Marc Augé es autor imprescindible en bibliografías para entender la génesis y producción de simbolismo dentro del corpus de diferentes religiones, para notar la recurrencia de figuras en rituales, en diferentes continentes, “...así pues el paganismo es, en primer lugar, todo lo contrario del cristianismo; (...) Nunca es dualista, y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber. No concibe la moral como un principio externo a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social. Postula una continuidad entre orden biológico y orden social, continuidad que, por una parte, relativiza la oposición entre la vida individual y la colectividad en la que se inserta y, por otra parte, tiende a convertir todo problema individual o social en un problema de lectura, pues postula que todos los acontecimientos constituyen signos, y que todos los signos tienen sentido. La salvación, la trascendencia y el misterio le son esencialmente ajenos. Como consecuencia, acoge la novedad con interés y espíritu de tolerancia; siempre dispuesto a prolongar la lista de dioses, concibe la suma y la alternancia, pero no la síntesis.” (Augé, 1993:17)

Sobre esta inspiración pueden construirse abordajes, interpretaciones de fenómenos religiosos observables en escenarios locales, regionales, permitiéndonos registrar la profundidad histórica, étnico-cultural de una diversidad de creencias, que impregnan soterradamente nuestra sociedad contemporánea. En esta línea constituyen un aporte

importante, siempre vigente, títulos como (Augé, M. 1996). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Editorial Gedisa, Barcelona, [1988, Flammarion] y (Augé, M. 1993) *El genio del paganismo*. Muchnik Editores, Barcelona. [1982, Editions Gallimard]

Como ya se dijo más arriba, Marc Augé fue uno de los fundadores del Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains, verdadero centro de producción de conocimiento, de investigaciones, de encuentro de importantes figuras que coincidieron en un proyecto notable de renovación de la Antropología, trayéndola hacia lo cotidiano, lo contemporáneo, los mundos urbanos, los espacios, la movilidad, la mundialización, la globalización, los mercados, en un despliegue de interrogación científica sobre lo particular más cercano y lo global más lejano.

En dicho Centro formaron cuerpo académico prestigiosos investigadores, junto a Marc Augé, Gérard Althabe, Jean Bazin, Michele de La Pradelle, Alban Bensa, Jonathan Friedman (invitado en la EHESS); desde allí salieron no solo múltiples publicaciones, sino seminarios, tesis, proyectos conjuntos entre varios países. La línea que se impulsó sigue reflejándose en los sucesivos títulos que Marc Augé ha publicado, desde 1987 a la fecha. La obra paradigmática de aquella nueva propuesta de investigaciones etnográficas, antropológicas, en terrenos conocidos y cotidianos es *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, (Augé, M. 1987, Ed. Gedisa [1987 ed. Hachette])

Desde allí se va a interesar en temas de lo contemporáneo: relaciones contextualizadas en la ciudad genérica, en la ciudad-mundo, en los espacios vacíos. Explorando, observando, sistematizando, llega a descubrimientos a los que nombra de manera provocativa como fenómenos de ausencia: los No-lugares que sugieren una Antropología de la Soledad, por diferencia del Lugar Antropológico donde el vínculo y el reconocimiento producen condiciones para una sociabilidad de proximidad, culturalmente significativa.

Desde la formulación de esas categorías canónicas, por más discutidas, aceptadas o rechazadas, que hayan sido, ha crecido el interés por pensar el sentido que se coloca y el sentido que se busca en los espacios habitados, transitados, frecuentados o evitados. El movimiento atraviesa ciudades, filamentos urbanos, lleva poblaciones en fuga, en búsqueda de refugio o en procura de esparcimiento turístico en paisajes extranjerizantes. El turismo, o el viaje, será también uno de los temas que Marc Augé va a jerarquizar con abordaje e interpretación teórica, problematizando efectos materiales sobre los territorios-destinos turísticos. (Augé, M. 1998. *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Ed. Gedisa [1997, Éditions Payot-Rivages]).

A medida que avanza en una observación y registro de fenómenos en diferentes contextos, Marc Augé va produciendo no solo obras, sino categorías que permitan captar la inmensidad de múltiples factores interrelacionados en dimensiones espaciales y temporales, el tiempo, las transformaciones histórico-culturales. La *sobremodernidad* (surmodernité) apareció así en toda su complejidad: aceleración del tiempo, achicamiento del espacio, acumulación de imágenes, mensajes, predominio de la tecnología.

Advierte acertadamente cómo se coloca el antropólogo ya no frente a un pueblo o un barrio, abarcables en la observación, sino frente a fenómenos enormes, globales: “el método etnológico no tiene como objetivo final al individuo (como para la psicología), ni la colectividad (como para la sociología) sino la relación que permite pasar del uno al otro. Las relaciones (de parentesco, relaciones económicas, relaciones de poder) deben ser, en un conjunto cultural dado, concebibles y gestionables. Gestionables por que toman cuerpo en instituciones que las ejecutan (la familia, el Estado, la iglesia y muchas otras a distintas escalas). Concebibles ya que tienen cierta evidencia a los ojos

de los que se reconocen en una misma colectividad; en este sentido son simbólicas (...) es el nexo lo que es simbólico”. (www.dooos.org/articulos/textos/Marc_Auge.htm).

El trabajo y la reflexión con vocación cada vez más abarcativa, con interrogantes y hasta preocupación por la dimensión de las transformaciones cuyas resoluciones o consecuencias, que el antropólogo puede visualizar en un futuro casi previsible, puede seguirse en los títulos de su bibliografía. Lleva la reflexión por muchos lugares, y no-lugares, pero vuelve siempre a la centralidad antropológica de una revolución contemporánea: la *urbanización del mundo* (bajo influencia de estudios del demógrafo Hervé Le Bras).

Finalmente, aunque no es menor como aporte al mundo de las ideas, a las humanidades, Marc Augé se ha preocupado por el trabajo sobre la Escritura, cómo relacionarse con la comunicación, con los textos, incluso con la literatura. En este campo hizo aportes y experiencias de interés,

Ésta es una aproximación sintética a una trayectoria muy prolífica, con obra e influencia muy destacada. Un intelectual francés de gran estilo y tradición. Sus colegas de la EHESS de París lo homenajearon en el 2008 con la publicación de un número especial de la revista L’HOMME, 546 páginas dedicadas enteramente a su obra.

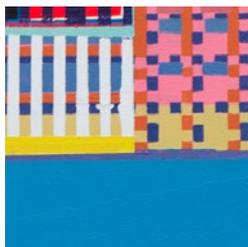
Situándonos en el ámbito local es ahora importante registrar, destacar, que se le hicieron reconocimientos significativos, marcando por un lado su vínculo con el conocimiento en términos académicos y por otro una muy difundida identificación con la obra del antropólogo. La sienten próxima también arquitectos, artistas, gestores culturales, vecinos de barrios o locales rehabilitados, jóvenes militantes de asociaciones por un uso responsable de las ciudades, entre otros. Es decir que la obra de Marc Augé ha rebasado los límites de las instituciones para llegar a los ciudadanos del mundo, reales destinatarios.

El día 17 de octubre se le entregó del Título de Profesor Ad Honorem, por parte del decano G. Scheps de FADU y el Decano A. Rico de FHCE, en presencia del Rector de la Universidad de la República R. Markarian. Sala del Consejo de FADU.

El día 18 de octubre, en el Hotel Esplendor, lo recibieron integrantes del Proyecto Memoria Futura, Barrio de las Artes, artistas que participan en el mismo, así como miembros de una Asociación de Defensa del uso de la bicicleta quienes le ofrecieron una escultura, un premio al BICITANTE ILUSTRE. Muy simpático juego de sentidos que refería a su condición de visitante y defensor de la “bici” (Elogio de la bicicleta, M. Augé, 2009, Ed. Gedisa)

Los integrantes de la Academia y público variado estuvieron muy presentes en las Conferencias que dio el día 13 de octubre en FADU y el mismo día en FHCE, el día 14 en la Activación de la Casa Mario, en Ciudad Vieja, y el día 17 en la Alianza Francesa.

En este Dossier reproducimos la totalidad de su exposición en el Salón de Actos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en el marco de las Jornadas de Investigación 2017. Ese día, la presentación de la figura de Marc Augé estuvo a cargo del Sr. Decano, Alvaro Rico por la FHCE y de Sonnina Romero, del Instituto de Antropología.



Encuentro con Marc Augé en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - 13 de octubre 17h. Salón de Actos, en el marco de las Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, entre el 11 y 13/10/2017.

Memorias de la ciudad

Digo memorias en plural. Porque no quiero hablar sólo de las múltiples huellas que la historia ha dejado en el espacio urbano con el tiempo, sino también tener en cuenta el hecho de que cada uno de sus habitantes tiene una relación íntima y personal con ese espacio de la ciudad. Tanta gente, tantas memorias y tantos recuerdos.

Las ciudades tienen una memoria que dialoga con la nuestra, la provoca y la despierta. Tienen una memoria histórica: en la concepción moderna de la ciudad, los monumentos se suman a los monumentos, que dan al paisaje su dimensión temporal y el ciudadano se enfrenta todos los días con diferentes pasados que su propio camino encuentra y reinterpreta. Los lugares y monumentos (algunos de los cuales simbolizan metonímicamente la ciudad donde están - como el gran canal en Venecia o la Torre Eiffel en París), los nombres de plazas y calles, las estaciones de metro que los trasplantan en las profundidades del subsuelo, hablan sobre la historia de los seres humanos. Sin embargo cada individuo puede vivir su propia historia en el corazón de la ciudad. A lo largo de sus rutas, de sus paseos, incluso de los caminos que lo llevan a trabajo o de regreso, cada uno puede cruzar sus recuerdos, recordar momentos en los que no tenía la misma edad y su vida social, profesional o personal era diferente. Así se apropia de la historia colectiva. En la ciudad-historia, la ciudad-memoria, se mezclan la gran historia y las historias individuales, que a veces coinciden, como cuando un evento de importancia nacional e internacional (por ejemplo el movimiento de mayo 1968 en París, la caída del Muro de Berlín en 1989) ha tomado repentinamente un lugar importante en la memoria de miles de personas. Emmanuel Terray, en su libro Sombras Berlinesas (París, Editions Odile Jacob, 1996) hizo un balance de los diversos períodos contrastantes (República de Weimar, Tercer Reich, la RDA, la Alemania unificada) que a veces se han registrado en los mismos lugares o los mismos edificios en el centro de una ciudad cuyas reconstrucciones nuevas hoy desvanecen poco a poco una parte de la memoria. Pero vuelve a trazar al mismo tiempo su propia ruta en la ciudad - producto

de lo que Michel de Certeau llamaba “retóricas peatonales” - un viaje que lo lleva, a través de la búsqueda de presencias, testigos todavía casi palpables y en peligro de extinción, a construir su propia memoria de la ciudad, el recuerdo de una estancia de dos años: trozo de vida, experiencia individual que se enriquece y se profundizó mediante la confrontación con la historia de los otros, incluso la “gran historia” .

Nos encontramos con la ciudad como uno se encuentra con una persona. Se reconoce, se pierde de vista, se vuelve a encontrar. Esta segunda dimensión de la ciudad - la ciudad encuentro - tiene dos aspectos complementarios que se interponen entre sí. Si nos encontramos con la ciudad es que ella misma es un lugar de encuentro. No podemos personificarla (como a veces se hace en canciones o poemas) debido al hecho de que es intensamente social, que es un lugar donde viven o pasan miles o millones de personas y donde todas tienen una oportunidad de encontrarse. La ciudad que queremos es aquella en la que todavía se puede hacer un encuentro: un espacio, - en este sentido -, abierto al futuro y al otro.

Ésta es probablemente la razón por la cual existe siempre en nuestro imaginario una complicidad entre el nombre o la cara de un artista o escritor y la forma de la ciudad. Estos artistas y escritores han encontrado la ciudad, donde nos han precedido: Thomas Mann y Marcel Proust en Venecia, Stendhal en Roma o en las ciudades del norte de Italia; son principalmente visitantes ejemplares - visitantes que no llegan a agotar el misterio de la ciudad y así le dan una oportunidad para preservarlo y hacer que siga siendo un espacio de aventura. Fernand Léger, en las cartas a su amiga Suzanne Herman, expresa emoción al descubrir los rascacielos de Nueva York, pero también expresa la simpatía que siente por el lado sucio de Marsella: obviamente encuentra en estos lugares una metáfora de su trabajo, e incluso de sí mismo (“Soy un chico de la clase de Marsella”, escribe cómicamente), es decir la expresión de un ideal siempre visible, siempre próximo y siempre en fuga. André Breton no cesa de caminar sobre el Boulevard Bonne Nouvelle y el Boulevard Magenta hacia al momento en el que un día ve surgir a Nadja, es decir, finalmente, una emoción y un libro.

La ciudad no tendría esta fuerza poética, esta capacidad de personificar o simbolizar la reunión si no fuera, desde el principio, el lugar donde se establecen las relaciones, el lugar donde posiblemente, se combinan y eventualmente se afrentan las historias, las clases sociales y los individuos.

Ésta es la razón por la cual los barrios abandonados inspiran un sentimiento de tristeza tal. Lo que han abandonado son los disparadores de memoria que son algunos cruces, algunos cafés, algunas tiendas: todos estos lugares que, ya que simbolizan fuertemente las formas de la vida social, expresan también su muerte siempre posible. Pero los recuerdos humanos se resisten a morir, así los esfuerzos de restauración despiertan la atención de las generaciones más viejas porque ven la oportunidad de encontrar no necesariamente la reproducción exacta de los monumentos o instituciones que faltan, pero nuevas pruebas de vida, un conjunto de puntos de referencia que vuelven a abrir el campo de posibilidades. Un lugar revive no, cuando se reproduce de manera idéntica la cara del pasado - eso no es posible y no tiene sentido, ya que son otras personas que asisten o, cuando son las mismas personas la edad ya ha cambiado - sino cuando se “anima”, como se dice, ya que, precisamente, ha reencontrado su capacidad de conjugar de nuevo el espacio y el tiempo, que son la materia prima de la actividad simbólica.

Hace unos años, trabajé sobre el “bistrot” parisino. Me di cuenta de la importancia que algunos bares (bistrots) atribuyen al haber sido frecuentado por escritores y celebridades de finales del siglo XIX o principios del XX. Por lo tanto, en *La Closerie des*

Lilas, donde Lenin jugó al ajedrez, aparecerá una pequeña placa de metal atornillada en la esquina de esa mesa. Algunas placas recuerdan el nombre de autores famosos, como Verlaine o Hemingway. El bar de *Les Deux Magots* en Internet anuncia que Baudelaire, Verlaine y Rimbaud lo frecuentaban. Algunos bares van más lejos: después de haber cambiado de área han mantenido su nombre, afirmando el pasado ligado al nombre; por lo que la “guía de los mejores brunchs” presenta un local como el café Certa, que describía Aragón en *El campesino de París*; sin embargo en ese momento, 1926, el bar ya se había trasladado a la calle de Isly y lo que Aragón ha evocado en detalle es la primera instalación del movimiento Dada, cerca de la Ópera - por eso la guía de los mejores brunchs invita a los lectores a tener allí, erradamente, un “almuerzo histórico”. Pero no importan, de hecho, estos errores de detalle. De todas maneras sabemos muy bien que no estamos sentados en la misma mesa que Verlaine o Hemingway en La Closerie des Lilas, pero estas referencias, una vez conocidas y reconocidas, cambian algo en nuestra percepción del espacio.

Se convierte en un espacio-tiempo, un lugar de encuentro para aquellos que, al término de sus esfuerzos hacia la cultura histórica, pueden definirse como uno de los términos, actual y vivo, de la relación virtual con las figuras desaparecidas del pasado. El pasado se hace concreto, por ejemplo, con la mención de las bebidas que hoy en día como ayer pueden ser consumidas y establecer un fuerte vínculo con el pasado, dándole un sabor identificable. Aragón en *El campesino de París* discurrió largamente sobre la calidad del vino de Oporto que se sirvió en el bar Certa. La permanencia de las sensaciones establece la continuidad entre ayer, hoy y mañana. Montevideo tiene una existencia histórica también por la excelente ginebra que antes se servía en jarras de porcelana y por sus pequeños cafés que pertenecen a su tradición.

El mundo se urbaniza y los dos términos de globalización y urbanización tienden a convertirse en un sinónimo. La gran arquitectura planetaria se desarrolla en todas partes. El color global se sustituye al color local, y hay un riesgo de que algunos se pierdan en un nuevo mundo sin referencias históricas. La arquitectura actual ha realizado grandes logros, pero, en mi opinión, estos éxitos nunca son más brillantes que cuando logran negociar con lo existente y combinar lo radicalmente nuevo con lo que ya estaba, para el enriquecimiento de ambos tiempos. La modernidad según Baudelaire es esencialmente la modernidad urbana que combina los elementos del pasado y los del presente industrial. Desde su buhardilla, el poeta contemplaba París y el paisaje que combinaba las chimeneas de las fábricas y los campanarios de las iglesias antiguas:

“... Tubos, campanarios, esos mástiles de la ciudad
y los grandes cielos que hacen soñar de la eternidad.”

La modernidad actual, cuando no se limita a denegar el pasado o a desnaturalizarlo, busca, por su parte, practicar una mezcla de cercanía. Pienso, por ejemplo, en la pirámide vidriada de Pei en el patio cuadrado del Museo del Louvre. En este caso es un juego entre el tiempo y el espacio que está en cuestión y, más específicamente, el juego del espacio con el tiempo en el cual la intervención arquitectónica puede influir. En palabras de Baudelaire nuevamente:

“... la forma de una ciudad
Cambia más rápido por desgracia que el corazón de un mortal...”

Pero la nostalgia, a pesar de sí misma, testifica el vínculo indisoluble entre la sensibilidad humana y la percepción del espacio. El proyecto del Barrio de las Artes

(de Montevideo) está inspirado no sólo por el deseo de recordar el pasado a aquellos que lo han visto desaparecer y de hacerlo descubrir a aquellos que no lo han conocido, sino que, me parece más profundamente, nos hace recuperar la conciencia colectiva del enlace simbólico que nos conecta a todos con el espacio en el que cada uno vive. Tiene una dimensión histórica a la vez colectiva y singular. Todo el mundo puede encontrar su camino y descubrir lo que lo conecta con otros. La identidad de cada individuo siempre se construye por medio de negociaciones con la alteridad. En este caso, se proporciona una oportunidad para cada uno de tomar sus marcas en relación con un espacio familiar del cual el proyecto le hace descubrir la riqueza que se le escapaba mientras que lo tenía bajo los ojos, a la manera de « La carta robada » de Edgar A. Poe.

Reflexión final: sobre la Antropología y las Humanidades

La antropología es una disciplina que puede ayudar a comprender las relaciones sutiles entre la imaginación individual y las representaciones colectivas, y al mismo tiempo entre el pasado histórico y sus rastros individuales. De este modo se involucra de una manera difícil, pero crucial, que revive el humanismo que prevaleció, me parece, en la tradición, incluyendo la tradición francesa, de las Humanidades, que comprenden la amplitud de la filosofía.

Al avanzar con la noción de *etno-ficción*, traté de ser fiel a este ideal, volviendo a conectar con la vena narrativa de los autores del siglo XVIII, como Montesquieu y Voltaire.

128 Usbek y Cándido (personajes en cada obra, respectivamente), no son solo personajes de novela cuya profundidad psicológica sería admirada. Fueron creados para influir la mirada del lector; el primero revelando las peculiaridades y contradicciones de un país como Francia a los ojos de quien la descubre con ingenuidad; el segundo para resaltar el contraste entre una visión optimista del mundo y las duras realidades del mismo. Así, estos dos autores han logrado destacar las profundas tendencias de un mundo en transformación radical, en vísperas de la Revolución de 1789.

Hoy vivimos en un mundo que está experimentando cambios fundamentales. Estamos asistiendo, con una fascinación ansiosa, a un cambio de escala sin precedentes en la vida humana, a los movimientos de población, a violencias de todo tipo y a crisis políticas que las acompañan. Al mismo tiempo tenemos una percepción casi física de este trastorno; podemos a través de las imágenes de la televisión proyectarnos a la mirada de los cosmonautas que observan el planeta desde sus estaciones espaciales; los proyectos de turismo planetario están muy avanzados y pronto los más audaces y afortunados de los turistas del espacio podrán contemplar las impresionantes curvas de nuestra Tierra vista desde una altura de cien kilómetros.

Ya estamos imaginando ante el calentamiento global y el avance de los océanos, el día en que comencemos a pensar seriamente en la colonización de Marte.

Pero la imaginación se agota rápidamente ante las dimensiones del universo que el creciente conocimiento científico nos permite captar y hacer un balance: la Tierra es parte del sistema solar, pero hay millones de sistemas solares en nuestra galaxia y miles de millones de galaxias en lo que llamamos el universo.

Frente a estas perspectivas vertiginosas, no deberíamos primero «cultivar nuestro jardín», como nos invitó Voltaire? Es decir trabajar por la unidad de derecho y de hecho de la Humanidad, para lograr la conciencia compartida de los desafíos de la vida en la Tierra – y me refiero tanto a los asuntos materiales como a las cuestiones intelectuales-.

En otras palabras, la globalización nos obliga a comprender que nuestro lenguaje refleja la realidad cuando hablamos de las más espectaculares conquistas tecnocientíficas, «El hombre caminó sobre la luna» hemos dicho y pensado cuando vimos por primera vez a Armstrong caminando sobre la luna, y no dijimos: «un norteamericano caminó sobre la luna».

El ser humano vive en el espacio y el tiempo, constituyentes simbólicos de sus percepciones y lenguaje. La relación con los demás es constitutiva de su identidad individual. La antropología ha demostrado todo esto, pero argumenta en paralelo que el individuo lo es plenamente, solo si logra entender su relación con la Humanidad genérica. De las tres dimensiones del ser humano, la dimensión genérica es la que permite a la dimensión individual escapar a una única determinación cultural.

La cultura da un significado inmediato a las relaciones sociales; incluso puede colocarlas en el espacio mediante la imposición de normas de residencia. Pero solo la dimensión genérica, cuando se manifiesta, corresponde a la libertad del individuo. El progreso para la Humanidad requiere de la liberación real en cada individuo, de su conciencia de ser humano, de la misma manera que cualquier otro. En este punto tenemos que invertir la fórmula de A. Rimbaud, de la que Lacan hizo eco, y admitir que si «yo es un otro» el Otro, cualquier otro, independientemente de su sexo y origen, es un Yo. La conciencia de la Humanidad genérica presente en cada individuo humano fue tomada por Víctor Hugo en su prefacio a *Las Contemplaciones*. El poeta habla de sí mismo, habla de otros hombres: «Ah, loco! que crees que yo no soy tú!».

Volviendo a la noción de *etno-ficción* vemos que es del individuo de lo que se trata, pero del individuo-lector, a quien el autor (el antropólogo en este caso) trata de hacer sensible a las preguntas que plantea y a las respuestas que trata de ofrecer; el uso de elementos de ficción puede tener varias razones y objetivos diversos. Algunas escenas a las que un antropólogo puede enfrentarse, son tan sorprendentes y perturbadoras que solo una narrativa-ficción puede parecer capaz de proporcionar un equivalente para el lector que venga. En la década de 1990, Taussig, el etnólogo australiano que conocí en Mount Sorte en Venezuela, me contó que durante una noche fabulosa, una multitud de participantes se dispersó en los altares anidados en mil rincones del bosque para ser poseídos por espíritus tradicionales o históricos, entre quienes se encontraba el propio Bolívar. De manera más general, el uso de la ficción como tal o de la narrativa personal (cuando el autor dice «yo») puede funcionar como una captura a los testigos, un poco en el estilo de Víctor Hugo.

Por último, el antropólogo puede encontrar en la ficción una forma de responder a preguntas que a veces se hacen sobre el futuro del mundo, preguntas para las que no hay respuesta asegurada o demostrable, pero sobre las cuales puede expresarse una firme creencia. Es así que creo que el drama de la época contemporánea es que nos condena a realizar una utopía, la utopía de la educación, si se quiere alejar la doble amenaza de una creciente desigualdad entre individuos y una disolución general en el mundo de los medios de comunicación.

Al escribir «Las tres palabras que cambiaron el mundo » pude imaginar y evocar el mundo tranquilo que aparecería ante nuestros ojos si todos los sistemas de creencias se derrumbaran por la desaparición milagrosa de la demanda de religión. Entonces estábamos en la ficción, ya no en la *etno-ficción*.

La intervención del autor en su propio nombre es una tradición de la antropología, particularmente de la antropología francesa. Leiris, Balandier, Condominas, entre otros, lo ilustraron brillantemente. Esta tradición ha permitido a todos estos autores dirigirse

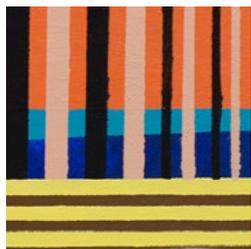
directamente al lector y hacer oír sus voces, establecer una especie de diálogo con él y tomar la palabra de vez en cuando en su propio nombre.

En mi opinión, esto es lo contrario de un signo de pretensión alguna; es la marca de una relación mantenida de individuo a individuo, de la existencia del autor como ser humano y de la necesidad del vínculo simbólico, hecho de espacio y tiempo, entre los habitantes de la Tierra.

Gracias.

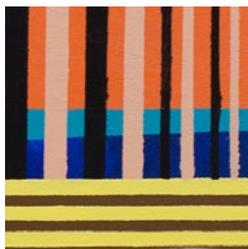
Marc Augé.

En Montevideo, el 13 de octubre de 2017.



4. Espacio abierto

Reseñas de Andrea M. Quadrelli



Publicación de libro
**“Índios num país sem índios.
A estética do desaparecimento:
um estudo sobre imagens
índias e versões étnicas”
de José Basini**

En el 2015, con el apoyo de la Fundación de Amparo a la Investigación del gobierno de Amazonas (FA-PEAM, Brasil), la Editorial Valer y el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal del Amazonas, se publicó el libro “Índios en un país sin indios” de José Basini. Este libro recupera la investigación desarrollada por el autor como parte de su tesis doctoral en antropología defendida doce años antes en la Universidad Federal de Río Grande del Sur (Porto Alegre, Brasil). El libro fue presentado en 2016 en Montevideo, en el Museo de Arte Precolombino e Indígena.

El prólogo de Darío Arce destaca el hecho de ser una de las primeras investigaciones en abordar el asunto indígena como fenómeno contemporáneo en Uruguay, que presenta un testimonio importante de la presencia de familias Mbyá en territorio uruguayo, junto con el surgimiento de movimientos de reivindicación indígena. Como explica Arce, en este trabajo se explora un campo donde lo invisible tiene una importancia capital y donde las discontinuidades permiten comprender el juego de las visibilidades-invisibilidades expuestas: hablar de indios implica siempre hablar de no-indios y tanto unos como otros deben ser entendidos como el resultado permanente de relaciones y de no-relaciones.

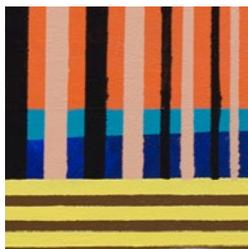
La figura de la tapa del libro no es inocente. Es casi una no-imagen y fue una opción pensada por Basini. No hay distracciones y las letras-palabras ocupan un lugar



doblemente destacado. Casi como una metáfora del juego de relaciones propuestas por el autor.

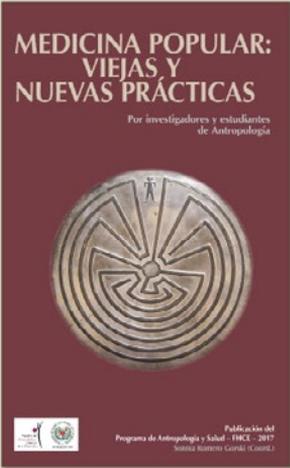
Arce también destaca como segundo mérito de este trabajo el descubrimiento del itinerario recorrido por el investigador en la reconsideración de los límites del objeto investigado. Basini se concentra en tres grandes asuntos: el Estado-Nación uruguayo, los indios Mbyá migrantes y los descendientes de indígenas (charrúas). Como señala Arce, los tres asuntos son abarcados en su relación con los otros, siendo en la articulación de los tres que se encuentra el verdadero objeto del libro.

Basini afirma que su “afán antropológico” se dirige a la producción de imágenes y versiones presentes en Uruguay con relación a la cuestión indígena. Para ello, en su escritura, utiliza el estilo del montaje como una forma de problematizar las relaciones entre actores diversos que, según el autor, se encuentran “relacionados en una discontinuidad espacio-temporal y producen diálogos en una continuidad temática”.



Presentación de libro **“Medicina popular: viejas y nuevas prácticas”**

**Por investigadores y estudiantes de Antropología.
Publicación del Programa de Antropología y Salud,
FHCE, 2017. Coordinadora: Sonia Romero Gorski.**



**MEDICINA POPULAR:
VIEJAS Y
NUEVAS PRÁCTICAS**
Por investigadores y estudiantes
de Antropología

En el marco de la exposición
Bien Criollo, la Colección de Roberto J. Bouton,
el Museo Histórico Nacional y el Programa de
Antropología y Salud de la FHCE invitan a la
presentación del libro

**Medicina Popular:
Viejas y Nuevas prácticas**

Con la participación de
Sonia Romero Gorski, Leticia Canella,
Gerardo Ribero y Andrés Azpiroz

Jueves 7 de setiembre, 18.30 hs.
Auditorio de la Casa de Lavalleja
Zabala 1469, Montevideo

 **MUSEO
HISTÓRICO** 

135

Es un libro que reúne, fundamentalmente, una experiencia de trabajo y aprendizaje particular que tuvo como punto de partida la Mesa Redonda sobre Prácticas Populares de Atención a la Salud – Tradición y Actualidad, promovida por el curso de Antropología Social I – Etnología de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la FHCE que en el 2016 propuso a sus estudiantes una actividad de EFI (Espacio de Formación Integral).

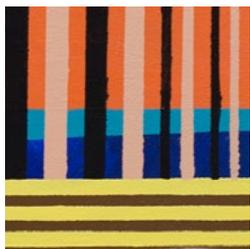
En esa oportunidad, el EFI se centró en el tema de las Prácticas Populares de Atención a la Salud pero, además, todo el conjunto de trabajos y ejercicios que presentan, tanto estudiantes como docentes, se desarrollan a partir de un reconocimiento - casi un homenaje - al trabajo realizado por el médico uruguayo Roberto J. Bouton, que ejerció

en el medio rural a principios del s. XX (en este sentido, destacamos aquí la obra de Bouton “La vida rural en el Uruguay” editada por la Banda Oriental - re-editada en el 2014 - con prólogo y ordenación de Lauro Ayestarán).

Sonia Romero Gorski enfatiza la importancia del legado de Bouton, de su singular trayectoria médica y de sus anotaciones, en las que figuran datos, saberes y observaciones realizadas mientras recorría la zona entre Nico Pérez y Melo o por parajes cercanos a Santa Clara de Olimar, donde vivió y ejerció la medicina por casi dos décadas. Como afirma Romero, en el capítulo dedicado a su legado como médico rural, “en ese trajín y con la diversidad que iba conociendo – y agregando a sus estudios formales de medicina – se le ocurrió la genial idea de tomar nota, de hacer literalmente *registro de campo*”, destacando el valor etnográfico de su trabajo.

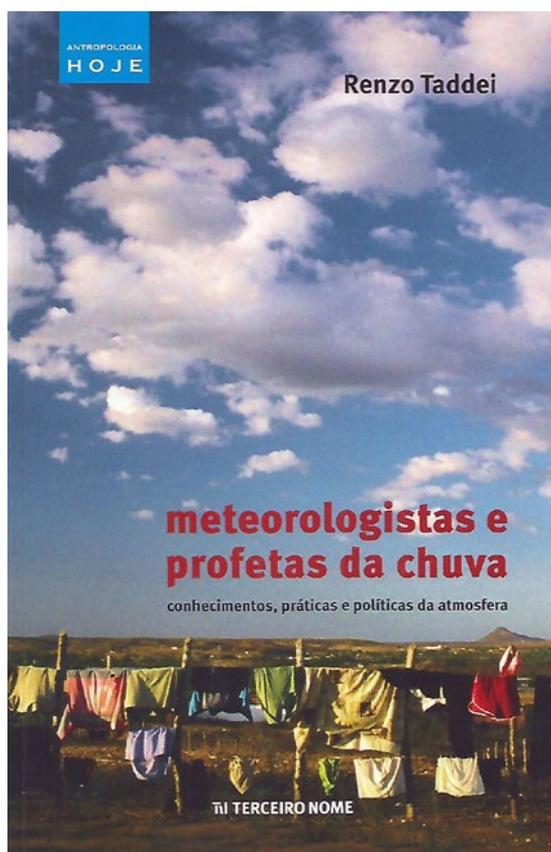
De modo que, con inspiración en el estudio de las observaciones de Bouton, varios estudiantes elaboraron ejercicios de investigación sobre temas relacionados con tradiciones de cuidados y recetas populares vinculadas con embarazos, parto y cuidado de recién nacidos, tratamiento del empacho y afecciones que genera el mal de ojo. Asimismo, como se explica en el prólogo del libro, se identificaron también nuevas prácticas, no necesariamente vinculadas a una tradición, relacionadas con el conocimiento de propiedades de plantas y búsqueda de curas espirituales con plantas de poder (como la ayahuasca).

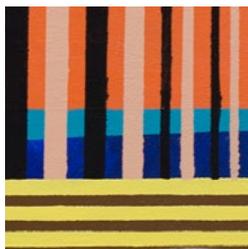
En esta publicación se destaca el esfuerzo por integrar perspectivas y saberes disciplinarios diversos en un mismo ambiente de trabajo a partir de una experiencia concreta. Y especialmente, como también se señala en el prólogo, el libro tiene también el mérito de integrar procesos de investigación de investigadores y estudiantes para exponerlos, en forma conjunta, como parte de una instancia de docencia y extensión.



“Meteorologistas e profetas da chuva”

Renzo Taddei Estuvo en Montevideo y nos dejó su libro más reciente.





Defensa de la primera Tesis de Doctorado en la Facultad de Humanidades

Andrea M. Quadrelli

andreamquadrelli@gmail.com

El martes 26 de setiembre de 2017, Marcelo Rossal defendió su tesis de doctorado en antropología titulada: “Tutelar a los pobres. Entre el paternalismo y la gubernamentalidad del liberalismo avanzado en la atención y tratamiento a personas que usan pasta base de cocaína en Montevideo”. Como lo indica el portal digital de la FHCE, se trató de la primera tesis de doctorado defendida en la Facultad como parte de su programa de doctorado, que comprende las áreas de Historia, Lingüística, Letras, Filosofía y Antropología.

Rossal defendió su tesis con un ejemplar de *La Miseria del Mundo* de Pierre Bourdieu sobre la mesa, que tomaba con frecuencia en sus manos, especialmente en el comienzo de su presentación. Fue un detalle sensible para quienes buscamos en las lecturas, en los libros, en los autores – como dice Milton Mazza - una referencia, una ciencia imposible, casi diría, un consuelo.

Nicolás Guigou, director de tesis de Marcelo Rossal y director del Departamento de Antropología Social, explica que son varios los motivos para destacar esta defensa. El primero es de orden institucional. Además de ser la primera tesis doctoral defendida en la FHCE, el hecho de ser una tesis en antropología es también motivo de orgullo para el Instituto de Ciencias Antropológicas, conformado por una comunidad relativamente pequeña de antropólogos.

Para Guigou, también es importante destacarla desde un sentido simbólico porque, de algún modo, representa un quiebre en una situación que no era la más adecuada en el proceso de los posgrados, donde se esperaba, al día de hoy, una mayor cantidad de defensas de maestría y doctorado. Así, esta primera tesis, ya defendida, forma parte de un proceso de normalización donde, en breve, habrá otras. También debería señalarse un sentido histórico, siendo un hecho ampliamente difundido en diversos ámbitos.

Guigou también subrayó la temática de la tesis. Es decir, si bien existen diversas investigaciones sobre el tema drogas en muchas áreas, Marcelo Rossal presenta una etnografía acabada sobre el asunto que ofrece nuevos elementos para reflexionar sobre

una realidad poco conocida, que también forma parte de la generación de un quórum de conocimiento antropológico que indica el grado de madurez de la disciplina.

En este sentido, Guigou defiende el abordaje etnográfico junto con la construcción de una manera de trabajar, de pensar e incluso de cuestionar la propia práctica del ejercicio etnográfico; “*creo que esa experiencia afectiva y simbólica, cognitiva, perceptiva y también intelectual es lo que hace o no a un antropólogo*”, afirma insistiendo que la etnografía, generalmente, llega a lugares/dimensiones donde otras aproximaciones o perspectivas no llegan.

Reseña de mi Tesis de Doctorado

Marcelo Rossal

m.rossal@yahoo.com

La tesis se basa en los resultados de una etnografía desarrollada en tres espacios: (i) un dispositivo de intervención comunitario con usuarios de alcohol y pasta base en Malvín Norte, (ii) el Hospital de Clínicas (usuarios del Departamento de Toxicología) y (iii) el Portal Amarillo (centro de rehabilitación de usuarios de drogas perteneciente a la Administración de Salud Pública).

140

El objetivo inicial del trabajo era indagar en la accesibilidad al sistema de salud de los usuarios de pasta base de cocaína, especialmente en lo que refiere a tratamientos en relación al uso de drogas, ya sea para reducir riesgos y daños o para una abstinencia total. Pero, a pesar de haber Uruguay adherido a la reducción de riesgos y daños como estrategia transversal de las políticas de drogas desde el año 2004, los programas de tratamiento para uso de drogas realmente existentes eran básicamente abstencionistas.

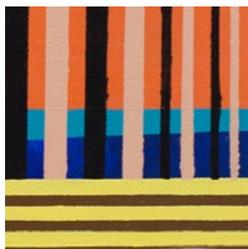
La interlocución con usuarios de drogas y el personal que los atiende me permitió detectar que es muy difícil en Uruguay entender la atención y el cuidado de los otros fuera de carriles tutelares. Entendida la tutela en tanto que cuidado con obediencia. De todas formas, pude notar que hay diferencias importantes entre los distintos dispositivos de atención y tratamiento: a mayor diálogo entre los técnicos y diversidad de disciplinas implicadas en el dispositivo, la exigencia de obediencia dejará de ser la condición principal del tratamiento; moderándose también las violencias institucionales propias a las instituciones tutelares.

Por otra parte, el contacto cotidiano con interlocutores que expresan su multiplicidad de distintas formas -desde sus cuerpos hasta sus experiencias y reflexiones- me permitió comprender la relevancia de obras fundamentales como las de Marcel Mauss, ya que:

En la contemporaneidad, sigue habiendo personas y economía moral entre los sujetos, que también pueden ser individuos del mercado y ciudadanos de un Estado y un espacio público. Lo que para unos cuerpos es imposible de resistir para otros es la cotidianeidad y se van configurando experiencias en la forja inevitable de los habitus. Por otra parte, se siguen renovando por doquier las experiencias mágicas. (p. 257)

Finalmente, los hallazgos de la investigación permiten apreciar a usuarios de pasta base de cocaína que son lúcidos y sufridos, que usan la sustancia por distintas razones y que sienten placer con ella. Fisurados en los dos sentidos de la palabra

Santiago y Camilo, a la intemperie en esa esquina de Montevideo, esperan un abrazo reconocible, familiar. Como todos nosotros, anhelan ser parte de algo y encontrarse con otros, como muestra el hecho de que siempre fue muy fácil llegar hasta estos sujetos e intercambiar muchas palabras, alguna discusión y varios abrazos. (p. 259).



Anuncio de la XII Reunión de Antropología del Mercosur en Posadas, Argentina

Andrea M. Quadrelli

andreamquadrelli@gmail.com



143

En la ciudad de Posadas (Misiones, Argentina), del 4 al 7 de diciembre de 2017, se realizará el encuentro bianual impulsado desde 1995 por la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), hoy conocido como Reunión de Antropología del Mercosur (RAM).

En su XII edición, y con el lema “Experiencias etnográficas: desafíos y acciones para el siglo XXI”, la RAM está co-organizada por el Departamento de Antropología Social y el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPAS) de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Según los organizadores, el lema invita a repensar el lugar actual de la etnografía en la antropología y en otras ciencias:

“La etnografía, como marca distintiva de la disciplina desde sus inicios, puede ser considerada por su potencial descriptivo y comprensivo, uno de los caminos para afrontar las diversas problemáticas que convulsionan el devenir de este siglo. Se trata de un encuentro para discutir y actualizar los conocimientos antropológicos en sus distintas corrientes, ramas, objetos y perspectivas teórico-metodológicas, en diálogo también con otras disciplinas”.

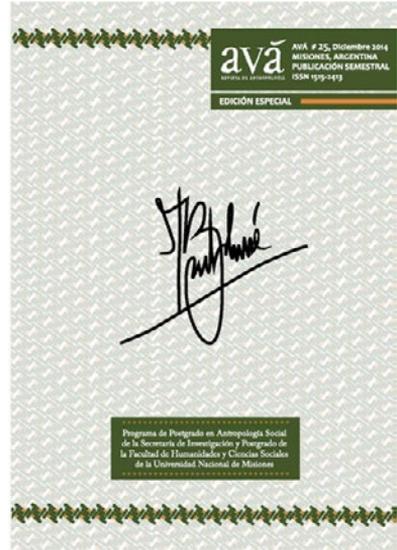
Los antropólogos Andrea Mastrangelo y Pablo Schamber dicen que no hay mejor definición sobre qué es la antropología que apreciar lo que hacen quienes la practican.

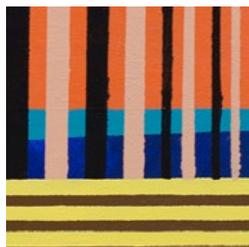
“El ámbito de observación se torna amplio disperso, pero para un grupo de nosotros” – afirman – “durante la formación profesional”, donde me incluyo, “Leopoldo Bartolomé se transforma en el centro de esa trama”.

Leopoldo José Bartolomé fue el fundador de la carrera de grado de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM y también del postgrado que se inició en el año 1995 con la Maestría en Antropología Social, donde tuve la especial oportunidad de conocerlo y formar parte de la primera generación de egresados.

Es muy difícil hablar de Antropología en Posadas (Misiones), sin mencionar a Leopoldo Bartolomé, que falleció hace pocos años, en octubre de 2013. Esta es una oportunidad para recordarlo y recomendar también a la **Revista de Antropología Avà**, de libre acceso (www.ava.unam.edu.ar), del Programa de Posgrado en Antropología Social.

En particular, su edición nro. 25, de diciembre 2014, número especial homenaje a Leopoldo.





Anuncio de las III Jornadas Internacionales de Antropología del Conflicto Urbano

III JORNADAS INTERNACIONALES DE ANTROPOLOGÍA DEL CONFLICTO URBANO
El papel del patrimonio en el marco del nuevo turismo urbano
13 al 15 de diciembre de 2017



Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires
BUENOS AIRES - ARGENTINA

 **GINO GERMANI**
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

 **ACU** OBSERVATORIO
ANTROPOLOGÍA DEL CONFLICTO URBANO

 **Sociología**
UBA Sociales

 **INVESTIGA CULTURA**

 **SCHOOL OF TOURISM & HOSPITALITY OSTELEA**
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS

 **CONICET**

Diseño de Juan Pablo Pizzi



Tabla de contenidos:

Editorial

1. Estudios y Ensayos

Identidades comunitarias y políticas indigenistas

Daniel Gutiérrez Martínez

El “empacho”: una enfermedad popular en infantes de Uruguay

Roberto Campos Navarro y Herlinda Quiñones Marrero

Etnomedicina y Etnobotánica en el departamento de Tacuarembó, Uruguay

Gregorio Tabakián

2. Avances de investigación

Conchillas: Un patrimonio nacional único en el Dpto. de Colonia, testimonio de la expansión inglesa de mediados del S. XIX

Jorge Baeza

La participación de legos en la conformación urbana. Un barrio cerrado para Bariloche, Argentina

Norberto Rodríguez

El espejo charrúa: la alteridad como reflejo

Darío Arce Asenjo

3. Dossier – Conferencias, encuentros con Marc Augé

Noticia sobre Marc Augé, destacado visitante en Montevideo, en octubre 2017

Sonnia Romero Gorski

Memorias de la ciudad. Encuentro con Marc Augé en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - 13 de octubre 17h. Salón de Actos, en el marco de las Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, entre el 11 y 13/10/2017

4. Espacio abierto

“Publicación de libro: “Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas” de José Basini

Presentación de libro: “Medicina popular: viejas y nuevas prácticas”, Sonnina Romero Gorski (coord.)

“Meteorologistas e profetas da chuva”. Renzo Taddei Estuvo en Montevideo y nos dejó su libro más reciente

Defensa de la primera Tesis de Doctorado en la Facultad de Humanidades

Andrea M. Quadrelli

Reseña de mi Tesis de Doctorado

Marcelo Rossal

Anuncio de la XII Reunión de Antropología del Mercosur en Posadas, Argentina

Andrea M. Quadrelli

Anuncio de las III Jornadas Internacionales de Antropología del Conflicto Urbano

